N12<517373776 021

ubTÜBINGEN

ISSN 0040–5655

76,1
2001

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

76. Jahrgang · Heft 1 · 2001

ABHANDLUNGEN

Hermann-Josef Sieben S. J.
Die Schannat-Hartzheimsche Sammlung der deutschen Konzilien (1759–1790). Geschichte einer Schwer- und Spätgeburt 1

Andreas Benk
Karl Heim und die Relativitätstheorie. Kritische Bemerkungen zu Heims Verhältnisbestimmung von Theologie und modernen Naturwissenschaften 31

Dieter Witschen
Konsiliatorische Ethik als spezifische Weise, normativ-ethische Fragen zu behandeln 47

Franz-Josef Bormann
Töten oder Sterbenlassen? Zur bleibenden Bedeutung der Aktiv-Passiv-Unterscheidung in der Euthanasiediskussion 63

BEITRAG

Thomas Schärtl/Matthias J. Fritsch
Welchen Wahrheits- und Rationalitätsstatus haben theistische Sätze? Eine Anfrage an den wahrheitstheoretischen Entwurf Armin Kreiners 100

114/1
und 2

Herder Freiburg · Basel · Wien

Gd 861
Univ. Bibl.

HERAUSGEBER:
Die Professoren S. J. der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Geo
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. HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J.	Philosophisch-Theologische Hochscl St. Georgen Offenbacher Landstraße 224 60599 Frankfurt a. M.
PD DR. ANDREAS BENK	Giebelstraße 27 74889 Sinsheim
DR. DIETER WITSCHEN	Distelweg 5 49176 Hilter-Borgloh
DR. FRANZ-JOSEF BORMANN	Albert-Ludwigs-Universität Institut für Systematische Theologie AB Moraltheologie Werthmannplatz 3 79085 Freiburg i. Br.
DR. MATTHIAS J. FRITSCH THOMAS SCHÄRTL	Universität Regensburg Katholisch-Theologische Fakultät Lehrstuhl für Phil.-Theol. Propädeuti Universitätsstraße 31 93053 Regensburg

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 be
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 i

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

76. Jahrgang · 2001

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.

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gd 861

Inhalt des 76. Jahrgangs

Abhandlungen

Benk, Andreas, Karl Heim und die Relativitätstheorie. Kritische Bemerkungen zu Heims Verhältnisbestimmung von Theologie und modernen Naturwissenschaften 31

Bormann, Franz-Josef, Töten oder Sterbenlassen? Zur bleibenden Bedeutung der Aktiv-Passiv-Unterscheidung in der Euthanasiediskussion 63

Brachtendorf, Johannes, Die Finalität der Handlung nach F. Suarez. Eine spätscholastische Kritik an Thomas von Aquins Lehre vom Letztziel des Menschen 530

Dietrich, Jan, Negative Theologie bei Pseudo-Dionysios Areopagita und Mose ben Maimon 161

Faber, Eva-Maria, Das Ende, das ein Anfang ist. Zur Deutung des Todes als Verendgültigung des Lebens 238

Gemeinhardt, Peter, Die Trinitätslehre des Michael Psellos. Griechischer Neunizänismus als philosophische Theologie im 11. Jahrhundert 509

Grosse, Sven, Spiritus ante faciem nostram Christus Dominus. Zur Christozentrik der Mystik Bernhards von Clairvaux 185

Hofmann, Peter, Anschauung gegen Abstraktion. Goethes Polemik gegen Newton als transzendentale Kritik der Naturwissenschaft 368

Knauer S. J., Peter, „Der vom Vater und vom Sohn ausgeht". Zu einer ökumenischen Kontroverse 229

Lauster, Jörg, Religion als Lebensform. Zur Erinnerung an Marsilio Ficinos Programm eines platonischen Christentums 206

Schatz S. J., Klaus, Zur Gründungsgeschichte der Hochschule Sankt Georgen 1919–1926. Zum 75jährigen Jubiläum 481

Schmitd S. J., Josef, „Geist der Weisheit und der Offenbarung". Zum philosophischen Denken im Licht christlichen Glaubens 321

Schockenhoff, Eberhard, Dient die Politik dem Glück des Menschen? Zum Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt bei Thomas von Aquin 338

Sieben S. J., Hermann-Josef, Die Schannat-Hartzheimsche Sammlung der deutschen Konzilien (1759–1790). Geschichte einer Schwer- und Spätgeburt 1

Witschen, Dieter, Konsiliatorische Ethik als spezifische Weise, normativ-ethische Fragen zu behandeln 47

Beiträge

Dreyer, Mechthild, Philosophische Methoden im lateinischen Mittelalter 397

Ilgner, Rainer, Scito te ipsum – *Ethica nostra.* Zu Herkunft und Bedeutung des Titels von Abaelards Ethik 253

Kreutzer, Karsten, Karl Rahners Kritik antiintellektualistischer Tendenzen in der deutschen Philosophie und Theologie während der nationalsozialistischen Ära 410

Schärtl, Thomas/Fritsch, Matthias J., Welchen Wahrheits- und Rationalitätsstatus haben theistische Sätze? Eine Anfrage an den wahrheitstheoretischen Entwurf Armin Kreiners 100

Sievernich S. J., Michael, Die Jesuitenmissionen in Amerika (16. bis 18. Jahrhundert). Ein Überblick über die neuere Forschung 551

Buchbesprechungen 118 271 421 568

Eingesandte Bücher 319 634

Verzeichnis der Verfasser / Herausgeber besprochener Arbeiten

A(n)driano, V. 311
Abt, I. 139
Alexander, J. S. 281
Allgaier, K. (Hg.) 590
Anagnostou, S. 285
Arnold, C. 601
Arnold, C. (Hg.) 600
Auffarth, Ch. (Hg.) 470
Aymanns, W. (Hg.) 629

Baltes, M. 120
Baumgartner, H. M. 424
Bayer, O. 303
Bedouelle, G. 603
Bendel-Maidl, L. 425
Berchtold, Ch. 591
Bernard, J. (Hg.) 470
Bernhard von Clairvaux 588
Bieler, M. (Hg.) 461
Blet, P. 597
Boeft, J. den 281
Bonk, S. 132
Bormann, F.-J. 130
Brague, R. 125
Brandt, R. (Hg.) 432
Braun, K. 475
Buddensiek, F. 121

Caesarius von Arles 585
Campenhausen, A. Frhr. v. 313
Campenhausen, A. Frhr. v. (Hg.) 314
Chelius, K.-H. 280
Christen, E. (Hg.) 614
Clarus, I. 471
Courreau, J. (Hg.) 585
Crouzel, H. 282

Desmulliez, J. 586
Dettloff, W. 425
Dideberg, D. 282
Döring, H. 426
Dorival, G. 581
Dorotheus, G. 123
Dossi, M. 441
Drewermann, E. 612
Dückers, St. 293
Duque, J. M. 301

Edwards, J. 133
Elverfeldt-Ulm, S. Frhr. v. 593
Emery jr., K. (Hg.) 282
Engelhard, D. 622

Fassetta, R. (Hg.) 588
Fehige, Ch. (Hg.) 468
Feneberg, R. 568
Fetz, R. L. 425
Förster, N. 576
Fraisse-Coué, Ch. 586
Franitza, A. 284
Franz, A. 463

Gärtner, H. A. 280, 282
Geerlings, W. (Hg.) 276
Gerosa, L. (Hg.) 629
Goez, W. 589
Greisch, J. 452
Greshake, G. 625
Großklaus, D. 431
Grote, A. E. J. 280
Grottanelli, C. 582
Gründel, J. 424
Guardini, R. 294

Haas, A. 439
Hallermann, H. (Hg.) 314
Haniel, A. 156
Haniel, A. (Hg.) 155
Heidegger, H. (Hg.) 449
Heidegger, M. 449
Herb, K. (Hg.) 432
Hermanni, F. 464
Hermanni, F. (Hg.) 462
Herzgsell, J. 609
Hildebrandt, A. (Hg.) 603
Hildt, E. 156
Hill, R. 291
Hippolyt 272
Hödl, L. 425
Höffe, O. 150
Hoffmann, A. 579
Hoping, H. 615
Horn, Ch. 124
Hüffmeier, A. (Hg.) 120

Imhof, A. (Hg.) 470

Kämper, B. 312
Kämper, B. (Hg.) 631
Kantscheider, B. 145
Kasper, W. 621
Keller, A. 424
Kirchschläger, W. 615
Kirchschläger, W. (Hg.) 614
Klöckener, M. 280
Knoepffler, N. 156, 157
Knoepffler, N. (Hg.) 155
Köhler, Th. W. 426
Köhn, J. 290
Koistinen, T. 459
Konrad, A. 471
Köpf, U. 424
Koslowski, P. 462
Koslowski, P. (Hg.) 462
Krafft, F. 285
Kreiner, A. 465
Kremer, K. 425
Kurre, S. (Hg.) 470

Labahn, M. 271
Laimbeckhoven, G. v. 593
Lakmann, M.-L. (Hg.) 120
Lauth, R. 429
Le Boulluec, A. 580
Lechner, M. 317
Leclercq, J. (Hg.) 588
Leibold, G. 425
Link, Ch. 465
Löser, W. 599
Lohr, Ch. 123
Lubac, H. de 445
Lutz-Bachmann, M. 424

Mack, E. 157
McInerny, R. 422
Madec, G. 281
Magris, A. 581
Malek, R. 593
Marré, H. (Hg.) 312, 631
Marschall, M. 294
Martens-Schöne, B. 597
Mayer, C. 282
Mayer, C. (Hg.) 280
Meggle, G. (Hg.) 468
Meiwes, R. 595
Meixner, U. 452
Meixner, U. (Hg.) 140
Mercker, H. 425
Mercker, H. (Hg.) 294
Meyer, U. (Hg.) 142
Miethke, J. 592
Mödl, L. 615
Moleski, M. X. 610
Monaci Castagno, A. 582
Montini, G. 312
Moreschini, C. 581
Mühlenberg, E. 463
Müller, A. W. 147
Müller, Ch. 282
Müller, G. L. 611, 619
Müller, K. 455
Müller, L. (Hg.) 629
Müller, M. 288
Müller, W. 139
Muratore, U. (Hg.) 443
Mutzenbecher, A. 281

Nagel, T. 570
Navarrete, U. 311
Need, St. W. 278
Nikolaus von Kues 284, 427
Norelli, E. 583
Nussbaum, M. C. 152

Ochs, A. (Hg.) 600
Olbrich, C. (Hg.) 627
Olivetti, M. 463
Origenes 580
Oster, St. 461
Otto, M. A. C. 466

Pannenberg, W. 299
Paoli-Lafaye, E. 586
Pautler, A. 576
Pawlas, A. 317
Pazzini, D. 584
Perrone, L. 584
Perrone, L. (Hg.) 580
Pesch, O. H. 424
Pietri, Ch. 586
Pietri, L. 586
Pinckaers, S. 310
Pollmann, K. 281
Pree, H. 313
Prügl, Th. 424
Puhl, St. (Hg.) 593
Putrino, G. 311

Rauchenberger, J. 306
Regenbogen, A. (Hg.) 142
Rendtorff, T. 156, 157
Ricken, F. 424
Riedel-Spangenberger, I. (Hg.) 314
Riemann, A. D. (Hg.) 284
Rizzi, M. 583
Rochais, H. (Hg.) 588
Rohls, J. 463
Rouco Varela, A. M. 629
Rousseau, J.-J. 432
Ruaro, G. 311
Rulands, P. 606

Satran, D. 584
Scharfenecker, U. (Hg.) 600
Schenk, R. 465
Schirren, T. 118
Schmidt-Leukel, P. 297, 425
Schockenhoff, E. 424
Schoeller Reisch, D. 308, 463
Scholtissek, K. 572
Schrimpf, G. 421
Schröer, Ch. 425
Schroth, U. 156
Schuegraf, O. 616
Schümmelfeder, D. 312
Schümmelfeder, D. (Hg.) 631
Schüßler, W. (Hg.) 458
Schwaetzer, H. (Hg.) 427
Schwarte, K.-H. 282
Sebott, R. (Hg.) 314
Seckler, M. 425
Simonetti, M. 582
Simonetti, M. (Hg.) 272
Simplicius 123
Solari, G. 443
Sotinel, C. 586
Spaemann, R. 478
Stammberger, R. M. W. 627
Steimer, B. 605
Stoecker, R. 158
Strätz, H.-W. 631
Stroumsa, G. G. 581

Talbot, Ch. H. (Hg.) 588
Tanasini, A. 312
Tettinger, P. J. 632
Thiel, R. 123
Thoma, C. 615
Thomas von Aquin 590
Thurner, M. 423, 425
Thurner, M. (Hg.) 423
Trapp, R. 155
Troiani, L. 582
Tück, J.-H. 615

Ulrich, F. 461
Unterburger K. 424, 438
Uríbarri Bilbao, G. 275

Verdeyen, P. (Hg.) 588
Verweyen, H. 296
Visonà, G. 583
Vogt, H. J. 276
Vorwerk, M. (Hg.) 120
Vossenkuhl, W. 426

Waldenfels, B. 472
Waldenfels, H. 464
Watzka, H. 447
Wawrykow, J. 282
Weier, R. 624
Wendel, S. 455
Werner, J. 307
Wessels, U. (Hg.) 468
Wetz, F. J. 464
Wiedebach, H. 137
Wiederkehr, D. 615
Wieland, B. 601
Wieland, B. (Hg.) 600
Willmanns, J. 157
Winnacker, E.-L. 156, 157
Winter, A. 136
Winter, J. 633
Wolf, H. 601
Wolf, H. (Hg.) 600

Zeilinger, G. 593
Zumkeller, A. 281

Verzeichnis der Mitarbeiter

Arnold, J. 580–585

Baumert, N. 568–570
Benk, A. 31–46
Berndt, R. 590–591
Beutler, J. 572–575
Bormann, F.-J. 63–99, 152–154
Brachtendorf, J. 530–550
Brieskorn, N. 150–152, 432–437

Dietrich, J. 161–184
Disse, J. 299–301
Dreyer, M. 397–409

Faber, E.-M. 238–252
Fehige, J. H. 472–478
Fritsch, M. J. 100–117

Gemeinhardt, P. 509–529
Grom, B. 317–318
Grosse, S. 185–205

Haeffner, G. 125–130, 155–158, 445–447, 449–452, 466–468
Hainthaler, T. 278–280
Hofmann, P. 303–306, 368–396, 462–466, 612–614

Ilgner, R. 253–270

Kehl, M. 621–622
Knauer, P. 155, 229–237, 296–299, 317, 616–618
Koltermann, R. 145–147
Kreutzer, K. 410–420
Krienke, M. 441–445

Lauster, J. 206–228
Löser, W. 293–294, 301–303, 614–616, 619–620, 622–624, 625–629

Ollig, H.-L. 137–139, 140–145, 447–449, 455–457

Reuter, M. 158–160
Rhode, U. 284–285, 314–317, 633
Ricken, F. 118–124, 132–133, 136–137, 422–423, 458–460, 591–592, 610–612

Sans, G. 133–136, 439–440
Schärtl, T. 100–117
Schatz, Kl. 288–293, 481–508, 589–590, 592–606
Scherb, J. L. 452–455
Schmidt, J. 321–337
Schockenhoff, E. 338–367
Scholtissek, K. 271–272
Schönfeld, A. 606–608
Schröer, C. 130–132
Schwaetzer, H. 423–426
Sebott, R. 311–314, 609–610, 629–632
Seewann, M.-I. 568–570
Sensen, O. 147–150
Sieben, H.-J. 1–30, 272–276, 280–284, 576, 579–580, 585–589
Sievernich, M. 285–288, 307–308, 551–567
Splett, J. 139–140, 284, 294–296, 306–307, 421–422, 429–431, 461–462, 468–472, 478–480
Switek, G. 310–311

Takayanagi, H. 431–432
Thurner, M. 426–429, 438–439
Tietz-Steiding, C. 308–310

Voderholzer, R. 276–278

Watzka, H. 124–125
Weiss, B. 624–625
Witschen, D. 47–62
Wucherpfennig, A. 570–572, 576–579

Die Schannat-Hartzheimsche Sammlung der deutschen Konzilien (1759–1790)

Geschichte einer Schwer- und Spätgeburt

Von Hermann-Josef Sieben S. J.

Konzilssammlungen gehören zum Grundbestand größerer theologischer Bibliotheken.[1] Die 31 Folianten der *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*[2] des Giovanni Domenico Mansi werden heute noch gelegentlich benutzt, weil sie sonst nicht gedruckte Quellentexte enthalten. Es ist sicher kein Zufall, daß diese Konzilssammlungen in der Zeit der Gegenreformation aufkamen, in der die katholische Kirche sich gegen das *Sola scriptura* der Reformatoren grundsätzlich auch auf die Tradition als Norm des Glaubens berief und damit das Bedürfnis schuf, diese Tradition in einer ihrer wichtigsten Quellen allgemein zugänglich zu machen.[3] Neben diesem praktischen Zweck, Quellentexte zur Verfügung zu stellen, die es den Theologen erlaubten, sich der konziliaren Tradition der Glaubenslehre zu vergewissern, hatten die Konzilssammlungen jedoch auch eine nicht zu übersehende symbolische Funktion. Durch ihre schiere, im wahrsten Sinne des Wortes monumentale, Präsenz veranschaulichten sie den horizontalen und vertikalen Konsens der katholischen Lehre, das einzelne Konzil den horizontalen, ihre chronologische Abfolge den vertikalen.[4]

Wiederum ist es kein Zufall, daß es nicht bei allgemeinen Sammlungen blieb, die wie die des genannten Italieners alle irgendwann und irgendwo stattgehabten Konzilien zusammentrugen, sondern sich relativ früh mehrere christliche Nationen dazu entschlossen, den vertikalen und horizontalen Konsens ihrer eigenen nationalen Kirche zu dokumentieren und vor Augen zu führen. Dies entsprach dem deutlich entfalteten Selbstbewußtsein der verschiedenen nationalen Kirchen. Es entstanden Konzilssammlungen der verschiedenen europäischen Länder. Welche Bedeutung man den Konzilssammlungen, ob allgemeinen oder nationalen, zur Zeit ihrer Entstehung gab, sagt uns – nicht ohne Stolz und sichtbaren Lokalpatriotismus – einer der Herausgeber der uns im folgenden näher interessierenden Sammlung im Anschluß an das berühmte Dictum des Vinzenz von Lerin:

---

[1] Vgl. den Überblick bei *J. Helmrath*, Konzilssammlungen, in: LThK 6 (1997) 352–355.

[2] Florenz, Venedig 1759–1798.

[3] Einzelheiten bei *H.-J. Sieben*, Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung, Paderborn 1988, 225–239.

[4] In diesem Sinn äußert sich der w.u. vorzustellende Jesuit *Hermann Scholl*: „... numquam ecclesia Christi, numquam patres in conciliis generalibus, inde a primo Solymaeo (d.h. Jerusalemer) usque ad Tridentinum sibi contradixere. Professio fidei catholicae unica est et individua ab omnibus catholicis edita, recepta Coloniae, Romae, Goae, Mexici, Hierosolymae. Quisquis vel unum ex professione articulum negat, haereticus aut schismaticus, nobis est contra ecclesiam Christi" (CG III, 238 = Concilia Germaniae, 11 Bde., hgg. von *J. F. Schannat* und *J. Hartzheim*, Köln 1759–1790, tomus III [1760] 238).

„In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique quod semper quod ab omnibus creditum est“[5]: „Woran wir als Katholiken festhalten, das sagen uns die zahlreichen Bände mit Konzilien, die wir in Köln mit unserem persönlichen Einsatz schon herausgebracht haben und mit der Hilfe Gottes zukünftig noch herausbringen werden. Aber nicht nur sie, sondern auch die hier in Köln herausgekommenen Bände von Lorenz Surius und Severin Binius[6], die in Frankreich von Merlin und den Patres Sirmond, Labbe, Cossart und Hardouin, in Italien von Coleti und Mansi, in Spanien von Garcias Loaisa, in England von Spelman und Wilkins, in Ungarn von Karl Péterffy und sonstwo von wem auch immer“[7].

Auch die deutsche Kirche kam in den Jahren 1759–1790, im Vergleich zu übrigen europäischen Nationen sehr verspätet, mit einer solchen Sammlung ihrer Konzilien heraus, um den horizontalen und vertikalen Konsens auch ihres Glaubens auf monumentale Weise – in 11 Foliobänden – vor Augen zu führen. Die Forschung hat sich bisher nicht für die Entstehungsgeschichte der *Concilia Germaniae* interessiert; unser Ziel ist im folgenden die einzelnen Phasen dieser Schwer- und Spätgeburt nachzuzeichnen.

I. Ein dringendes Desiderat wird angemeldet und seine Erfüllung in Aussicht gestellt

Der Universalgelehrte Gottfried Wilhelm von Leibniz nahm, wie die erste Abteilung seines Gesamtwerks „Allgemeiner politischer und historische Briefwechsel“ zeigt, auch an der Geschichtsforschung sehr regen Anteil. So nannte er in einem Promemoria für Kaiser Karl VI. 1712 unter den verschiedenen Aufgaben der deutschen Geschichtsforschung eine Sammlung der deutschen Konzilien.[8] Der Appell war mehr als angebracht. Andere Nationen hatten, wie wir gesehen haben, solche Sammlungen längst herausgebracht, die Spanier schon 1593[9], die Franzosen 1629[10]. Die Engländ-

[5] Commonitorium 2,3.

[6] Vgl. hierzu *H.-J. Sieben*, Zur Entstehung und Eigenart der Konziliensammlung des Severin Binius (1. Auflage, Köln 1606), in: AHC 30 (1998) 387–415.

[7] *P. Scholl*, in: CG V, 986: „Istud quod catholici teneamus, ipsa tot conciliorum loquuntur volumina, non ea solum, quae labore nostro Coloniae edidimus et adhucdum deo favente edemus, sed quae ante nos tum hic Coloniae a Laurentio Surio et Severino Binio, tum in Gallia a Merlinio, patribus Sirmondo, Labbeo, Cossartio et Harduino, in Italia a Coleto et Mansio, in Hispania a Garsia Loaisa, in Anglia a Spellmanno et Wilkinio, in Hungaria a Carolo Peterfey et aliis alibi hactenus evulgata sunt“.

[8] Vgl. *G. Scheel*, Leibniz und die deutsche Geschichtswissenschaft um 1700, in: Historische Forschung im 18. Jahrhundert. Organisation, Zielsetzung, Ergebnisse (Pariser Historische Studien; 13) Bonn 1976, 82–101, hier 99f.

[9] *Garcias de Loaisa Giron*, Collectio conciliorum Hispaniae, Madrid 1593; vgl. auch *J. Catalani*, Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et novi orbis (4 Bde., Rom 1693–1695, und 6 Bde. ebd. 1753–1755).

[10] *Jacques Sirmond*, Concilia antiqua Galliae, 3 Bde., Paris 1629. Vgl. auch Conciliorum Galliae ... collectio, Paris 1789.

der waren den Franzosen im Abstand von nur 10 Jahren gefolgt[11]. Selbst die Ungarn hatten ihre Konzilskollektion schon vorgelegt.[12]

Ob Leibnizens Promemoria einer größeren Öffentlichkeit bekannt wurde, ist ungewiß, und es muß deswegen offenbleiben, ob das Projekt des protestantischen Theologen Christoph Matthäus Pfaff[13], eine solche Sammlung herzustellen, in irgendeinem Zusammenhang mit der Eingabe von Leibniz an den Wiener Kaiserhof steht. Pfaff gilt, zusammen mit dem Göttinger Kirchenhistoriker Johann Lorenz Mosheim, als einer der glänzendsten theologischen Köpfe des 18. Jahrhunderts. Am 25. Dezember (!) 1686 in Stuttgart geboren, studierte Pfaff als frühreifes Wunderkind von 1699 bis 1704 Theologie in Tübingen und unternahm zwischen 1706 und 1716 mehrere Bildungsreisen, die ihn zunächst zu patristischen und talmudischen Studien 1706 bis 1708 in den Norden führten, und zwar nach Hamburg, Kopenhagen, England, Holland, dann als Begleiter des Würthembergischen Erbprinzen ab 1709 nach Savoyen (Turin), nochmals in die Niederlande und nach Frankreich. Als 28jähriger erlangte er 1714 eine Professur in Tübingen und begann seine Dozentur zwei Jahre später. 1721 wurde er Kanzler der Universität. Die Entwicklung seiner sittlichen Persönlichkeit vermochte jedoch nicht ganz mit seiner rasanten Karriere als Wissenschaftler Schritt zu halten. Und so ging Pfaff eigentlich in die Geschichte ein nicht aufgrund seiner zahlreichen theologischen Werke[14] und seiner theologischen Ideen – er ist ein Vertreter der sog. Übergangstheologie –, sondern wegen einer Fälschung, zu der ihn sein wissenschaftlicher Ehrgeiz getrieben hatte. Während seines Italienaufenthaltes hatte Pfaff Fragmente des Irenäus von Lyon gefälscht[15], und so ist er denn den Patrologen bis heute als Fälscher der sog. Irenäus-Fragmente bekannt. Vier Jahre vor seinem Tod 1760 kam es noch einmal zu einem Zwischenfall in seiner Laufbahn; er mußte einen Ruf nach Göttingen ausschlagen und wechselte an die weniger renommierte theologische Fakultät in Gießen.[16]

Pfaff kündigt nun das Projekt einer Sammlung der deutschen Konzilien in einem Brief[17] an die gelehrte Welt an, der aller Wahrscheinlichkeit nach

---

[11] *H. Spelman*, Concilia, decreta, leges, constitutiones in re ecclesiarum orbis Britanici, 2 Bde., London 1639–1664; vgl. auch *D. Wilkins*, Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae, 4 Bde., London 1734.

[12] *C. Péterffy*, Sacra concilia ... in regno Hungariae celebrata 1016–1734, 2 Bde., Preßburg 1741–1742.

[13] Vgl. *J. A. Wagenmann*, in: ADB 25 (1887) 587–590; *E. Preuschen*, in: RE 15 (1904) 233–237; *M. Schmidt*, in: RGG 5 (1961) 265–266; *G. Thomann*, in: BBKL 7 (1994) 408–412. – Vgl. auch die Charakterskizze bei *A. F. Stolzenburg*, Die Theologie des Jo. Franc. Buddeus und des Chr. Matth. Pfaff. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Deutschland, Berlin 1926, 42, Anm. 173.

[14] Vgl. das Werkeverzeichnis bei *Thomann*.

[15] Die Fälschung wurde mehrmals veröffentlicht, u.a. in den *Primitiae Tubingenses*, Tübingen 1718. Als Verdacht aufkam, verteidigte Pfaff die Echtheit der Fragmente ausdrücklich. Der endgültige Nachweis der Fälschung gelang A. von Harnack 1900 (TU 20,3).

[16] Unter Hinweis auf den Umstand, daß er keine versorgungsberechtigte Witwe hinterließ, hatte Pfaff versucht, sich unehrenhaft zu bereichern. Vgl. *Stolzenburg* 42, Anm. 171.

[17] Der Brief ist wiedergegeben bei *J. A. Fabricius/G. Ch. Harless*, Bibliotheca Graeca XII,

1719/1720[18] verfaßt und veröffentlicht wurde. Der Brief stellt das Projekt zunächst in groben Zügen vor, begründet dann seine Notwendigkeit, stellt eine Liste der in die Sammlung aufzunehmenden Konzilien zusammen und beschreibt das Projekt dann mehr im Detail.

Aus der Gesamtvorstellung ergibt sich, daß die geplante, *Ecclesiae Germaniae acta publica* betitelte Veröffentlichung, außer den Konzilien im strengen Wortsinn auch die die Kirche betreffenden Kapitularien und Edikte der deutschen Kaiser, die Bullen und Briefe der römischen Päpste, die Konkordate, Avisamente und Gravamina der deutschen Nation und, aus der Reformationszeit, sowohl die Beschlüsse der Reichstage als auch die Akten der Religionsgespräche und die Abkommen zwischen den einzelnen Konfessionen enthalten soll. Es versteht sich von selbst, daß nur echte Dokumente in die Sammlung aufgenommen und die Texte einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Den Dokumenten selbst wird eine Einleitung vorausgehen, eventuell notwendige Kommentare werden sie begleiten.[19]

Daß die Sammlung der deutschen Konzilien ein echtes Desiderat darstellt, ergibt sich für Pfaff aus der Tatsache, daß die übrigen christlichen Nationen schon längst über eine solche *collectio* ihrer Konzilien verfügen. Nur die deutsche Nation hat sie noch nicht zustande gebracht. In diesem Zusammenhang führt Pfaff die Namen zahlreicher Gelehrter auf, die sich in der Vergangenheit um die Ausgabe von Konzilien, zumal derjenigen der eigenen Nation, verdient gemacht haben.[20] Es ist wahr, so der Tübinger Professor, die betreffenden Dokumente sind weitgehend schon veröffentlicht, aber verstreut in den verschiedensten Publikationen; was fehlt, ist ihre Zusammenführung in eine einzige Sammlung. Er sei bei seinen Reisen im Ausland, so Pfaff weiter, immer wieder von gelehrten Männern aufgefordert worden, doch selbst eine solche Sammlung der deutschen Konzilien zu veranstalten. Bisher habe er sich wegen anderer Verpflichtungen, vor allem der Erziehung des Erbprinzen Friedrich Ludwig, dieser Aufgabe noch nicht widmen können, jetzt aber nehme er sie in Angriff. Ziel seines vorliegenden Briefes sei es, die Öffentlichkeit über sein Projekt zu informieren und die gelehrten Kol-

---

Hamburg 1809, 310–336. Nach *G. Zallwein*, Principia iuris ecclesiastici universalis et particularis Germaniae, I, Augsburg/Innsbruck 1763, 300, ist dieser Brief in Pfaffs *Veritas ecclesiae evangelicae* veröffentlicht. Dieses ursprünglich auf französisch verfaßte Werk hat mehrere Auflagen, Überarbeitungen und Übersetzungen ins Deutsche erfahren. In der Auflage Tübingen 1719 (La vérité de la religion protestante) ist der fragliche Brief jedenfalls nicht veröffentlicht.

[18] Der Brief dürfte 1719/1720 abgefaßt worden sein; denn *Pfaff*, Fabricius/Harless, 311, weist darauf hin, daß er seit zwei Jahren als akademischer Lehrer in Tübingen tätig ist. Er trat seine Professur dort im Jahre 1716 an. Zu dieser Datierung paßt, wenn es ebd. 331, heißt, seine 1718 veröffentlichte Schrift *De actis scriptisque publicis eccles. Wirtenberg.* sei *nuper* bzw. *nuperrime* erschienen.

[19] *Fabricius/Harless*, 310.

[20] Er nennt unter anderen William Beverigde, Christoph Justel, Leo Allatius, Clemens Galanus, Ferdinando Ughelli, Carlo Borromeo, Pierre Pithou, Pasquier Quesnell, Emanuel Schelstrate, Ellies du Pin, José Saenz d'Aguirre, Jacques Sirmond, Jacques de la Lande, Etienne Baluze, Edmond Martène.

legen zu kritischer Stellungnahme einzuladen. Ergänzungen und Verbesserungsvorschläge möge man ihm doch bitte brieflich zukommen lassen.[21]

Der Brief enthält, zweitens, eine Liste von etwa 490 Konzilien bzw. analogen Veranstaltungen.[22] Sie beginnt mit dem umstrittenen Konzil von Köln aus dem Jahre 345[23] und endet mit einem Edikt Karls VI. aus dem Jahre 1715 gegen Ungerechtigkeiten, die sich die verschiedenen Konfessionen gegenseitig zufügen. Zu jedem Konzil auf der Liste ist der Fundort verzeichnet, wo die entsprechenden Quellentexte zu finden sind. Es handelt sich ausschließlich um gedruckte Vorlagen. Pfaff hat seine Liste der deutschen Konzilien sowohl aus katholischen als auch aus protestantischen Publikationen zusammengestellt. Besonders häufig genannte katholische Quellensammlungen sind die Annalen des Baronius, die Konzilssammlung des französischen Jesuiten Hardouin, die Kirchengeschichte des französischen Gallikaners Noël Alexander und die Sammlung der französischen Konzilien von Jacques Sirmond SJ. Die *amplissima collectio* von Mansi fehlt natürlich noch, denn der erste Band der ersten Serie erscheint erst 1748. Der Tübinger Theologe hat außer den genannten Sammlungen zahlreiche weitere katholische Quellenveröffentlichungen auf deutsche Konzilien hin durchgesehen.[24] Unter den protestantischen Quelleneditoren, die Pfaff auf deutsche Konzilien hin durchmustert hat, wurde er besonders häufig fündig bei dem bekannten Publizisten und Polyhistor Melchior Goldast[25] und dem Rechtshistoriker und Herausgeber des „Teutschen Reichsarchivs" Johann Christian Lünig[26], der im Rahmen seiner Gesamtedition des deutschen öffentlichen Rechts auch einen „Kurtze(n) Entwurf derer in Teutschland von Anfang des Christentums gehaltenen general- provincial- und particular-Concilien" herausgebracht hatte[27]. Pfaff hat außer den genannten zahlreiche weitere Publikationen auf Konzilstexte hin ausgewertet.[28]

---

[21] Vgl. *Fabricius/Harless*, 310–311.

[22] Ebd. 311–333. – Eine Liste der deutschen Konzilien ab dem 8. Jahrhundert hatte auch schon *Jean Doujat* (Doviat) im 2. Buch, Kap. XVIII seiner *Praenotionum canonicarum libri quinque*, Paris 1687 u. ö. zusammengestellt.

[23] Vgl. hierzu zuletzt *H. C. Brennecke*, Synodum congregavit contra Euphratam nefandissimum episcopum. Zur angeblichen Kölner Synode gegen Euphrates, in: ZKG 90 (1979) 176–200. – *F. W. Rettberg*, Kirchengeschichte Deutschlands, I, Göttingen 1846, 135, Anm. 40, gibt einen Überblick über die Geschichte der Kontroversen über die Echtheit der Akten des Konzils.

[24] Z. B. die von Jean-Luc d'Achéry, Etienne Baluze, Jean Cabassut, Heinrich Canisius, Laerzio Cherubini, Gabriel Cossart, Ortwin Gratius, Jakob Gretser, Lukas Holste, Philippe Labbe, Peter Lambeck (Lambeccius), Christian Lupus, Jean Mabillon, Louis Maimbourg, Edmond Martène, Antoine Pagi, Dionysius Peteau, Johannes Pistorius, Pierre Pithou, Nikolaus Schaten SJ, Nikolaus Serarius SJ, Johann Trithemius usw.

[25] Vgl. *O. Vasella*, in: NDB 6 (1964) 601 f.

[26] Vgl. *B. Roech*, in: NDB 15 (1987) 468–469. Lünig ist einer der bedeutendsten Kompilatoren des *Jus Publicum Germanicum*. 1710–1722 brachte er auf der Basis zahlreicher Bibliotheksreisen das „Teutsche Reichsarchiv" in 24 Bdn. heraus. Die heute noch in Bearbeitung befindliche Ausgabe der Deutschen Reichstagsakten stellt die unmittelbare Fortsetzung von Lünigs Sammlung dar.

[27] Spicilegium ecclesiasticum, I, Leipzig 1716, 822 ff.

[28] Zu nennen sind Gelehrte wie Johann Franz Coing, Hermann Conring, Marquard Freher, Friedrich Hortleder, Johann Peter von Ludewig, Polykarp Lyser (Leyser), Gottfried Wilhelm

Weiter enthält der Brief eine mehr ins Detail gehende Beschreibung der geplanten Sammlung.[29] Da grundsätzlich außer den Konzilien, wie oben erwähnt, auch Religionsgespräche usw. miterfaßt werden sollen, andererseits das Gesamtwerk auf nur wenige Bände[30] geplant ist, werden Zusammenfassungen längerer Texte nicht zu vermeiden sein. Da die Sammlung auch für der deutschen Sprache nicht Mächtige gedacht ist, werden deutsche Texte auch auf Lateinisch wiedergegeben werden müssen. Selbstverständlich wird das Werk von äußerster Objektivität geprägt sein und jede Parteilichkeit vermeiden. Das Ziel besteht zwar grundsätzlich in der Sammlung schon sonstwo gedruckter Dokumente, aufgenommen werden jedoch auch *Inedita*, falls solche von Kollegen dem Autor zugesandt werden. Den einzelnen Dokumenten wird sowohl der Aufweis ihrer Echtheit als auch eine Überlieferungsgeschichte beigegeben sein. Wo es sich als notwendig erweist, werden die Texte mit einem Kommentar versehen werden. Dabei wird auch auf verschiedene, bisweilen kontroverse Rechtsfragen einzugehen sein. Im übrigen werden nicht alle in der Liste aufgeführten Konzilien in die Sammlung Eingang finden, sondern nur diejenigen, die von den konsultierten Fachleuten empfohlen werden. Auf die vorliegende Liste wurden möglichst viele Konzilien gesetzt, um dem Vorwurf zuvorzukommen, diese oder jene Versammlung sei vergessen worden. Es ist andererseits nämlich zuzugeben, daß das eine oder andere deutsche Konzil so unbedeutend war, daß sein Druck reine Papierverschwendung wäre. Was die auf der Liste angegebenen Religionsgespräche angeht, so wird man sie kaum fortlassen können. Jedoch auch hier ist auf den Rat der Sachverständigen zu hören. Eine Reihe privater Religionsgespräche werden nicht in die Sammlung aufgenommen, da ihre anderweitige Veröffentlichung in Aussicht gestellt ist. Aufgeführt sind auf der Liste auch eine Reihe nicht-deutscher, vor allem römischer Konzilien, wenn auf ihnen für die deutsche Kirche wichtige Gegenstände behandelt wurden.

Mit dem Konzilsprojekt selbst verfolgt Pfaff im übrigen ein weiter gestecktes Ziel, nämlich die Abfassung einer „pragmatischen Geschichte" der deutschen Kirche[31]. Dazu aber stellt die Ausgabe der deutschen Konzilien eine notwendige Voraussetzung dar. Denn sie ist nur möglich auf der Basis ihrer *Acta publica*, wie das für den Bereich der deutschen Geschichte die neueren Geschichtswerke von Burkard Gotthelf Struve (1671–1738)[32] und Jakob Karl Spener (1684–1730)[33] gezeigt haben.

Leibniz, Heinrich Meibom, Johann Schilter, Johann Andreas Schmid, Friedrich Spanheim, Burkard Gotthelf Struve usw.

[29] Vgl. *Fabricius/Harless*, 334–336.

[30] Ebd. 334: Totumque opus paucis in forma maiore voluminibus const(abit).

[31] Der pragmatischen Geschichtsschreibung geht es über die bloße Beschreibung der Ereignisse hinaus um die Erforschung ihrer Ursachen und Wirkungen; sie trägt damit zur Verwissenschaftlichung der Geschichtsschreibung bei. Vertreter einer pragmatischen Geschichtsschreibung sind u.a. Thukydides und Montesquieu.

[32] Vgl. *E. L. Eisenhart*, in: ADB 36 (1893) 671–676. Struve ist ein Vertreter der Halleschen Schule, für die die Geschichtswissenschaft die Grundlage des öffentlichen Rechts darstellt.

[33] Vgl. *E. Landsberg*, in: ADB 35 (1893) 101f.

Pfaffs Brief schließt mit dem dringenden Appell an die Fachwelt, ihn bei der Sammlung dieser für eine umfassende, unparteiische Geschichte der deutschen Kirche notwendigen *Acta publica* nicht im Stich zu lassen und ihm mit Rat und Tat beizustehen. Man möge ihm bitte brieflich mitteilen, welche einschlägigen Texte er unter den päpstlichen und kaiserlichen Dokumenten übersehen habe, ferner möge man diejenigen Quellentexte auf der Liste anstreichen, die man problemlos weglassen könne. Noch nicht veröffentlichte Konzilsakten, Religionsgespräche, Urkunden und Briefe mögen man ihm zu zuschicken. Überhaupt interessiere ihn die Meinung der Fachkollegen zur Anlage und Methode der von ihm geplanten Sammlung. Hat diese dann einmal den Beifall der gelehrten Welt gefunden, könne man dann zu einem weiteren Projekt schreiten, gewissermaßen einem Anhang zur Sammlung der Konzilien.[34] Der Schlußsatz des Briefes zeigt dann, wie sehr die Sammlung der deutschen Konzilien in den Augen Pfaffs nicht nur ein wissenschaftliches Desiderat darstellt, sondern auch eine Sache der nationalen Ehre ist. An äußerer Ausstattung dürften die Bände der deutschen Konzilien, so der Tübinger Theologe, nicht hinter denen der Belgier, Engländer und Franzosen zurückstehen; denn mehr ihretwegen als wegen der Deutschen habe er das ganze Werk in Angriff genommen.

Was an Gründen zusammenkam, daß aus Pfaffs etwas vollmundig angekündigtem Projekt schließlich doch nichts wurde, wissen wir im einzelnen nicht. Überblickt man die eindrucksvoll lange Liste seiner Werke, so ist zu vermuten, daß ihn immer wieder andere Arbeiten von der geplanten Sammlung der Konzilien abhielten. Möglicherweise ist auch die Resonanz aus der Fachwelt auf seinen Brief nicht so ausgefallen, wie er sie erwartet hatte. Vielleicht hat man ihn auch darauf hingewiesen, daß das ganze Unternehmen sich wissenschaftlich nur lohne, wenn man außer den gedruckten auch die nur handschriftlich überlieferten Quellen miteinbezieht. Die aber müssen erst in den Archiven und Bibliotheken aufgefunden und abgeschrieben werden. Dazu hätte sich der vielbeschäftigte Tübinger Professor freilich nicht in der Lage gesehen. Was immer mitverantwortlich gewesen sein mochte, der entscheidende Grund für das Scheitern des Projekts war schließlich, daß Pfaff für sein kostspieliges Vorhaben keinen Verleger gefunden hat.[35]

---

[34] In dieser weiteren Publikation sollten alte Meßbücher, Symbola, Litaneien mit ihren verschiedenen Varianten und Interpolationen, Kirchenlieder, Statuten der einzelnen Diözesen, herausgegeben werden, zusammen mit den Schriften von Autoren, die über die genannten Gegenstände geschrieben haben, also Werke wie die von Rabanus Maurus oder Walafried Strabo usw. Beschränkt bleiben dürfe die Sammlung freilich nicht auf die Texte der alten katholischen Zeit, hinzukommen müßten auch die verschiedenen protestantischen Bekenntnisse nebst den zahlreichen Religionsgesprächen der protestantischen Theologen.

[35] Vgl. *Fabricius/Harless*, 310, Anm.z.

II. Das Projekt wird in verbesserter Gestalt in Angriff genommen und kommt nur schleppend voran

Auch auf katholischer Seite entsteht etwa um die gleiche Zeit der Plan, das große Werk einer Herausgabe der deutschen Konzilien in Angriff zu nehmen. Der die Idee dazu hat, ist ein Mann vom Fach, ein Historiker, und zwar von der neuen Generation von Geschichtsforschern[36], die nach dem Beispiel von Dom Mabillon[37] Geschichte nicht mehr in erster Linie auf der Basis von Chroniken und Genealogien betreiben, sondern Urkunden als sicherste Zeugnisse der Vergangenheit sehen und deswegen das Auffinden und Veröffentlichen solcher Urkunden oder *diplomata* als vordringlichste Aufgabe des Historikers betrachten.

Johann Friedrich Schannat, geboren am 23. Juli 1683,[38] war auf Umwegen zur Geschichtswissenschaft gelangt. Der Sohn eines Luxemburger Arztes hatte zunächst in Löwen Jura studiert und dieses Studium 1705 mit dem Lizentiat abgeschlossen. 1707 hatte ihm der Kölner Kurfürst Joseph Klemens in seiner Eigenschaft als Fürstbischof von Lüttich eine Lütticher Kanonikatspräbende übertragen, 1708 hatte er die Subdiakonatsweihe empfangen, allem Anschein nach aber keine weiteren Weihen. Schannat sah jedoch seinen Beruf weder in der Juristerei noch in einer normalen kirchlichen Karriere. Eine kleine historische 1707 anonym veröffentliche Arbeit über Peter Ernst von Mansfeld[39], den Wohltäter seiner Heimatstadt, hatte ihn seine eigentliche Berufung entdecken lassen, die des Historikers, der er dann, nach einem kleinen weiteren Umweg über die Archäologie, bis zum Ende seines Lebens mit äußerstem Fleiß[40] und mit großem Erfolg gedient hat.

Spätestens 1721 hat Schannat den Entschluß gefaßt, die deutschen Konzilien zu sammeln und herauszugeben. Für dieses Datum haben wir einen Beleg aus seiner Korrespondenz.[41] Er befand sich zu diesem Zeitpunkt im Kloster Melk bei seinem Freund und Lehrer Dom Bernhard Pez (1683–

---

[36] Zu ihnen gehören in Deutschland Männer wie Gottfried Wilhelm Leibniz, Johann Peter von Ludewig, Johann Georg von Eckart, Johann Burkard Mencke, die Brüder Bernhard und Hieronymus Pez, Valentin Guden. – Zur Geschichtsschreibung dieser Zeit vgl. *E. Fueter*, Geschichte der neueren Historiographie, München 1936, 307–414.

[37] Zu Mabillons Methode der Geschichtsforschung vgl. *Ph. Denis*, Dom Mabillon et sa méthode historique, in: Revue Mabillon 6 (1910) 1–64; *Fueter* 312f.

[38] Vgl. *L. Halkin*, in: BNB 21 (1911–1913) 588–598; *W. Engel*, in: Archivalische Zeitschrift 44 (1936) 24–103. Vgl. auch den *Éloge historique*, den Antoine de la Barre de Beaumarchais Schannats *Histoire abrégée de la maison Palatine* (Frankfurt 1740) vorangestellt hat (19 Seiten, nach den Einleitungen). Der zum Kalvinismus konvertierte ehemalige Kanoniker von St. Viktor zeichnet ein sehr sympathisches Bild von Schannat.

[39] Histoire du compte de Mansfeld, seigneur de Heldrungen, Luxemburg 1707.

[40] Vgl. aus einem Brief vom 27. Februar 1722, zitiert bei *Engel*, Anm. 214: „Ich stehe regelmäßig früh um 5 Uhr auf und trinke Tee; dann arbeite ich bis 9 Uhr; um diese Zeit besuche ich das Hochamt und bete dabei mein Brevier; hierauf kehre ich zu meiner Arbeit zurück, welche ich ohne Unterbrechung bis 7 Uhr abends fortsetze; mittags wünsche ich nichts als einige Tassen Kaffee mit einem weißen Brote, was man mir Schlag 12 Uhr bringt".

[41] Vgl. *Engel*, 40, mit Anm. 87.

1735).[42] Gedanken in diese Richtung könnten ihm jedoch durchaus schon vorher gekommen sein. Zum Beispiel schon um 1714, als er die Klosterbibliotheken von Lüttich und deren Handschriftenbestände mit Bienenfleiß durchmusterte und in der Abtei St. Jakob ein Diarium über das Konzil von Konstanz[43], in der Bibliothek von St. Lorenz Niederschriften über die 4. bis 20. Sitzung des Konzils von Pisa, außerdem ein umfangreiches Zeugenprotokoll über etwa 38 Artikel fand[44]. Eine Anregung zu seinem Plan der Herausgabe der deutschen Konzilien könnte er im selben Jahr 1714 gelegentlich eines mehrwöchigen Aufenthaltes in Paris erhalten haben, den ihm sein Gönner und Freund, der Lütticher Freiherr Guillaume-Pascal de Crassier (1662–1751)[45], ein passionierter Sammler und Kenner von Altertümern und Büchern, vermittelt hatte. Schannat traf in Paris nicht nur mit dem greisen Baluze und den großen Gelehrten aus der Kongregation des hl. Maurus, mit Martène, Monfaucon, Martianay usw., zusammen – mit Dom Edmond Martène wird er bis zu seinem Lebensende in freundschaftlichem und wissenschaftlichem Briefaustausch[46] stehen –, sondern auch mit dem Jesuiten Jean Hardouin, der im folgenden Jahr (1715) mit der Veröffentlichung seiner großen 12bändigen *Conciliorum collectio regia maxima* beginnen sollte. Es ist durchaus vorstellbar, daß in der Begegnung mit diesem großen Spezialisten für Konzilseditionen das Fehlen einer Sammlung der deutschen Konzilien angesprochen wurde und daß der junge deutsche Forscher auf die Idee kam, eine solche Kollektion in Angriff zu nehmen. Bestärkt haben mag Schannat dann in seinem Entschluß, die deutschen Konzilien herauszugeben, sein Freund und späterer bitterer Feind, der Historiker und Germanist Johann Georg von Eckart (Eccard)[47], auch er einer der großen Männer der

[42] Vgl. *Halkin*, 591.

[43] Vgl. *Engel*, 34, mit Anm. 56.

[44] Vgl. *Engel*, 35.

[45] Vgl. *H. Helbig*, in: BNB 4 (1873) 487–490.

[46] Vgl. *L. Halkin*, Correspondance de J. F. Schannat avec G. de Crassier et Dom E. Martène, in: Bulletin de la Société d'art et d'histoire du diocèse de Liège 14 (1898) 1–159 (auch separat Brüssel 1903).

[47] Vgl. *Wegele*, in: ADB 5 (1877) 627–631; *R. Brill*, in: NDB 4 (1959) 270f.; *H. Jaumann*, in: Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache, III, München 1989, 163–164. – Im Dezember 1723 floh Eckart aus Hannover über Corvey nach Köln, wo er bei den Jesuiten zum Katholizismus konvertierte. Das Glaubensbekenntnis legte er in die Hände von P. Stephan Brenner ab, der in Hildesheim Missionar gewesen war. Nicht auszuschließen ist, daß Eckart schon vor seiner Konversion Kontakt mit diesem oder anderen Jesuiten hatte. Ob gekränkter Ehrgeiz oder Schulden oder persönliche Überzeugung das Hauptmotiv für die Konversion waren, wurde nie eindeutig geklärt. Eckart wurde nach seiner Flucht und Konversion Historiograph und Bibliothekar des Würzburger Bischofs Franz Christoph von Hutten. Die Freundschaft mit Schannat zerbrach, nachdem dieser in seinen historischen Arbeiten über Fulda Besitzansprüche des Fuldaer Hochstifts gegenüber Würzburg angemeldet hatte. Eckart veröffentlichte 1727 seine *Animadversiones historicae et criticae in Jo. Friderici Schannati Dioecesim et hierarchiam Fuldensem.* Schannat antwortete 1728 mit seinen *Vindiciae*. Einzelheiten über den gelehrten Streit zwischen den beiden verfeindeten Historiographen bei *Engel*, 81–89. – Über die Eckart nach seiner Konversion gemachten Angebote berichtet sein in Schannats *Histoire de la maison Palatine* (vgl. Anm. 38) abgedruckter Brief vom 10. Mai 1724 an Schannat.

historischen Zunft dieser Jahrzehnte[48]. Eckart war, bevor er selbst 1716 königlicher Historiograph und bald auch Bibliothekar in Hannover wurde, enger Mitarbeiter von Leibniz und deswegen wohl im Bilde von dessen Forderung, doch endlich eine Sammlung der deutschen Konzilien herauszubringen. Bevor sich Schannat und Eckart am 24. Juni 1722 zum ersten Mal persönlich in Hannover[49] begegneten, standen sie schon miteinander in Briefverkehr. Eckart hatte die große Begabung Schannats erkannt und versucht, ihn für seine eigenen Projekte zu gewinnen und einzuspannen. Es ist durchaus denkbar, daß Eckart bei dem genannten persönlichen Treffen in Hannover das Leibnizsche Konzilsprojekt zur Sprache brachte. Von Hannover aus machte Schannat übrigens einen Abstecher nach Wolfenbüttel und fand bei der Durchsicht dortiger Handschriften die Akten von zwei Konzilien in Trier und Bamberg, die er bisher noch nicht kannte.[50]

Was die nähere Anlage dieser Sammlung angeht, so war Schannat von Anfang an aufgrund seiner Vorstellung von historischer Forschung klar, daß sie sich nicht auf die in Drucken schon veröffentlichten Quellentexte beschränken konnte, sondern unbedingt die noch unbekannten und in Archiven schlummernden Dokumente miteinschließen mußte. In diesem entscheidenden Punkt wich seine Vorstellung von einer solchen Sammlung der Konzilien also von derjenigen Pfaffs deutlich ab.

Aber nicht nur diese neue Zielsetzung, die langjährige Handschriftenforschungen nötig machte, ist schließlich dafür verantwortlich, daß Schannat sein Œuvre auch zwei Jahrzehnte nach der Aufstellung des Projekts immer noch nicht fertiggestellt haben würde. Der Hauptgrund für die Verzögerung war ein anderer. In seinen frühen Jahren hatte Schannat wahrscheinlich durch Bücherkäufe und kostspielige Bibliotheksreisen solche Schulden auf sich geladen, daß er schließlich vor seinen Gläubigern die Flucht ergreifen, seinen damaligen Wohnort Lüttich verlassen und praktisch sein Leben lang, um seine Schulden zu tilgen, seine Wissenschaft im Dienst fremder Herren betreiben mußte.

Vor der Wissenschaft im Dienst fremder Herren standen zunächst einige Monate Lehrzeit bei seinem Freund Bernhard Pez[51] im österreichischen Kloster Melk. Der Benediktiner war gerade dabei, seinen berühmten *Thesaurus anecdotorum novissimus* mit den wertvollsten Entdeckungen seiner Bibliotheksreisen durch mehr als 50 oberdeutsche Klöster zu veröffentlichen. Was Schannat außer Kost und Logis in Melk fand, war vor allem eine exzellente Einführung in die Methoden geschichtlicher Quellenforschung

[48] Nach *Brill*, 271, ist Eckart einer „der ersten Deutschen, der aus dem reichen Wissen schöpfend mit quellenkritischen Methoden im Sinne der Mauriner und großem Scharfsinn seine Werke geschrieben hat". Sein Hauptwerk sind die *Commentarii de rebus Franciae Orientalis et Episcopatus Wirceburgensis*, 2 Bde., Würzburg 1729.

[49] Vgl. *Engel*, 58.

[50] Vgl. ebd. 58f.

[51] Zu Bernhard Pez vgl. *L. Hammermayer*, Zum ‚Deutschen Maurinismus' im frühen 18. Jahrhundert, in: ZBLG 40 (1977) 391–409, 422–434.

ganz im Sinne der großen Franzosen. Im übrigen hatte Schannat die Reise von Lüttich zum Kloster Melk über Frankfurt, Würzburg, Nürnberg, Regensburg, München, Passau und Wien genutzt, um in den betreffenden Städten nach Handschriften zu suchen und Kontakt mit den ortsansässigen Zunftgenossen zu knüpfen. Obwohl Kloster Melk Schannat nachgerade ideale Arbeitsbedingungen bot, drängte es ihn doch wieder nach Deutschland zurück. Wahrscheinlich durch Vermittlung von Dom Pez trat er 1721 in den Dienst des hessischen Historiographen Johann Hermann Schmincke[52] und durchkämmte im Hinblick auf dessen geplante Gesamtgeschichte Hessens zahlreiche Bibliotheken der Region, u.a. in Würzburg, Aschaffenburg, Mainz und Frankfurt. Als Schannat schließlich im Februar 1722 auf Vorschlag seines Freundes Bernhard Pez die Stelle eines Hofhistoriographen des Fürstabtes von Fulda, Constantin von Buttlar, erhielt[53], wurde er zwar von seinen unmittelbarsten wirtschaftlichen Sorgen befreit; die mit dieser Stellung verbundenen Aufgaben, nämlich die Erstellung verschiedener Geschichtswerke über das Hochstift Fulda[54], nahmen ihn jedoch derart in Beschlag, daß er an seiner Konzilssammlung nur nebenher und gelegentlich weiterarbeiten konnte. Wie sehr ihm diese Konzilssammlung jedoch nach wie vor am Herzen lag, gab er gelegentlich einer Vorbesprechung zu seiner Einstellung in Fulda ausdrücklich zu Protokoll. Er habe sich vorgenommen, heißt es da, „alle die concilia Germaniae und synodos provinciales zu colligiren und zu ediren“[55]. Tatsächlich gelingt es ihm, in seinen Fuldaer Jahren seine *Collectio conciliorum* voranzubringen. Gelegentlich berichtet er darüber in seiner Korrespondenz mit Dom Martène, so im Sommer 1724, daß er gerade die bisher für verloren gehaltenen Akten mehrerer Provinzialkonzilien des 13. Jahrhunderts in vollständiger Fassung gefunden habe.[56] Von Martène erfährt er auch, daß Abbé Louis de Targny, Professor an der Sorbonne, seit 15 Jahren an einer Neuausgabe der frän-

[52] Vgl. *G. Winter*, in: ADB 32 (1891) 34–36.

[53] Einzelheiten zusammen mit dem betreffenden Briefwechsel bei *A. Ruppel*, Johann Friedrich Schannats Berufung zum Fuldischen Geschichtsschreiber, in: Aus Fuldas Geistesleben. FS zum 150jährigen Jubiläum der Landesbibliothek Fulda, hgg. von *J. Theele*, Fulda 1928, 40–52.

[54] Corpus traditionum Fuldensium ordine chronologico digestum complectens omnes et singulas imperatorum, regum, principum, comitum aliorumque fidelium pias donationes in ecclesiam Fuldensem ..., Leipzig 1724; Dioecesis Fuldensis cum annexa sua hierarchia, qua continentur praeter parochiales ecclesias LX cum filialibus XCIIII nec non oratoriis quam plurimis collegiatae ecclesiae ... ecclesiae Fuldensi immediate ac pleno iure subiecta, Frankfurt 1727; Historia Fuldensis in tres partes divisa, quarum prior monasterii Fuldensis originem, incrementa, fata ... complectitur, altera in abbatum Fuldensium iura ... inquirit, tertia res ab iisdem abbatibus gestas fuse exponit ... accedit integer codex probationum plurimis monumentis ..., ebd. 1729. – Ein Jahr vor der ersten Veröffentlichung über die Fuldaer Geschichte hatte Schannat eine umfangreiche Quellensammlung zur deutschen Geschichte und Kirchengeschichte herausgegeben: Vindemiae literariae, hoc est veterum ad Germaniam sacram praecipue spectantium collectio prima, Fulda und Leipzig 1723; vgl. hierzu *W. Goetze*, Aus der Frühzeit der methodischen Erforschung deutscher Geschichtsquellen. Johann Friedrich Schannat und seine *Vindemiae litterariae*, Würzburg 1939.

[55] Vgl. *Engel*, 51.

[56] Vgl. ebd. 76.

kisch-gallischen Konzilien arbeitet.[57] Schannats Versuch, mit dem genannten Forscher in Kontakt zu kommen, um die Forschungsprojekte zu koordinieren, ließ sich jedoch nicht verwirklichen.[58] Im Sommer 1726 nutzte Schannat eine Reise nach Brabant, um Probleme seiner Konzilsausgabe mit einem bisher noch nicht in Erscheinung getretenen Förderer, dem Erzbischof von Mecheln, Thomas Philipp von Elsaß, Graf von Boussu[59], zu besprechen. Welche Bedeutung diese Konzilsausgabe in seinen Augen inzwischen angenommen hat, läßt sich der nach der Brabanter Reise gemachten Bemerkung entnehmen, sie sei „un ouvrage bien plus important" als alle seine sonstigen wissenschaftlichen Arbeiten.[60]

Nach Abschluß seiner diversen Publikationen für den Fuldaer Fürstabt (1729) hoffte Schannat zunächst, sich jetzt seiner eigentlichen Lebensaufgabe, der Konzilssammlung, widmen zu können und erwog zu diesem Zweck eine Reise nach Paris, um seine Konzilssammlung dort durch Archiv- und Bibliotheksstudien zu vermehren. Ermunterung, die Arbeit an der Konzilssammlung fortzusetzen, erhielt Schannat weiterhin vom Erzbischof von Mecheln, Kardinal de Boussu, der ihm eine ausreichende Pfründe zur Vollendung der Konzilsausgabe in Aussicht stellte. Leider wurde daraus jedoch genauso wenig wie aus einer Romreise, zu der ihn der genannte Prälat eingeladen hatte, als er sich nach dem Tod Benedikts XIII. zur Papstwahl in die ewige Stadt begeben mußte.[61] Der Kardinal versprach ihm jedoch, beim neuen Papst zu intervenieren, um von ihm ein festes Jahresgehalt zur Fertigstellung der Konzilssammlung zu erhalten.

Schannat wußte offensichtlich von dem oben erwähnten Pfaffschen Projekt einer Ausgabe der Konzilien. Wohl, um Genaueres über den Stand der Arbeiten zu erkunden, besuchte er im Sommer 1730 den berühmten protestantischen Theologen in Tübingen. Entweder erfuhr er dort, daß dieser das Projekt schon längst ad acta gelegt hatte, oder es gelang ihm, den Professor dazu zu bringen, zu seinen Gunsten darauf zu verzichten.[62]

Schannat war nach Beendigung seiner Veröffentlichungen für den Fürstabt von Fulda gezwungen, sich nach einem neuen Brotherrn umzusehen, den er dann auch 1729 in Bischof Franz Ludwig von Worms und 1732 in dessen Nachfolger Franz Georg von Schönborn fand. Auch hier lautete die Auftragsarbeit Erstellung einer Geschichte der Diözese. Sie erschien

---

[57] Nach *F. Hurter*, Nomenclator litterarius II, Innsbruck 1893, sammelte der 1737 verstorbene Targny die *Acta cleri Gallicani.*

[58] Vgl. *Engel*, 76f.

[59] De Boussu (+1757) hatte die Humaniora in Brüssel, die Philosophie in Köln studiert, war 1698 ins Germanikum eingetreten, wurde zunächst Dompropst in Gent, 1716 Erzbischof von Mecheln und 1719 Kardinal. Er war ein entschiedener Gegner der Jansenisten und ein eifriger Verfechter der Bulle *Unigenitus*; vgl. *A. Steinhuber*, Geschichte des Kollegium Germanikum Hungarikum in Rom, Freiburg 1906, I, 423.

[60] Vgl. *Engel*, 80.

[61] Vgl. ebd. 90f.

[62] Vgl. ebd. 91.

1733.[63] Wieder hatte Schannat nur nebenher an seiner Konzilssammlung weiterarbeiten können. Inzwischen hatte er seinem Gönner Erzbischof Thomas Philipp von Mecheln versprochen, sich nach Abschluß der Wormser Diözesangeschichte ganz dem großen Werk der Konzilssammlung zu widmen. Er muß zu diesem Zeitpunkt seine Sammlung für nahezu fertiggestellt gehalten haben, denn er fragt 1733 bei Nicolas Coleti[64] in Venedig an, ob seine Sammlung der deutschen Konzilien als Supplementband zu dessen großer Konzilienreihe erscheinen könne, und ist im übrigen zuversichtlich, auch in Deutschland einen interessierten Verleger finden zu können[65].

Nach Fertigstellung seiner Wormser Diözesangeschichte (1733) wechselt Schannat noch einmal seinen Brotherrn. Er tritt jetzt in den Dienst des neuen Erzbischofs von Prag, Johann Moritz Gustav Graf von Manderscheid-Blankenheim[66]. Dieser unter dem Einfluß der Aufklärung stehende Kirchenfürst war geistigen Dingen gegenüber sehr aufgeschlossen und vor allem an der Geschichte interessiert. Er wünschte von Schannat eine Genealogie des Hauses Manderscheid. Aus diesem Auftrag wurde dann das zu Lebzeiten Schannats nicht mehr erschienene große mehrbändige Werk *Eiflia illustrata*, die erste auf Quellenstudien beruhende Untersuchung zur Geographie und Geschichte der Eifel.[67] Es gelang Schannat, seinen neuen Brotherrn speziell auch für seine Konzilssammlung zu interessieren. Es wurde vereinbart, daß diese dem Erzbischof gewidmet werden und der im Gegenzug Schannat ein Gehalt von 500 Talern jährlich „zur Vermehrung und Ausarbeitung" der Sammlung zahlen solle.[68] Manderscheid finanzierte Schannat im übrigen auch seinen Jugendtraum, eine Reise nach Rom. Während der zwei Jahre seines Aufenthaltes dort (März 1736 bis Februar 1738) gelang es Schannat, vor allem auch seine Konzilssammlung zu vermehren. Wieviele bisher unbekannte Handschriften er dort fand, läßt sich den ab 1759 erscheinenden Bänden der deutschen Konzilien entnehmen.[69]

Aus Rom zurückgekehrt, werden Schannat verlockende Angebote gemacht. Vom Reichshofratspräsidenten Graf Johann Wilhelm von Wurmbrand (1670–1750)[70] wird ihm in Wien die Stelle eines kaiserlichen Hof-

---

[63] Historia episcopatus Wormatensis, pontificum Romanorum bullis, regum, imperatorum diplomatibus, episcoporum ac principum chartis, aliisque pluribus documentis authenticis asserta ac illustrata, Frankfurt 1733. Bd. I enthält die Geschichte selbst, Bd. II 340 Dokumente auf 320 Seiten.

[64] Der 23. und letzte Bd. von dessen *Sacrosancta concilia* war 1733 erschienen.

[65] Vgl. *Engel*, 95.

[66] Vgl. *P. Neu*, Johann Graf v. M.-Blankenheim, in: NDB 16 (1990) 15–16; *K. A. Huber*, in: Die Bischöfe des heiligen römischen Reiches, hgg. von *E. Gatz*, Berlin 1990, 293–294.

[67] Das lateinische Original ist bis heute unediert. Eine Teilübersetzung gab *G. Bärsch* heraus: Eiflia illustrata oder geographische und historische Beschreibung der Eifel von Johann Friedrich Schannat, 3 Bde., Köln [u. a.] 1824–1855 (ND Osnabrück 1966). Zur Werkgeschichte vgl. *H. Neu*, Zur Geschichte der Eiflia illustrata, in: Rheinische Vierteljahresblätter 1 (1931) 404–414.

[68] Vgl. *Engel*, 97.

[69] 23 Handschriften; vgl. w.u.

[70] Vgl. *V. Zwiedinek*, in: ADB 44 (1898) 335–338.

historiographen angeboten. Kardinal Damian Hugo Philipp von Schönborn, Bischof von Speyer, schlägt ihm vor, nach dem Vorbild der Wormser Diözesangeschichte eine Geschichte der Speyrer Diözese zu schreiben. Doch die Annahme dieser Angebote hätten ihn davon abgehalten, endlich seine Konzilssammlung zum Abschluß zu bringen. Und so kam denn schließlich das beste Angebot für ihn aus Rom: Auf Veranlassung des ihm gewogenen Kardinals Domenico Passionei, des hochgelehrten Präfekten der Vatikanischen Bibliothek, wurde ihm am 30. August 1738 eine zu keiner Residenz verpflichtende und jährlich 300 bis 400 Taler einbringende Erfurter Propstei in Aussicht gestellt.[71] Er wäre damit endlich freier Herr seiner wissenschaftlichen Forschungen geworden und hätte ohne wirtschaftliche Sorgen an die Vollendung seiner Konzilssammlung gehen können. Aber es kam anders. Als letzte Hindernisse zur Erlangung dieser Pfründe praktisch aus dem Weg geräumt waren, nahm ihm der Tod am 6. März 1739 während eines Aufenthalts in Heidelberg im Alter von erst 56 Jahren, also im Grunde noch auf der Höhe seiner besten Schaffenskraft, die Feder aus der Hand, und seine Konzilssammlung blieb somit unvollendet.

Hier stellt sich die wichtige Frage, in welchem Zustand sich Schannats Konzilssammlung bei seinem Ableben befand. Umfaßte sie nur die von ihm gesammelten Handschriften oder hatte er auch schon die aus Drucken bekannten deutschen Konzilsquellen zusammengetragen, entweder durch Zusammenstellung der Texte selbst oder in Form einer Liste von Konzilien mit den dazugehörigen Angaben über ihren Druck? Darauf, daß seine Sammlung auch im Druck erschienene Texte umfaßte, deuten mehrere Vermerke im später erschienenen Druck hin.[72]

Wie viele Handschriften nun Schannat kopiert und wo er sie gefunden hat, ergibt sich problemlos aus den Angaben des Druckes, von dem weiter unten die Rede sein soll. Was nun zunächst die Zahl der von Schannat gesammelten Handschriften zu den deutschen Konzilien angeht, so dürfte es sich um über 100 gehandelt haben.

Diese Handschriften fand Schannat in folgenden Bibliotheken bzw. Archiven: Admont (3), Aschaffenburg (1), Bamberg (6), Ebrach (1), Erfurt (11), Himmeroth (1), Ingolstadt (1), Archaeum Lambspringense (sic) (2), Mainz (15), Marburg (1), Otterburg (1), Prag (1), Rom (23), Schönau (1), Steinfeld (2), Tegernsee (1), Wimpfen (2), Worms (4), Würzburg (3) und Zwettl (6). Die reichste Ausbeute brachten also die verschiedenen Bibliotheken, die Schannat während seines Aufenthalts in Rom besucht hatte. Von dort brachte er insgesamt 23 Konzilshandschriften mit. 15 Handschriften fand er in Mainzer Bibliotheken, 11 in Erfurt, sechs in Bamberg. Die Ausbeute in den übrigen Bibliotheken war bescheidener, sie liegt unter fünf Handschriften. Auf die Zahl von über 100 Handschriften kommt man,

[71] Vgl. *Engel*, 192.
[72] Vgl. u.a. CG III, 464.

wenn man berücksichtigt, daß eine Reihe der von Schannat abgeschriebenen Handschriften im Druck mit dem Vermerk versehen sind, dieser habe den Fundort nicht angemerkt,[73] und daß nicht wenige Handschriften aus Archiven stammen, die Schannat besucht hat. Hier hat man den Eindruck, daß beim Druck der Name des Kopisten vergessen wurde.[74] Im übrigen kopierte Schannat Handschriften nicht nur in Bibliotheken und Archiven, es gibt Belege dafür, daß er auch Kopien anderer Forscher abschrieb.[75] Andererseits wurden ihm auch Abschriften von Konzilshandschriften zugesandt, z. B. von dem weiter oben erwähnten Johann Georg von Eckart[76].

III. Das Unternehmen startet erneut (1757), und die ersten fünf Bände erscheinen

Der dritte Anlauf zur Sammlung der deutschen Konzilien war schließlich mit Erfolg gekrönt. Zwar erlebte der Kölner Jesuit Hermann Josef Hartzheim[77] auch nicht mehr die Vollendung des gesamten Werks, unter seiner Ägide erschienen jedoch endlich die ersten fünf Bände des großen Unternehmens.

Geboren am 11. Januar 1697 in Köln, besuchte Hartzheim das von den Jesuiten geführte Dreikönigsgymnasium von 1710 bis 1712 und erlangte dort den Grad eines Magisters der Philosophie. Der Eintritt in die Gesellschaft Jesu im gleichen Jahr führte ihn zunächst ins Noviziat nach Trier, dann zu Lehrtätigkeit am Gymnasium in Luxemburg, wo 1718 seine erste Publikation[78] auf dem Felde der Geschichte erschien, die *Summa historiae ab exordio rerum ad annum a Christo nato MDCCXVIII* [79]. Nach einem Jahr Studium der Theologie in Köln setzte er seine theologischen Studien in Mailand fort, wo er auch als Griechisch- und Hebräischlehrer tätig war. Hartzheim nutzte seinen Aufenthalt in Italien zu einer umfassenden Bildungsreise im Stil der damaligen Zeit.[80] Er besuchte nicht nur Bibliotheken und Archive, sondern nahm auch Kontakt auf mit zahlreichen bedeutenden Gelehrten, Männern wie dem Historiker Antonio Muratori, dem Orienta-

---

[73] Vgl. CG III, 427, 575, 587.

[74] Vgl. CG III, 289, 363, 436. 536, IV, 36.

[75] Vgl. CG IV, 261: Ex schedis Georgii Helwicki descripsit Schannatus.

[76] Vgl. CG III, 516.

[77] Vgl. *B. Schneider*, in: NDB 8 (1969) 16–17; *J. Kemp*, in: KL 5 (1888) 1523–1526; *J. Kuckhoff*, Die Geschichte des Gymnasiums Tricoronatum, Köln 1931, 536–573; *P. H. Meurer*, Die Kölner Jesuiten Franz und Hermann Josef Hartzheim als Kartographen, in: AHVNRh 200 (1997) 107–133, bes. 115–117; *H.-J. Sieben*, Hermann Josef Hartzheim, in: Kölner Theologen (in Vorbereitung).

[78] Vgl. die Liste der insgesamt 26 Publikationen in: *C. Sommervogel*, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, IV, Paris 1893, 126–132, und IX, 460–462.

[79] Luxemburg.

[80] Vgl. *H. Leclercq*, Mabillon, 2 Bde., Paris 1953 und 1957, der die Bibliotheksreisen des Benediktiners zunächst in die Bourgogne, dann nach Deutschland und schließlich nach Italien (Iter italicum) im Detail nachzeichnet; vgl. auch *P. J. Becher*, Bibliotheksreisen in Deutschland im 18. Jahrhundert, in: Archiv für Geschichte des Buchwesens 21 (1980) 136–154.

listen Joseph Simonius Assemani, seinen Mitbrüdern, dem Mathematiker und Dichter Tommaso Ceva und Kardinal Giovanni Tolomeo, und dem weiter oben erwähnten Kardinal Domenico Passioneo, der nicht eigentlich als Jesuitenfreund bekannt war. 1724, nach seiner Rückkehr nach Köln, dozierte Hartzheim zunächst Philosophie, dann ab 1730 Theologie, von 1736 bis 1746 Exegese. Schon 1727 war er zum stellvertretenden Leiter des Dreikönigsgymnasiums ernannt worden, 1735 übernahm er die Gesamtleitung, um diese bis 1759 inne zu haben. Hartzheim erwarb sich große Verdienste um die Reform des von ihm geleiteten Gymnasiums nicht nur durch die Zulassung des Deutschen als Unterrichtssprache, sondern auch durch die Aufnahme des Geschichtsunterrichts in den Lehrplan.[81] Sein Einsatz als Schulmann hielt Hartzheim in all diesen Jahren nicht davon ab, sich auch auf wissenschaftlichem Gebiet einen Namen zu machen. So brachte er u.a. 1747 die *Bibliotheca Coloniensis* heraus, ein Kölner Gelehrtenlexikon, das wegen der Verwendung heute verlorenen Primärmaterials auch gegenwärtig noch benutzt wird, 1752 einen auf umfangreichen Archivstudien fußenden Katalog der Handschriften der Kölner Dombibliothek[82], 1754 die *Historia rei numerariae Coloniensis*, eine Kölner Münzgeschichte. Ab 1746 war der Jesuit auch durch exegetische Schriften an die Öffentlichkeit getreten. Im übrigen hatte Hartzheim mit den Vorbereitungen für eine Ausgabe der Kölner Konzilien begonnen.[83]

Aufgrund der genannten Veröffentlichungen, zumal der damit verbundenen Archivstudien, vor allem aber wegen seines Kölner Konzilsprojekts, brachte Hartzheim die besten Voraussetzungen für die Fortsetzung der Schannatschen Konzilssammlung mit. Warum der Prager Erzbischof Gustav Graf von Manderscheid, der schon 1747 gegen die Summe von 500 Gulden den größten Teil des Nachlasses von Schannat erworben hatte, darunter vor allem seine die Konzilien betreffende Sammlung von Handschriften[84], erst 1757 den Kölner Jesuiten für diese Fortsetzung gewinnen konnte, liegt im dunkeln. Daß die beiden Männer sich seit langem kannten, ist vorauszusetzen, denn die Familie Manderscheid hatte engste Beziehungen zu Köln. Sie war mit 22 Mitgliedern im hochadeligen Kölner Domkapitel vertreten, und Gustav von Manderscheid war schon mit neun Jahren Domizellar in beiden Domstiften. 1731 wurde er Propst des Stifts St. Gereon und Erbhofmeister des Kurfürsten Clemens August. Manderscheid hatte in Köln studiert. Seine kirchliche Karriere, die schließlich auf dem Prager Bischofsthron endete, hatte in den verschiedenen Verwaltungen des Kölner Erzstifts begonnen, bevor der Kaiser in Wien auf ihn aufmerksam wurde und ihn 1721 zum Bischof von Wiener Neustadt ernannte. Vielleicht

[81] Einzelheiten zu Hartzheim als Schulmann bei *Kuckhoff*, Geschichte, 436–573.
[82] Catalogus historicus criticus codicum mss. bibliothecae ecclesiae metropolitanae.
[83] Vgl. CG I, 22.
[84] Vgl. *Halkin*, 596.

nahm der Jesuit das Projekt der Fortsetzung der Schannatschen Konzilssammlung erst an, nachdem er die oben genannten wissenschaftlichen Arbeiten fertiggestellt hatte, vielleicht ließ auch sein Einsatz in der Schule eine frühere Annahme des Projekts nicht zu. Nicht ganz auszuschließen ist auch die Möglichkeit, daß Manderscheid den Konzilsnachlaß zunächst einem anderen Historiker anvertraut hatte, der aber nichts zustande brachte.[85]

Wie dem auch sei, 1757, also mit 63 Jahren, übernahm Hartzheim die Weiterführung der von Schannat begonnenen Sammlung, 1758 kündigte er das Projekt der Öffentlichkeit an[86], und schon zwei Jahre später erscheint der erste Band. Würden wir den genauen Zustand dessen kennen, was Schannat hinterlassen hat, so wäre es leichter, Hartzheims Leistung einzuschätzen. Aber genau diesen Zustand kennen wir nicht.

Der 1759 erschienene erste Band der neuen Sammlung[87] bringt jedenfalls den Anteil für das Zustandekommen der Sammlung aller dreier Beteiligten, nämlich Schannats, Hartzheims und Manderscheids, auf der Titelseite auf folgende Formel: Finanzier des ganzen Unternehmens oder, wie Hartzheim anderswo formuliert[88], Mäzen, ist der Prager Erzbischof, Schannat hat die Konzilien „zu einem großen Teil zum ersten Mal zusammengestellt", der Jesuit hat die Sammlung „beträchtlich erweitert, fortgesetzt, mit Anmerkungen und kritischen Exkursen, mit einer chorographischen Karte und Untersuchung" versehen.[89] Ein majestätisches Titelkupfer mit dem Porträt des Mäzens, das diesen als Förderer der Wissenschaft darstellt, unterstreicht auf seine Weise nochmals den Beitrag des Prager Erzbischofs zum Zustandekommen der Sammlung. Etwas präziser als die Titelseite in der Verteilung der Leistung zwischen Schannat und Hartzheim ist die dem 5. Band der Sammlung vorangestellte Biographie Hartzheims. Er habe, heißt es dort, getreu seiner Devise „Laßt uns für Gott und die Kirche Mühen auf uns nehmen", die alten Chroniken, Geschichtsbücher und Annalen sowohl der allgemeinen Kirche als auch der Ortskirchen durchmustert und die Gelehrten ganz Deutschlands in zahlreichen Briefen aufgefordert, ihn in seinem Unternehmen zu unterstützen. Das Ergebnis sei eine solche Menge von Texten gewesen, daß er Schannats Sammlung nicht nur um die Hälfte erweitert, sondern deutlich übertroffen habe. Überhaupt habe Schannats Sammlung nur bis zum 13. Jahrhundert gereicht. Infolgedessen sei das meiste aus Band

[85] Jedenfalls gibt es für das Jahr 1752 eine in diesem Sinn deutbare Beglaubigung: „Dilligenter collatum cum suo genuino Textu in Archivo Archi-Episcopali Pragensi sub fide mea jurata asservato per omnia concordare testor Pragae die 7. octobris A. 1752 Wenceslaus Procopius Duchowsky ... Curiae archiepiscopalis Pragensis Archivarius Juratus" (CG IV, 341).

[86] Vgl. das Programma de edenda collectione conciliorum Germaniae, Köln 1758.

[87] Die *Acta erudita* hatten 1756 das Projekt der *Concilia Germaniae* angekündigt und besprechen den ersten Band 1760, die folgenden 1762 und 1763.

[88] Vgl. CG III, 540.

[89] Concilia Germaniae, quae celsissimi principis Johannis Mauritii, archi-episcopi Pragensis sumptu Cl. Johannes Fridericus Schannat magna ex parte primum collegit, dein P. Joseph Hartzheim S. J. ejusdem celsissimi impensis plurimum auxit, continuavit, notis, digressionibus criticis, charta et dissertatione chorographicis illustravit.

IV, der ganze Band V mit wenigen Ausnahmen Hartzheim zu verdanken, außerdem zahllose Texte aus den Bänden I bis III. Schannat seinerseits habe zu den folgenden Bänden VI bis X überhaupt nichts beigetragen, ihr gesamter Inhalt gehe auf den Sammeleifer Hartzheims zurück.[90]

Der erste Band nun enthält die deutschen Konzilien von einer Synode *incerti loci* aus dem Jahre 358 bis zum *Capitulare Aquisgranense* aus dem Jahre 816. Eingeleitet wird der Band, wie nicht anders zu erwarten, mit einer Widmung an den Erzbischof von Prag. Außer dem in einer solchen Widmung Üblichen, dem Lob des damit Geehrten und dem Dank an ihn, erfahren wir hier etwas über das Motiv der Sammlung. Sie stellt die Einheit des katholischen Glaubens durch die Jahrhunderte deutlich vor Augen, gerade auch gegenüber den Protestanten.[91] In der auf die *dedicatio* folgenden *praefatio* kommt Hartzheim auf eine Reihe von Fragen zu sprechen, die sich ihm als Herausgeber der Sammlung stellten. Da ist zunächst die Frage nach den Quellen einer Sammlung der deutschen Konzilien. Der Jesuit unterscheidet drei verschiedene *fontes*: 1. die schon veröffentlichten bzw. handschriftlich überlieferten Konzilien der deutschen Kirchen, 2. die in mittelalterlichen Kirchenrechtssammlungen enthaltenen, 3. die nicht-deutschen Konzilien, an denen deutsche Bischöfe im ersten Jahrtausend teilgenommen haben. Was die erste Kategorie angeht, so weist Hartzheim eigens darauf hin, daß seit dem Westfälischen Frieden auch die im protestantischen Besitz befindlichen Konzilsquellen zugänglich geworden sind. Ausführlich geht der Jesuit im folgenden auf die mittelalterlichen Kanonisten ein, und zwar in ihrer Eigenschaft als Überlieferer der alten Konzilien, angefangen mit Bonifatius bis Burkard von Worms. Es geht hier um die zeitliche Dimension oder Grenze der Sammlung. An die wichtigste alte Kirchenrechtssammlung, nämlich die des Dionysius exiguus, schließe sich, so der Jesuit, die hier vorgelegte Sammlung der deutschen Konzilien an und baue auf ihr auf.

Nach der gewissermaßen vertikalen Dimension der Konzilssammlung faßt Hartzheim die horizontale ins Auge und bestimmt die geographische Grenze seiner Sammlung der deutschen Konzilien. Da sich im Laufe der Zeit die Grenzen Deutschlands verändert haben, ist bei der Bestimmung des deutschen Territoriums, also des Einzugsbereichs der deutschen Bischöfe, der Zeitfaktor mitzuberücksichtigen. Der Jesuit unterscheidet zwischen Deutschland in den Grenzen vom 4. bis zum 15. Jahrhundert, und Deutschland in den Grenzen von 1500 bis 1750.[92] Für die zweite Periode umfaßt das Territorium der deutschen Kirche folgende Metropolitanverbände: Mainz, Trier, Köln, Lorsch an der Ems, Salzburg, Bremen/Hamburg, Magdeburg

[90] CG V, 3. unpaginierte Seite des Eulogium ac brevis vitae synopsis Patris Josephi Hartzheim.

[91] Major accessio ex his conciliis fit ad perpetuam auctoritatem ecclesiae catholicae demonstrandam et probandam. Etsi enim in singulis episcopis resideat Christus ... attamen in conciliis evidentior apparet unitas et concordia fidei et dogmatum catholicae ecclesiae ex testimonio episcoporum orbis vel nationis vel provinciae.

[92] Vgl. hierzu *Meurer*, Kölner Jesuiten, 117–124.

und Riga. Hinzu kommen Preußen unter dem Großmeister des deutschen Ordens, die Bischöfe der *Germania inferioris* (Belgien) und die Metropole Besançon.[93] Nach der Festlegung der zeitlichen und geographischen Grenzen faßt Hartzheim den Konzilsbegriff selbst ins Auge, zeigt gewissermaßen dessen innere Grenze auf. Welche Versammlungen kommen in dem angesprochenen Zeit- und geographischen Raum überhaupt als Konzil in Frage? Die Antwort gibt eine Art Konzilstraktat mit den klassischen hier zur Sprache kommenden Themen wie Teilnahmeberechtigung, Arten von Konzilien, Einberufungsrecht, Häufigkeit, Gegenstand usw., alles natürlich aktualisiert im Vergleich zu älteren Traktaten dieser Art. Hartzheim stützt sich hier auf Autoren verschiedenster kirchlicher Richtung, auf der einen Seite Robert Bellarmin, Benedikt XIV., Louis Thomassin, auf der anderen Natalis Alexander, Pierre de Marca, Honoré de Tournely, Zeger-Bernard Van Espen. Die *praefatio* schließt mit einer gut begründeten Stellungnahme gegen die Echtheit des Kölner Konzils von 345, mit dem die ‚Synodographen' Surius, Binius, Sirmond ihre Sammlungen begonnen hatten und das anscheinend auch Schannat als echt angesehen hatte. Damit ist der Jesuit gewissermaßen auf dem allerneuesten Stand der Forschung![94]

Unter der Überschrift *praefatio chorographica et hierarchica* gibt Hartzheim dann einen Überblick über die deutschen Diözesen in ihrer hierarchischen Gliederung, und zwar zunächst vom 3. bis zum 15. Jahrhundert, dann vom 16. bis zu seiner Zeit. Es folgen verschiedene Register, die die Benutzung der Sammlung erleichtern sollen: ein chronologisch angeordnetes Verzeichnis der Konzilien des I. Bandes, in dem die im vorliegenden Band zum ersten Mal edierten Konzilien durch ein Sternchen gekennzeichnet sind, ein alphabetisch angeordnetes Verzeichnis derselben Konzilien, ein chronologisches Verzeichnis der Päpste, ein ebensolches der merowingischen und fränkischen Könige.

Die Frage, mit welcher Synode die Sammlung deutscher Konzilien zu beginnen habe, muß Hartzheim einiges Kopfzerbrechen gekostet haben, nachdem einerseits, wie oben schon ausgeführt, die Kölner Synode von 345 dafür nicht in Frage kam, andererseits das deutsche Konzilswesen doch auch nicht allzu spät einsetzen sollte. Der Jesuit beginnt seine Sammlung schließlich mit einer gallischen Synode im Jahre 358, an der auch Bischöfe der *Germania prima et secunda* teilgenommen haben. Dieses Konzil hat im Vergleich zur Kölner Bischofsversammlung nicht nur den Nachteil, daß man nicht weiß, wo es stattgefunden hat[95] – Hartzheim bezeichnet sie des-

[93] CG I, 32–45. – Eine von Hartzheim 1762 separat veröffentlichte Karte der deutschen Bistümer (1500–1760) zählt folgende Provinzen zur deutschen Kirche: Besançon, Trier, Cambrai, Mecheln, Utrecht, Köln, Mainz, Salzburg, Wien, Prag, Magdeburg, Bremen, Riga; vgl. *Meurer*, 127–129, und 133.

[94] Vgl. *Brennecke*, Synodum.

[95] Köln ist freilich als Versammlungsort nicht ausgeschlossen, sondern durchaus möglich; denn die Hauptstadt der *Germania prima* ist Köln.

wegen als *concilium incerti loci* –, sondern auch, daß von ihm kein einziges Dokument überliefert ist, so daß der Anfang der Sammlung nicht sonderlich eindrucksvoll ausfällt. Daß es diese Versammlung überhaupt gegeben hat, folgert Hartzheim[96] mit seinen Gewährsleuten Sirmond und Hardouin[97] aus der Schrift *De synodis* des Hilarius von Poitiers, die sich u. a. an Bischöfe beider Germanien richtet und einen von ihnen verfaßten Brief erwähnt.[98] Um das Eingangsportal zur Sammlung der deutschen Konzilien nun doch etwas gewichtiger zu gestalten als es der bloße Hinweis auf diese gallisch-germanische Versammlung wäre, druckt Hartzheim die ersten 11 Kapitel von *De synodis* des Hilarius von Poitiers gewissermaßen als Ersatz für ein vom Konzil selbst produziertes Dokument ab.

Die Sammlung der deutschen Konzilien als ganze ist nun so angelegt, daß die Überschrift den Namen des Konzils, sein Datum, den herrschenden Papst und König oder Kaiser enthält. Es folgt die Kennzeichnung des Konzilsgegenstandes und der Abdruck der überlieferten Dokumente, falls solche vorhanden sind. Deren Herkunft wird jeweils mit großer Genauigkeit angegeben, sei es, daß es sich um eine gedruckte oder handschriftliche Vorlage handelt.

Was nun zunächst die gedruckten Vorlagen angeht, so werden sie so gekennzeichnet, daß sie leicht identifiziert werden können. Oft werden die Namen der Herausgeber und das Datum der betreffenden Veröffentlichung genannt[99], bisweilen sogar die für den betreffenden Druck benutzten Handschriften[100]. Es kommt auch vor, daß Hartzheim auf die Kollationierung der Drucke mit ihm zugänglichen Kölner Handschriften hinweist.[101] Er entnimmt seine gedruckten Vorlagen zunächst natürlich den bekannten Konzilssammlungen von Crabbe, Surius, Binius, Sirmond, Hardouin, Labbe, Baluze, Mansi usw. Daneben verwendet er selbstverständlich aber auch separat gedruckte einzelne Konzilien, so die 1512 erschienene Ausgabe eines Mainzer Konzils von 1310, oder separat erschienene Sammlungen der Konzilien bestimmter Ortskirchen, so die 1554 in Köln herausgekommene *Collectio* der Konzilien der Domstadt. Darüber hinaus aber hat er eine sehr große Zahl sonstiger Quellenveröffentlichungen auf konzilsspezifische Texte durchgesehen und daraus Dokumemente für seine Sammlung abgedruckt. So hat er einerseits nicht wenige Konzilsdokumente aus Ausgaben der Kirchenväter, Geschichtsschreiber, Chroniken, Annalen und vor allem

[96] Auch die neuere Forschung rechnet mit der Existenz dieses Konzils „um die Osterzeit 358", vgl. *H. Ch. Brennecke*, Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II, Berlin 1984, 333.

[97] ACED I, 711: Concilium hoc in Gallia (!) coaluisse haud dubium est, sed quo loco incertum ...

[98] *Hilarius*, De synodis 2: beatae fidei vestrae litteris sumptis.

[99] Vgl. zum bayrischen Konzil von Dingolfingen aus dem Jahre 772: Henricus Canisius edidit 1600 Ingolstadiensi typo in 4. Binius anno 1618 tomi III conciliorum parte I.

[100] So zur sog. Synode von Tournay, CG I, 12.

[101] Vgl. zur Dürener Synode, CG I, 241, und zur Mainzer Synode von 813, ebd. 413.

Viten der *Acta Sanctorum* entnommen, fast immer mit genauer Angabe des jeweiligen Herausgebers. Andererseits schöpft er ausgiebig aus unzähligen sonstigen Quellenpublikationen[102], die ja gerade für das 17. und 18. Jahrhundert so charakateristisch sind. Sehr oft gibt er dabei mehrere Druckvorlagen für die einzelnen übernommenen Dokumente an.

Bei den handschriftlichen Vorlagen wird der Name des Kopisten und der Ort, an dem sich die Handschrift befindet, angegeben.[103] Stellen handschriftliche Vorlagen im ersten Band noch die Ausnahme dar, so nehmen diese in den folgenden Bänden II bis V deutlich zu. Die Mehrzahl von ihnen wurde von Schannat kopiert; der Fundort wird dabei genau notiert. Für den Fall, daß Schannat die Angabe des Fundortes vergessen hat, wird auch dieser Umstand von Hartzheim festgehalten,[104] ein Beweis dafür, wie exakt Hartzheim in der Kennzeichnung der Herkunft seiner Texte ist. Eigens vermerkt werden auch die Fälle, in denen Schannat Handschriften von Dritten zugeschickt wurden[105], oder dieser auf Vorarbeiten Dritter zurückgreift[106].

Eine erheblich kleinere Zahl von Handschriften gehen auf andere Kopisten als Schannat zurück. Es handelt sich wohl um Abschreiber, die von Hartzheim selbst eingeladen wurden, die betreffenden Texte abzuschreiben oder zur Abschrift zur Verfügung zu stellen.[107] Absender einer solchen Abschrift kann sogar einmal der Erzbischof von Prag selbst sein[108]. Zu den ak-

---

[102] Für die Bände I-V der *Concilia Germaniae* verwendet Hartzheim die Quellenveröffentlichungen etwa folgender Herausgeber als Druckvorlage: Jean-Luc d'Achéry OSB, Cesare Baronius, Peter van Beeck, Christoph Brower SJ, Augustin Calmet OSB, Heinrich Canisius SJ, Laerzio Cherubini, Gottlob Kranz, André Duchesne, Jean Dumont, Ursin Durand OSB, Johann Georg von Eckart, Marquard Freher, Johann Gelenius, Michael Goldast, Jakob Gretser SJ, Johann Daniel Gruber, Valentin Guden, Markus Hansiz SJ, Hermann von der Hardt, Johann Gottlieb Heineccius, Johann Heinrich Heister, Ludwig Henseler SJ, Hugo Franciscus Van Heussen, Lukas Holste, Johann Nikolaus Hontheim, Wiguleus Hundt, Peter Lambeck (Lambecius), Joachim Barwardus Lauenstein, Gottfried Wilhelm Leibniz, Samuel Lentzen, Johann Georg Leuckfeld, Johann Christian Lünig, Johann Peter von Ludewig, Christian Lupus OSAug, Jean Mabillon OSB, Edmond Martène OSB, Heinrich Meibom, Karl Meichelbeck OSB, Johann Burkardt Mencke, Aubertus Le Mire (Miraeus), Franz Christian Paullini, Bernhard Pez OSB, Johannes Pistorius, Sigismund Pusch SJ, Johann Friedrich Schannat, Nikolaus Schaten SJ, Heinrich Christian Senckenberg, Nikolaus Serarius SJ, der Zenturiatoren usw.

[103] Zur Koblenzer Synode von 922: Hoc caput ex codice MS. Bibliothecae Vaticanae numero 4227 descripsit Schannatus (CG II, 600).

[104] Vgl. CG III, 587: Schannatus descripsit sine indicata fonte. Vgl. ebd. 427, 575.

[105] Vgl. CG III, 796: Schannatus ex autographo, quod olim illi communicaverat Cl. Echardtus. – Ebd. 516: Johannes Georgius Eckart communicavit Schannato.

[106] Vgl. CG IV, 248: Ex schedis Joannis Gamans SJ descripsit CL. Schannatus; ebd. 313: Ex schedis Joannis Gamans SJ Julianensis ex Newenaar, mortui 1684 Aschaffenburgi descripsit Schannatus. – Johannes Gamans, nach *Hurter*, Nomenclator II, 231, schon 1670 verstorben, stammte aus Jülich. Er benutzte seine häufigen Reisen als Militärseelsorger, um Heiligenleben in den verschiedenen Bibliotheken für die Bollandisten abzuschreiben. In seinem nachgelassenen Zettelkasten befanden sich offensichtlich auch Abschriften von Konzilsdokumenten, die Schannat kopierte. – Schannat bediente sich auch des Zettelkastens von Georg Helwick; vgl. CG 4, 261: Ex schedis Georgii Helwickii descripsit Cl. Schannatus.

[107] Vgl. CG III, 789: Ex archaeo Canoniae Novesiensis communicavit D. Orth Pastor et Canonicus.

[108] Vgl. CG III, 539: Haec ex codice MS. vetusto caenobii Tholegensis descripta Praga ad me misit Celsissimus Pragensis. Vgl. ebd. 540, mit dem Zusatz zu Celsissimus: operis nostri Maecenas.

tiven Förderern seiner Sammlung gehört auch der bekannte Kirchenhistoriker des Collegium Romanum, P. Pietro Lazzari (+1789). Er schickt Hartzheim die in Rom aufbewahrte Ordnung des Provinzialkonzils von Salzburg aus dem Jahre 1569[109] zu.[110]

Zu den Übersendern von Handschriftenkopien[111] gehört auch der Dillenburger protestantische Archivar und Historiker Anton Ulrich von Erath (1709–1773)[112], ein Beleg dafür, daß Hartzheim über die Konfessionsgrenzen hinaus Unterstützung für sein Unternehmen fand. Bisweilen verschweigt Hartzheim auch den Namen des Kopisten und spricht lediglich von einem Freund, der ihm die Kopie zugeschickt habe.[113]

Eine relativ kleine Zahl von Konzilien haben als Vorlage Handschriften aus Kölner Bibliotheken[114]; sie wurden höchstwahrscheinlich von Hartzheim selbst abgeschrieben, und zwar im Hinblick auf die von ihm geplante, oben erwähnte Sammlung der Kölner Konzilien. Bei mehreren Konzilien notiert Hartzheim ausdrücklich, daß er sie selbst abgeschrieben oder kollationiert habe.[115]

Der Sorgfalt in der Kennzeichnung der veröffentlichten Texte entspricht leider nicht eine ebensolche in der Auswahl. Hartzheims historisch-kritisches Urteil läßt deutlich zu wünschen übrig. In der Tat, vergleicht man für die vom ersten Band erfaßte Zeitspanne die Anzahl der von Hartzheim aufgeführten Konzilien mit derjenigen in modernen Konzilsausgaben, z.B. der der *Monumenta Germaniae historica*, so ist die des Jesuiten mehr als doppelt so hoch, und dies, obwohl andererseits die moderne Ausgabe eine Reihe von Konzilien aufführt, die bei Hartzheim fehlen. Die Differenz ergibt sich daraus, daß Hartzheim seinen Quellen gegenüber weniger kritisch ist. Das gilt besonders auch im Hinblick auf die historisch oft wenig vertrauenswürdigen Heiligenviten. Werden dort Bischofsversammlungen erwähnt, so nimmt Hartzheim sie ohne nähere Prüfung der Frage, ob die dort erwähnten Konzilien auch wirklich stattgefunden haben, in seine Sammlung auf.

---

[109] Vgl. hierzu *G. B. Winkler*, Die nachtridentinischen Synoden im Reich. Salzburger Provinzialkonzilien 1569, 1573, 1576, Wien 1988.

[110] Vgl. CG VII, 409.

[111] Vgl. CG IV, 566, 601, 636; V, 724, 733, 734, 735, 739, 742, 922, 923.

[112] Vgl. *O. Renkhoff*, in: NDB 4 (1959) 561; *Götze*, in: ADB 6 (1877) 182f. Sowohl sein neunbändiges *Calendarium Romano-germanicum medii aevi* als auch seine 10 Folianten umfassender *Conspectus historiae Nassoviensis* blieben ungedruckt. Letzteres Werk stellt die Grundlage des oranien-nassauischen Archivs dar. Vgl. die Notiz des Nachfolgers von Hartzheim zum Tode Eraths, CG X, 697: Vir in regno, non animis literatorum anno 1773 extinctus, felix ingenio, clarus scientia, si et fide noster, clarior multo, multo felicior.

[113] Vgl. CG V, 470: Ex codice chartaceo MS, communicato ab amico vero Constantiae habitante anno 1760.

[114] Vgl. CG II, 92: Sic habet codex Metropolitanus MS. numero CXXI coaevus, ex quo variantes adnotavimus et lacunas supplevimus. Vgl. ebd. 219, 332.

[115] CG III, 339: Ex chronico MS. Cumbertino Adolphi de Bingen descripsi. Vgl. auch V, 732: Ex archaei Universitatis Coloniensis gemino exemplari authentico, sigillo cereo rubro munito et integerrimo, asservato nr. 44 et 79 inedito, summa diligentia collationato a me Jos. Hartzheim 1762. 27. Junii.

Dieser mangelnde kritische Sinn zeigt sich schon gleich bei dem dritten Konzil der Sammlung, der Synode von Tournay von um 520. Der hier als *Acta synodi Tornacensis* etwa aus dem Jahr 520 abgedruckte *Sermo de trinitate* ist eine Fälschung, wahrscheinlich aus dem 12. Jahrhundert. Den Nachweis der Fälschung hatte Henri Oudin bereits 1722 geführt.[116] Hartzheim verläßt sich hier ganz auf die beiden Druckvorlagen, denen er den Text entnimmt, auf die *Acta Sanctorum* vom 20. Februar und auf die 1726 erschienene *Summa statutorum synodalium ecclesiae Tornacensis*. Entweder kennt er die Arbeit von Oudin nicht oder er hält den vom Katholizismus zum Kalvinismus übergetretenen Quellenkritiker nicht für glaubwürdig. In diesem Fall hätte er jedoch auf das Problem irgendwie eingehen müssen. Nicht wenige weitere Konzile des ersten Bandes der Sammlung haben, historisch-kritisch gesehen, entweder nur eine sehr schmale oder überhaupt keine Textbasis.

Hartzheim beschränkt sich im übrigen nicht auf die überlieferungsgeschichtlichen Aspekte der von ihm veröffentlichten Dokumente, sondern geht, wo es ihm notwendig erscheint, auch auf den Inhalt ein. Nicht wenige Anmerkungen kommentieren unter sachlicher Rücksicht die publizierten Texte. In diesem Zusammenhang ist noch auf eine Eigenart der *Concilia Germaniae* zu verweisen. Solche Erklärungen zum Inhalt faßt Hartzheim gern in längeren, meist am Ende des jeweiligen Jahrhunderts plazierten Exkursen (*disgressiones*) zusammen. In ihnen geht der Jesuit gegebenenfalls sehr ausführlich auf historische Fragestellungen mit aktuellem, zeitpolitischem Hintergrund ein. Eine solche ist z. B. der staatliche Einfluß auf kirchliche Synoden,[117] eine Frage, die im Staatskirchentum des 18. Jahrhunderts höchst virulent war. Natürlich stellt auch der römische Primat eine für den Jesuiten wichtige Problematik dar, die in einem Exkurs zu behandeln ist[118], desgleichen die kirchliche Zölibatsgesetzgebung[119].

IV. Das Werk wird vollendet

Hartzheim erlebt selbst nicht mehr die Vollendung des von ihm 1757 übernommenen Werkes. Er stirbt nach Herausgabe von fünf Bänden am 14. Januar 1763. Sein Nachfolger wird Hermann Scholl, der das Werk etwa bis zur Vollendung der ersten Hälfte von Band VIII als verantwortlicher Redaktor begleitet.

---

[116] Näheres in CPL 1004a.

[117] Vgl. hierzu CG I, 350- 353: Quaestio, qua auctoritate principes et reges Pippinus Carolomannus, Carolus Magnus intervenerint conciliis ecclesiasticis?

[118] CG II, 702–705: De auctoritate ecclesiae Romanae apud reges et episcopos Germaniae hoc primo millenario.

[119] CG III, 232: An Gregorius VII. primus introduxerit caelibatum in statum clericalem an ante eum clericis etiam presbyteris coniugia licita fuerint?

Scholl ist 1706 in Koblenz geboren, besuchte das dortige Jesuitengymnasium, tritt anschließend in die Gesellschaft Jesu ein und betätigt sich nach einer sechjährigen Lehrtätigkeit zwischen dem Studium der Philosophie und Theologie in Trier (Interstitz) als Prediger ebendort und in Köln. Scholl eignete sich als Nachfolger für Hartzheim nicht nur aufgrund seiner ausgezeichneten theologischen und historischen Bildung, er hatte sich auch als Herausgeber von Texten schon einen Namen gemacht. Er hatte die letzten Bände des Predigtwerkes seines berühmten Mitbruders Franz Hunolt (1691–1746)[120] für den Druck vorbereitet und veröffentlicht[121]. Scholl bemüht sich vor allem darum, bisher noch unbekannte Konzilien in die Sammlung aufzunehmen. Deswegen schreibt er zahlreiche Briefe an Fachleute und Bekannte, um von ihnen solche Texte zugeschickt zu bekommen. Aus seiner Feder stammt außer einem geistlichen Buch mit dem Titel *Libellus de animae pretio*[122] vor allem die *Dissertatio de conciliis*[123] am Ende des fünften Bandes der Sammlung, mit der er unter Beweis stellt, wie gründlich er sich mit der Konzilsmaterie befaßt hat.

Was diese *Dissertatio de conciliis* von den zahlreichen zeitgenössischen Konzilstraktaten unterscheidet,[124] ist das ausdrückliche Interesse an der protestantischen „Konzilsidee" und deren Gegenüberstellung mit der katholischen. Wenn wir recht sehen, kommt hier übrigens zum ersten Mal die Bezeichnung „Konzilsidee"[125] vor, ein Begriff, der sich in der neueren Forschung einer gewissen Beliebtheit erfreut. Scholl behandelt sein Thema im Rahmen einer *disgressio* zum 15. Jahrhundert, in der er auf das Fehlen von Konstanz und Basel in der vorliegenden Sammlung eingeht und die Kanonisten und die Sekten dieser Zeitspanne behandelt. Den Ausführungen über die beiden genannten Konzilien schickt er seinen Traktat über die protestantische und katholische Konzilsidee voraus.[126] Einleitend gibt er zunächst seinem Erstaunen darüber Ausdruck, wie intensiv protestantische Forscher sich mit der Geschichte der Konzilien befaßt haben und nennt in diesem Zusammenhang eine große Reihe von heute vergessenen Namen[127].

---

[120] Hunolt war von 1724 bis 1743 Domprediger in Trier. Sowohl aufgrund ihrer Schrift- und Lebensnähe als auch wegen ihrer schlichten, kernigen Art unterschieden sich Hunolts Predigten deutlich vom damals üblichen pompösen Predigtstil.

[121] Vgl. *Franz Hunolt*, Christliche Sittenlehre über die evangelischen Wahrheiten, 6 Bde., Köln 1740–1746 u.ö.

[122] Trier s.d.

[123] CG V, 958–996: Disgressio ad saeculum XV. – Vgl. das Eulogium am Anfang von Bd. VIII, 2. Seite in der Mitte.

[124] Vgl. den Überblick bei *H.-J. Sieben*, Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung, Paderborn 1988, 450–481.

[125] CG V, 958: vera conciliorum ecclesiae catholicae idea.

[126] Die Kapitel- und Paragraphenüberschriften sind beim Druck offensichtlich durcheinander geraten!

[127] David Chytraeus (1531–1600), Johannes Albert Fabricius (1668–1736), Salomon Gesner (1559–1605), Joachim Hildebrand (1623–1691), vor allem Johannes Christian Lünig mit seinem *Spicilegium Ecclesiasticum*, Christian Wilhelm Franz Walch mit seinem 1759 erschienenen „Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen".

Dieses neuere Interesse der Protestanten für die Konzilien hebt sich nach Scholl zwar deutlich von Luthers vernichtendem Urteil über die Konzilien, vor allem in seiner Schrift „Von den Konziliis und Kirchen", ab, bleibt letztlich aber doch noch in großer Distanz zu der katholischen Auffassung von den Konzilien. Die zeitgenössischen Protestanten ergehen sich nicht mehr in wüsten Beschimpfungen gegen die Konzilien, wie es Luther in seinem bekannten Grobianismus tat; in der Sache stehen sie ihnen jedoch nach wie vor fremd und distanziert gegenüber.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen legt Scholl zunächst die katholische Konzilsidee dar, und zwar anhand einer Definition, was nach katholischer Auffassung ein Konzil ist[128]. Der begleitende Kommentar legt den Nachdruck auf die Bedingungen für die Legitimität eines Konzils – eine Frage, die damals virulent war[129] – und die Einheitlichkeit der katholischen Lehre. Bei der folgenden Darstellung der protestantischen Konzilsidee legt Scholl den Akzent nun gerade auf die Uneinheitlichkeit der verschiedenen Definitionen, die von protestantischer Seite vom Konzil vorgelegt werden. Er demonstriert sie *ad oculos*, indem er der Reihe nach die Konzilsdefinitionen Luthers, diejenige des Franeker Kalvinisten Sibrandus Lubertus (1556–1625)[130], des Helmstädter Theologieprofessors Joachim Hildebrand (geb. 1623), des Göttinger Kirchenhistorikers Christian Wilhelm Walch (1726–1784) und schließlich des Jenaer Theologieprofessors Johann Franz Budde (1667–1729), wie Scholl eigens betont, ohne Polemik kommentiert.

In weiteren Abschnitten arbeitet Scholl die katholische Lehre vom Konzil in den bekannten klassischen Hauptpunkten, nämlich der Berufung, des Vorsitzes, der Autorität und Unfehlbarkeit und der Bestätigung heraus, und zwar in ständiger Auseinandersetzung mit protestantischen Autoren wie William Whitacker, Calvin, den Zenturiatoren, Christian Wilhelm Walch, Sibrandus Lubbertus, Franz Gomarus (1563–1641), Jacobus Arminius (1560–1609), Luther, Joachim Hildebrand usw. Eigene Gewährsmänner sind dabei Johannes Torquemada OP, Robert Bellarmin SJ, Pietro Pallavicino SJ, Vicenzo Ludovico Gotti OP, François Fénélon und natürlich die Kirchenväter in großer Zahl und mit vielen Zitaten. Es fällt auf, daß sich Scholl konsequent auf die Auseinandersetzung mit den Protestanten beschränkt. Das zeigt sich u. a. auch darin, daß er die Superioritätsproblematik, also die zu seiner Zeit heftig zwischen den Gallikanern und päpstlichen Theologen, zumal den Jesuiten, diskutierte Frage, wer die Oberhoheit in der Kirche hat, der Papst oder das Konzil, vermeidet. Es geht ihm offensichtlich darum, in der Auseinandersetzung mit der protestantischen Konzilsidee keine offene Flanke zu bieten bzw. in einen Zweifrontenkrieg, näm-

[128] CG V, 959: Concilium (est) conventus legitimus praecipuorum ecclesiae praesulum ad deliberandum et statuendum de iis, quae ad fidem et mores et ecclesiae disciplinam pertinent.

[129] Vgl. hierzu *H.-J. Sieben*, Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee, Paderborn 1996, 558.

[130] Vgl. *Brouwer*, in: RGG 3 (1929) 1733.

lich gegen Protestanten und Gallikaner, hineingezogen zu werden. Scholl beschließt seinen Traktat über die protestantische und katholische Konzilsidee einigermaßen wirkungsvoll, indem er einen bedeutenden Protestanten, nämlich den für das Rechtsdenken der Neuzeit wichtigen Historiker und Juristen Hugo Grotius mit zwei in der Tat eindrucksvollen Zitaten als Gewährsmann für die katholische Konzilsidee[131] und die in ihr dem Papst zugeschriebene Rolle[132], anführt.

Scholl gab die Bände VI, VII und VIII heraus. Sie enthalten die deutschen Konzilien von 1500 bis 1610. Die Bände erschienen 1765, 1767 und 1769. Vergleicht man sie mit den Bänden I-V, so fällt auf, daß *Inedita* kaum noch vorkommen. Druckvorlage sind in der Minderzahl der Fälle die bekannten Sammlungen, vor allem diejenige Lünigs, in der Mehrzahl Drucke entweder einzelner Konzilien oder Sammlungen der Konzilien bestimmter Ortskirchen. *Inedita* kommen nur noch ausnahmsweise vor, so in Bd. VI ein von dem weiter oben erwähnten evangelischen Historiker Erath zugeschicktes Konzilsdokument. Die Druckvorlagen wurden dabei mehrmals von Jesuitenniederlassungen anderer Städte ausgeliehen, wie eigens angemerkt, so z.B. aus Trier[133]. Der Rückgang der *Inedita* hängt nicht unbedingt mit einem zurückgehenden Interesse der Editoren an unveröffentlichten Quellentexten zusammen, sondern erklärt sich vielmehr aus dem Umstand, daß die nach Erfindung des Buchdrucks stattgehabten Konzilien meist gedruckt vorliegen. Andererseits wird man freilich den Eindruck nicht ganz los, daß man das große Werk der Ausgabe der deutschen Konzilien unbedingt noch fertigstellen wollte, bevor das Ereignis eintrat, das im Leben der Herausgeber schließlich einen bedeutsamen Einschnitt darstellte. Wir meinen die 1773 erfolgende Aufhebung der Gesellschaft Jesu.[134] Was in diesen Jahren

[131] *H. Grotius*, Votum pro pace ecclesiastica contra examen Andreae Riveti, Den Haag 1642, 145, zitiert CG V, 986: „Traditionis autem dignoscendae regulas eas agnosco, quas consignavit Vincentius Lirinensis, approbantibus catholicis et protestantium multis ... Indicium (Scholl: iudicium!) autem traditionis, quod quidem omnium generum hominibus conveniat, nullum aut a deo datum aut ab hominibus repertum aut reperiri posse melius arbitror quam quod est a concilio universali; neque aut hactenus evenisse aut eventurum, ut in concilio universali, id est a selectis undique episcopis et doctoribus aliquid pronuntietur, et ab omni ecclesia recipiatur, in quo periclitetur populi salus".

[132] *H. Grotius*, Rivetiani apologetici pro schismate, contra votum pacis facti, discussio, Irenopolis 1645, zitiert CG V. 985 nach *V. L. Gotti*, Vera ecclesia Christi, XVI,1, Bononia 1748, 265: „Consensus autem istius, qui in veterum scriptis, maximeque in conciliis universalibus apparet, custodes quidem sunt episcopi omnes, sed auctoritatis ad veritatem, unitatemque retinendam praecipue episcopus Romanus, quem ecclesiae aliae, ad vitanda ex rebus dubiis schismata, consulere, ex quo apostoli in terris vivere desierunt, sunt solitae. Et hinc est, quod ecclesia Romana ab antiquis dicitur aliarum ecclesiarum magistra. Hanc viam iniit Hieronymus in quaestione de hypostasibus, hanc Afri episcopi in quaestione de gratia, hanc alii viri ingenio, eruditione et pietate praestantes. Corrumpi quidem mores Romae et alibi passus est deus, at doctrina illis ipsis moribus contraria, deo ita res dirigente, corrupta non est".

[133] CG VIII, 473, 976, IX, 811.

[134] Über die Aufhebung des Kölner Kollegs vgl. den engagierten Bericht des Augenzeugen P. Adam Contzen (1709–1804), abgedruckt bei *H. Schrörs*, Ein Bericht über die Aufhebung des Jesuitenkollegiums zu Köln (1773–1777), in: AHVNRh 109 (1925) 68–92, hier 72–92. Zur Aufhebung des Kölner Kollegs vgl. auch *J. Kuckhoff*, Kurfürst Max Friedrich und der Streit um den Besitz des Kölner Jesuitenkollegs (1773–1777), in: AHVNRh 118 (1931) 72–104.

vor der Aufhebung offensichtlich jedoch noch funktionierte, ist die gegenseitige Hilfe unter den Ordensmitgliedern, so daß z. B. ein Mitbruder in einer anderen Stadt die notwendige Kollationierung eines Dokumentes vornimmt.[135] Mehrmals wird übrigens auch auf die Ausleihe von Druckvorlagen aus Kölner Bibliotheken hingewiesen.[136]

Scholl starb 1768, und sein Nachfolger wurde Egidius Neissen. Er betreute die Bände IX und X mit den restlichen deutschen Konzilien bis zum Jahr 1768. Die Bände erschienen 1771 und 1775. Neissen war am 4. Juli 1729 geboren, trat am 20. Oktober 1748 in die Gesellschaft Jesu ein. Er lehrte in Köln Grammatik, *humanitates* und Rhetorik und starb am 5. Januar 1789. Bekannt ist aus seiner Feder nur die in Band VIII erschienene Notiz über P. Scholl. Die Gesellschaft Jesu war 1773 aufgehoben worden, und P. Neissen mit diesem Datum kein Jesuit mehr, sondern ein Ex-Jesuit[137]. Unter der Leitung von P. Neissen drängte man offensichtlich auf die Vollendung des Werks. Es fällt auf, daß jetzt öfter Dokumente ohne Angabe der Vorlage oder Quelle veröffentlicht werden. Bis zuletzt war Kontakt mit Häusern der Jesuiten außerhalb von Köln möglich gewesen. Druckvorlagen werden nach wie vor ausgeliehen, so aus Münster[138], Mainz[139], Mannheim[140] oder sonstwoher[141]. Der Abdruck einer von Erath zur Verfügung gestellten Kopie ist Gelegenheit zu einem sehr persönlichen, fast ökumenisch gesinnten Dankeswort.[142] Es werden noch eine Reihe von Texten veröffentlicht, die vom Prager Erzbischof[143] oder von anderen an der Sammlung interessierten Persönlichkeiten zur Verfügung gestellt wurden[144]. Offensichtlich läßt Neissen die von Hartzheim gesammelten Dokumente nicht ungeprüft drucken, sondern kontrolliert dessen Angaben.[145] Im übrigen enthält Bd. X auf den Seiten 679–836 Nachträge zu den vorausgegangenen Bden II-IX. Bd. X schließt mit einem *Ad lectorem*, in dem Neissen den Leser um Nachsicht bittet, falls er Fehler entdeckt. Es waren, so lautet die Entschuldigung, für den letzten der Herausgeber sehr schwierige Zeiten.[146]

Ein weiterer Ex-Jesuit, Amandus Joseph Hesselmann, erstellte für die 10 Bände das Register. Es erschien als Band XI im Jahre 1790, also ein Jahr nach

---

[135] Vgl. CG VIII, 517: Hoc exemplar ... accurate a me cum originali MS collatum, testor cum eodem concordare. Leodii 23. Mart. 1767. Carolus Wastelain S. J.

[136] CG IX, 412, 619.

[137] Auf dem Titelblatt von Bd. X steht: Neissen presbyter eiusdem olim Societatis Jesu.

[138] Vgl. CG X, 178.

[139] Vgl. CG X, 423.

[140] CG X, 753.

[141] Vgl. CG X, 678.

[142] Vgl. Anm. 112 – Erath hatte offensichtlich mehrere weitere Handschriften für die Sammlung abgeschrieben und zur Verfügung gestellt; vgl. CG X, 731, 741, 742.

[143] Vgl. CG X, 744, 747.

[144] Vgl. CG X, 753, 836.

[145] Vgl. CG X, 769: Cur annum 1157 huic synodo tributum velit Hartzheim, explorare non potui.

[146] Vgl. CG X, 836: Habe tibi, L. B. Tomum CC.X et supremum; vitia in eo si quae inveneris, ignosce, turbulentissimorum, quibus laborandum mihi fuit, temporum memor. O. A. M.D.G.

dem Ausbruch der Französischen Revolution. Hesselmann war bis zur Aufhebung der Gesellschaft Jesu Lehrer der Theologie am Dreikönigsgymnasium[147] und scheint nicht durch Veröffentlichungen in Erscheinung getreten zu sein.

V. Eine geplante Fortsetzung kommt nicht zustande

Das letzte in der Konzilssammlung erfaßte Dokument ist eine Pastoralinstruktion des Bischofs von Ypern aus dem Jahre 1768. Außerdem waren inzwischen nicht wenige Dokumente aus früherer Zeit aufgefunden worden. Schon 1782, also noch vor Erscheinen des Registerbandes 1790, forderte der Mainzer Rechtsgelehrte und Kirchenhistoriker Franz Anton Dürr (1729–1805)[148] einen Supplementband zur Schannat-Hartzheimschen Sammlung der deutschen Konzilien[149]. 33 Jahre später, 1815, faßte der aufgrund zahlreicher theologischer und politischer Schriften und Kontroversen bekannte Bilker Stadtpfarrer Anton Joseph Binterim (1779–1855)[150] den Plan zu einer solchen Fortsetzung[151]. Er war aufgrund seiner kirchengeschichtlichen Arbeiten, vor allem seiner „Pragmatischen Geschichte der deutschen National-, Provinzial und vorzüglichsten Diözesanconzilien vom 4. Jahrhundert bis auf das Concilium von Trient" [152] für diese Aufgabe bestens vorbereitet. Im Anschluß an eine ausführliche Würdigung der vorliegenden 11 Bände der Hartzheimschen Konzilssammlung läßt er in der Einleitung zum ersten Band seiner Geschichte der deutschen Konzilien den Leser wissen: „Seit zwanzig Jahren haben wir unsere Augen auf diesen Supplementband gerichtet, und was wir gesammelt haben, werden wir nach Vollendung der Conciliengeschichte treu vorlegen, ohne Ansprüche auf ein anderes Verdienst als das der Mühe und Sorge eines vielseitigen Suchens und Nachlesens, zu machen. Auch bitten und ersuchen wir die Gelehrten Deutschlands, uns in diesem gemeinnützigen Zwecke durch Beiträge zu unterstützen. Dankbar wollen wir die Hand küssen, die uns ein bis hierhin noch nicht entdecktes oder unbekanntes Concilium oder auch nur fragmentarische Akten darreicht" [153].

---

[147] Vgl. *Kuckhoff*, Geschichte, 622.

[148] Vgl. *J. F. Schulte*, Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts, Bd. 3, Stuttgart 1880, 238–240.

[149] Dissertatio de suffraganeis seu vicariis generalibus in pontificalibus episcoporum Germaniae, Mainz 1782, 11.

[150] Vgl. *R. Haass*, in: NDB 2, 249f.; *C. Schönig*, Anton Josef Binterim als Kirchenpolitiker und Gelehrter, Würzburg 1933.

[151] Zum folgenden vgl. *H. Schrörs*, Johann Heinrich Floß (1819–1881), in: AHVNRh 117 (1930) 1–150; *F. Gescher*, Hartzheims Concilia Germaniae und ihre Ergänzung durch Binterim und Floss, ebd. 154–157.

[152] 7 Bde., Mainz 1835–1848.

[153] *A. J. Binterim*, Pragmatische Geschichte der deutschen National-, Provinzial- und vorzüglichsten Diözesanconcilien vom vierten Jahrhundert bis auf das Concilium zu Trient, Bd. I, Mainz 1835, 268f.

Eine wichtige Hilfe bei der Sammlung der Dokumente war für Binterim sein damaliger Kaplan (1842–1844), der spätere bekannte Bonner Kirchenhistoriker Johann Heinrich Floß (1819–1881). Die Sammlung schien 1846 schon so weit gediehen zu sein, daß Binterim den Verlag des Supplementbandes mit dem Mainzer Editionshaus Kirchheim verabredete.[154] Inzwischen suchte Floß jedoch noch nach ungedruckten Quellentexten weiter, vor allem in Darmstadt, wohin es die alte Kölner Dombibliothek verschlagen hatte. Durch den Münchener Kirchenrechtler Professor Friedrich Kunstmann (1811–1867) ließ er sich einschlägige Texte aus der bayerischen Metropole kommen. Wie stark um diese Zeit immer noch die Initiative und Leitung des Werks bei Binterim selbst lag, geht aus einer Bemerkung im letzten, 1848 erschienenen Band seiner „Geschichte der deutschen Konzilien" hervor.[155]

1851 und 1852 erschienen schließlich zwei Verlagsanzeigen, jedoch nicht des Mainzer Verlegers Kirchheim, sondern des Kölner Verlagshauses J. M. Heberle, in dem zur Subskription des Supplementbandes eingeladen und aufgefordert wurde. Die erste Verlagsanzeige, der *Prospectus*[156], enthielt auf den ersten vier Seiten die Einladung zur Subskription. Angekündigt wurden 200 bis 250 Bogen „im Format der Hartzheimschen Sammlung, doch mit den engen und schönen Typen von Hardouins Konzilienausgabe"[157]. Der Druck sollte beginnen, sobald sich 200 Abonnenten eingefunden hätten. Auf die Einladung folgen im genannten Prospekt Angaben über etwa 700 Dokumente, die die Hartzheimsche Sammlung entweder ergänzten oder mit den Originalen erneut kollationiert worden waren. Allein für die Erzdiözese Köln ergab sich bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts damit ein Plus von 32 Urkunden. Die zweite, 20seitige Verlagsanzeige, das *Addidamentum*, lädt erneut zur Subskription ein und wirbt mit einer weiteren Ergänzung der Hartzheimschen Sammlung um 200 Stücke. Die letzten drei Seiten des *Addidamentum* führen die Namen von bisher 123 Abonnenten auf.

Auch nach Erscheinen der zweiten Verlagsanzeige wurde offensichtlich die für den Druck notwendige Anzahl von 200 Subskribenten nicht erreicht und so unterblieb der Druck des Supplementbandes. Zwei Gründe sind für die geringe Abonnentenzahl zu nennen. Auf der einen Seite die wenig professionelle Werbung des Verlages, auf der anderen Seite die mangelnde Unterstützung durch den Kölner Erzbischof Johannes von Geissel. Man hätte, so

---

[154] Vgl. *Schrörs*, Heinrich Floß, 58.

[155] Pragmatische Geschichte VII, IV: „Der Verfasser hätte gern noch einige Schritte weiter gewagt, nämlich bis auf den Anfang der großen Kirchenversammlung zu Trient ... allein er fand bald, daß dieser Zeitlauf sich besser eignet für den Anfang einer neuen als für den Schluß der alten deutschen Conciliengeschichte, und so endigte er sein Werk dieser Geschichte, um den Supplementband zu der Conciliensammlung von Harzheim [sic] usw. anfangen zu können, bei welchem Unternehmen ihn der noch junge und wackere Dr. Heinrich Floß unterstützen wird".

[156] Vgl. *Sommervogel*, IV, 131: „Supplementum conciliorum Germaniae, quorum collectionem ... prelo dedit P. Jos. Hartzheim ... tum ex codicibus mss., tum ex impressis exemplaribus descriptum, collectum, digestum et prelo subiectum opera et studio Antonii Josephi Binterim ... et Henrici Josephi Floss, Coloniae apud J. M. Heberle 1851".

[157] Vgl. *Gescher*, 156.

zumindest die Meinung von Döllinger, nicht eine Ergänzung der deutschen, sondern der allgemeinen Konzilien ankündigen müssen und damit auch nichtdeutsche Leser am Kauf interessiert.[158] Die mangelnde Unterstützung durch Erzbischof Geissel war die Folge des seit langem zwischen dem Bilker Pfarrer und dem Kirchenfürsten herrschenden Zerwürfnisses.[159] Geissel hatte gegen alles, was Bilk unternahm, eine stille Abneigung. So schreibt denn Binterim resigniert an Floß am 13. Juli 1850: „Mit unserem Supplement, befürchte ich, geht es uns wie mehreren andern Gelehrten mit großen Werken, woran sie Jahre lang gearbeitet haben. Ich zweifle bald, ob ich den Druck erlebe. Aus den Reden des Erzbischofs über das Supplement muß man klar schließen, daß der Hohe Herr gar keinen Begriff von solchen Sammlungen hat“[160]. Eine Woche später schreibt der Bilker Pfarrer an denselben Adressaten: „Es wird hart halten, daß unsere Mühe und Kosten gedeckt werden. Das tut aber nichts; wir arbeiten für die Kirche und *pro communi literatorum bono*. Davon haben gewisse Herren, wenn sie auch gesalbt sind, wenig Begriff“[161].

Nach dem 1855 erfolgten Tod Binterims ging das gesamte Material für den geplanten Supplementband an Floß, der die Sammlung auf verschiedenen Archivreisen weiter betrieb und Kollegen zur Mithilfe einlud, so 1864 den bekannten Prager Kirchenrechtler und nachmaligen Altkatholiken Johann Friedrich von Schulte. Die Kämpfe freilich, in die Floß zunächst durch den Paritätsstreit von 1862[162], dann durch die Auseinandersetzung um das erste Vatikanum verwickelt war[163], ließen die Konzilssammlung ganz in den Hintergrund treten. Offensichtlich hatte Floß nicht mehr damit gerechnet, das gesammelte Material selbst noch veröffentlichen zu können. Noch zu seinen Lebzeiten hatte er es an seinen Schüler Heinrich Joseph Radermacher übergeben, der seinerseits als Pfarrer von Hausen im Kreis Schleiden 1929 im Alter von 81 Jahren verstorben ist. 1930 wurden diese über Jahrzehnte verborgenen Schätze in 50 großen Mappen zum Verkauf angeboten. Der bekannte Spezialist für Rheinische Kirchengeschichte Heinrich Schrörs (1852–1928) urteilte über Floß' Nachlaß damals so: „Die meisten Früchte seines Fleißes modern in seinem Nachlasse – und kein anderer kann sie verwerten; der methodische Fortschritt der historischen Wissenschaft – und fügen wir hinzu, die reiche Quellenpublikation der letzten fünfzig Jahre – macht sie unbrauchbar“[164].

---

[158] Vgl. *Schrörs*, Heinrich Floß, 59.

[159] Vgl. *H. Schrörs*, Kirchliche Bewegungen unter dem kölnischen Klerus im Jahre 1848, in: AHVNRh 105 (1921) 1–74; hier 42–50 und 59–65; ebd. 106 (1922) 57–95, hier 86–90.

[160] Zitiert bei *Schrörs*, Heinrich Floß, 59.

[161] Ebd. 60.

[162] Es geht in diesem Streit um die Benachteiligung der Katholiken gegenüber den Protestanten an den preußischen Hochschulen. Sowohl Floß als auch von Schulte beteiligen sich durch Streitschriften an der Auseinandersetzung.

[163] Floß nahm als einziger unter den Bonner Ordinarien die vatikanischen Dekrete vorbehaltslos an.

[164] Zitiert bei *Gescher*, 157.

ThPh 76 (2001) 31–46

Karl Heim und die Relativitätstheorie

Kritische Bemerkungen zu Heims Verhältnisbestimmung von Theologie und modernen Naturwissenschaften

Von Andreas Benk

Schon Johannes Kepler war der Meinung, daß die biblischen Schriften nicht beabsichtigen, die Menschen über Naturkunde zu belehren. Das Interesse der Verfasser der biblischen Schriften ist nach Kepler vielmehr auf das Heil der Menschen gerichtet.[1] In diesem Sinne äußerte sich auch Galileo Galilei in einem Brief an den Benediktinermönch Benedetto Castelli: „Ich möchte annehmen, daß die Autorität der Heiligen Schrift einzig das Ziel hat, die Menschen von denjenigen Artikeln und Aussagen zu überzeugen, die, notwendig für das Seelenheil und alle menschliche Vernunft übersteigend, durch keine andere Wissenschaft einsichtig gemacht werden könnten, es sei denn durch den Mund des Heiligen Geistes selbst“[2]. Abgesehen davon habe Gott aber den Menschen Sinne und Vernunft gegeben, damit sie sich selbst naturkundliches Wissen aneignen können. Damit war in der Folge eine Grenze zwischen den Aufgabenbereichen von Naturwissenschaft und Theologie gezogen, die bis weit in das 20. Jahrhundert hinein für die protestantische Theologie bestimmend blieb:[3] Die Theologie konzentrierte sich auf das „Heil der Person“, ihre Domäne wurde die „seelische Heilsgewißheit im Reich der Innerlichkeit“[4]; im Gegenzug überließ die Theologie den Naturwissenschaften die Erkenntnis und Bemächtigung von Welt und Natur. Da nach Karl Barth die „Naturwissenschaft freien Raum jenseits dessen [hat], was die Theologie als das Werk des Schöpfers zu beschreiben hat“[5], schien sich eine Auseinandersetzung mit neuen naturwissenschaftlichen Ergebnissen zu erübrigen – zumindest so lange, als der der Theologie vorbehaltene Bereich der Innerlichkeit unangetastet blieb.[6]

---

[1] Vgl. dazu *J. Hübner*, Die Theologie Johannes Keplers zwischen Orthodoxie und Naturwissenschaft, Tübingen 1975, 158–229, insbes. 220f. sowie *J. Moltmann*, Gott in der Schöpfung, Gütersloh ^{4}1993, 47–54.

[2] *G. Galilei*, Brief an Benedetto Castelli, in: *A. Fölsing*, Galileo Galilei – Prozeß ohne Ende, München, Zürich 1983, 286f.

[3] In der katholischen Theologie war das Gespräch mit den (modernen) Naturwissenschaften lange Zeit nicht nur durch die Nachwirkungen der Konflikte um die neuzeitliche Astronomie und die Evolutionstheorie blockiert, sondern auch durch das Beharren auf der neuscholastischen Ontologie; vgl. dazu *H.-D. Mutschler*, Physik und Neothomismus. Das ontologische Grundproblem der modernen Physik, in: ThPh 68 (1993) 25–51; sowie *A. Benk*, Moderne Physik und Theologie. Voraussetzungen und Perspektiven eines Dialogs, Mainz 2000, 105–130.

[4] *Moltmann*, 49.

[5] *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik, Bd. III, Erster Teil, Zürich 1945, Vorwort.

[6] *J. Hübner*, Die Welt als Gottes Schöpfung ehren, München 1982, 9, beschreibt die Situation zwischen Naturwissenschaft und Theologie seiner Zeit noch „als schiedlich-friedliches Nebeneinander beider Gebiete“.

I. Das Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie als zentrales Thema in Karl Heims Werk

Im Unterschied dazu suchte Karl Heim (1874–1958) – seit 1920 Professor für Systematische Theologie in Tübingen – gezielt den Dialog mit den Naturwissenschaften seiner Zeit. Über Jahrzehnte hinweg äußerte er sich zu den jeweils aktuellen Entwicklungen in den Naturwissenschaften und nahm dabei insbesondere Bezug auf die Erkenntnisse der modernen Physik. Diese Aufgeschlossenheit wurde in der Heimrezeption der vergangenen Jahre wiederholt gewürdigt. Heims vorrangiges Interesse sieht Rolf Hille „auf die geistige Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlich begründeten Säkularismus gerichtet“[7], und Manfred Büttner hebt hervor, daß es in Heims ganzem theologischen System „einzig und allein um die Beziehung zwischen Theologie und Naturwissenschaft geh[e]“[8]. Für Büttner ist Heim „tatsächlich der einzige Theologe des 20. Jahrhunderts [...], der dem Weltbild des Unglaubens ein wirklich alle naturwissenschaftlichen Bereiche umfassendes Weltbild des Glaubens gegenüberstellt“[9]. Nach Hermann Timm ist dabei Heims Denken aber nicht auf Konfrontation angelegt, sondern dieser sei zeitlebens „um ein positives Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaft“[10] bemüht gewesen. Heim habe sich mit Entschlossenheit auf „jedwedes relevante Gespräch zwischen Theologie, Naturwissenschaft, Philosophie, Ideologie und Religion“[11] eingelassen, bemerkt Rolf Hille, und Horst W. Beck stellt bei Heim bei allem Wandel der Themen doch „als bleibendes Rückgrat das Ziel und die Methode des Sich-Einlassens auf die Naturwissenschaften“[12] fest. Auch in der Neuauflage des „Lexikon für Theologie und Kirche“ wird Heim von Hans Schwarz als „intimer Kenner der Naturwissenschaften“ gelobt, der mit diesen einen „intensiven Dialog“[13] geführt habe.[14]

Heims lebenslange Bemühung wurde im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts verschiedentlich als Pionierarbeit gewürdigt, an die es sich – nach einer

---

[7] *R. Hille*, Das Ringen um den säkularen Menschen, Gießen 1990, 11.

[8] *M. Büttner*, Das „physikotheologische“ System Karl Heims und seine Einordnung in die Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, in: KuD 19 (1973) 269.

[9] *Büttner*, 279.

[10] *H. Timm*, Glaube und Naturwissenschaft in der Theologie Karl Heims, Witten/Berlin 1968, 11.

[11] *Hille*, 103.

[12] *H. W. Beck*, Zur Einführung, in: *K. Heim*, Weltschöpfung und Weltende, Wuppertal ^{3}1974, 10.

[13] *H. Schwarz*, Art. Heim, Karl, in: LThK, Bd. 4, Freiburg i. Br. [u. a.] ^{3}1995, Sp. 1364.

[14] Zur gegenwärtigen Rezeption K. Heims vgl. auch die Veröffentlichungen im Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft „Glaube und Denken“. Die Karl-Heim-Gesellschaft, die das Erbe Karl Heims bewahren und fortführen will, widmete 1995 ihre Jahrestagung dem Thema „Neu-Orientierungen im Gespräch zwischen christlicher Theologie und Naturwissenschaft. Anstöße Karl Heims für die heutige Gesprächssituation“. Beiträge dieser Tagung sind dokumentiert in: *H. Schwarz* (Hg.), Glaube und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft, 9. Jg., Frankfurt a. M. 1996.

Phase der Vergessenheit Heims – wieder anzuknüpfen lohne.[15] Für A. M. Klaus Müller ist Heim „als der große Anreger zu einem neuen Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft" auch in unserer Zeit „eine Herausforderung geblieben und hat seine Bedeutung nicht eingebüßt"[16]. Andere Theologen erwarten für die Zukunft eine „Heim-Renaissance" und prognostizieren, daß die Zeit komme, „da wir überhaupt erst anfangen werden, bei Karl Heim in die Schule zu gehen"[17].

Diese – späten – Würdigungen ändern nichts daran, daß Karl Heim innerhalb der protestantischen Theologie seiner Zeit ein Außenseiter blieb. In mancher Hinsicht ist dabei seine Rolle durchaus mit derjenigen Teilhard de Chardins (1881–1955) innerhalb der katholischen Theologie vergleichbar. Heim konnte seine Schriften im Unterschied zu Teilhard zwar selbst veröffentlichen, aber „bei seinen Fachkollegen [...] fand er für seine Arbeit weder Zustimmung noch Unterstützung"[18] und blieb „innerhalb der Universitätstheologie immer ein bedrängter Außenseiter"[19]. Als seine Schriften dann in den siebziger Jahren neu aufgelegt und damit einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich wurden, war die fachwissenschaftliche Situation, auf die Heims Überlegungen Bezug nahmen, bereits fortgeschritten. Während Teilhard sich kompetent mit der biologischen Evolution beschäftigte und selbst zahlreiche geologische und paläontologische Arbeiten verfaßte, galt Heims Interesse vorrangig den Erkenntnissen der modernen Physik. Dabei werden in der Entwicklung von Heims Theologie drei Phasen unterschieden, die jeweils auf bestimmte Entwicklungen in der Geschichte der modernen Physik bezogen sind: die erste Phase auf die Thermodynamik, die zweite auf die Relativitäts- und die dritte auf die Quantentheorie.[20] Der folgende Beitrag beschränkt sich vornehmlich auf die zweite Phase, die von Heims Auseinandersetzung mit der Relativitätstheorie geprägt ist.

II. Forderung nach einer „neuen Apologetik"

Karl Heim hat schon im Jahr 1908 in einem Beitrag „Der gegenwärtige Stand der Debatte zwischen Theologie und Naturwissenschaft" die oben erwähnte Dichotomie von Religion und Naturwissenschaft, von Glauben

[15] Vgl. etwa *H. W. Beck*, Götzendämmerung in den Wissenschaften. Karl Heim – Prophet und Pionier, Wuppertal 1974, 70. Beck erwartet ebd., daß sich Heims Methode bei der Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft auch in neuen „Problemständen" bewähren werde. Vgl. auch die Dissertation von *H. Krause*, Theologie, Physik und Philosophie im Weltbild Karl Heims: das Absolute in Physik und Philosophie in theologischer Interpreation, Frankfurt a.M. [u.a.] 1995.

[16] *A. M. K. Müller*, Wende der Wahrnehmung: Erwägungen zur Grundlagenkrise in Physik, Medizin, Pädagogik und Theologie, München 1978, 157.

[17] *F. Melzer*, zit. in: *Hille*, 11. – Auch *Moltmann*, 200, fordert von der Theologie, an Heims Bemühung „um eine produktive Synthese zwischen Evolutionstheorie und Schöpfungslehre" wieder anzuknüpfen.

[18] *Timm*, 11.

[19] *H. E. Tödt*, Vorwort, in: *Timm*, 7.

[20] Vgl. dazu *Timm*, 50.

und Vernunft, von Seele und Welt beschrieben und kritisiert. Die Religion beschränke sich darauf, „ihr Heiligtum gegen die Naturwissenschaft zu verteidigen, sich ein sturmfreies Gebiet abzustecken und einzuzäunen, in der sie frei atmen kann, mag die Naturwissenschaft auch alles, was außerhalb dieses heiligen Bezirkes liegt, in eine Sandwüste verwandeln“[21]. Das Sondergebiet, auf das sich die defensive Apologetik zurückgezogen habe, um es zum Sitz der Religion zu machen, sei „der Mensch, noch enger die menschliche Seele als das Organ der Religion, das Subjekt der Sünde und der Gegenstand der Erlösung“[22]. Doch gerade diesen Bereich und damit überhaupt die Methode der defensiven Apologetik sieht Heim durch die Entwicklung der Naturwissenschaft bedroht:

> „Mit dem Zerfall des ptolemäischen Weltbildes verlor die Menschenseele ihre zentrale Sonderstellung im Raum. Der Evolutionismus nahm ihr ihre Sonderstellung innerhalb der zeitlichen Entwicklung. Die heutige Physiologie endlich brachte sie in den Zustand einer belagerten Festung, um die sich der eiserne Ring immer enger zusammenzieht. Die Außenforts sind längst genommen; jetzt wird um die innere Burg gekämpft.“[23]

Für Heim trat diese Entwicklung bereits mit der Behauptung eines unendlichen Kosmos durch Giordano Bruno in ein neues Stadium. Denn waren erst einmal die Grenzen verwischt „zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, zwischen Ruhe und Bewegung, so war damit ein Relativierungsprozeß eingeleitet, der nach und nach alle absoluten Grenzen in Frage stellen mußte, auch die scheinbar unverrückbaren Grenzsteine, die das Gebiet der Menschenseele von der Natur schieden“[24]. Einige Jahre später wird Heim die Einsteinschen Theorien als konsequenten Endpunkt dieses Relativierungsprozesses interpretieren.

Aufgrund des drohenden Scheiterns der defensiven Strategie sieht sich Heim gegenüber den Naturwissenschaften „zur Offensive gezwungen, zu einem glaubensmutigen Ringen mit den Rätseln der Natur“[25]. Heim will nun aber keine eigene, in apologetischer Absicht geschriebene christliche Naturphilosophie vorlegen, sondern er will sich unmittelbar mit den jeweiligen neuen Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaften auseinandersetzen. Wirklichen apologetischen Wert haben für ihn dabei allerdings nur jene wissenschaftlichen Ergebnisse, die ohne jede direkte apologetische Absicht gewonnen werden:

> „Das einzige, was wir tun können, ist darum dies: Wir können den Gang der heutigen Naturforschung mit aufmerksamen Auge[n] verfolgen und abwarten, ob sich in ihr wissenschaftliche Bewegungen anbahnen, die ganz unabsichtlich dem Glauben den Weg bereiten, ob noch einmal eine Flutwelle kommt, die, ohne es zu wollen, das Schiff des Glaubens wieder emporhebt.“[26]

---

[21] *K. Heim*, Der gegenwärtige Stand der Debatte zwischen Theologie und Naturwissenschaft, in: *ders.*, Glaube und Leben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Berlin [3]1928, 39.
[22] Ebd. 40.
[23] Ebd. 50.
[24] Ebd. 43.
[25] Ebd. 57.
[26] Ebd. 58.

Mit dieser zumindest zunächst eher abwartend als offensiv erscheinenden Strategie, die Heim als „neue Apologetik“[27] bezeichnet, stellte sich Karl Heim eine Aufgabe, der er zeitlebens verbunden blieb.

III. Heims Rezeption und Deutung der Relativitätstheorie

Karl Heim befaßt sich in mehreren Schriften mit den Einsteinschen Theorien: einmal in einem eigens der Relativitätstheorie gewidmeten Beitrag in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“[28] und dann im Kontext der größeren Schrift „Glaubensgewißheit“[29]. Darüber hinaus weist Heim auf die Relativitätstheorie in mehreren Artikeln in unterschiedlichem Zusammenhang kurz hin[30] und thematisiert schließlich auch noch einmal im Rahmen seines sechsbändigen Alterswerks „Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart“ ausführlicher die spezielle[31] und die allgemeine[32] Relativitätstheorie.

In seinem Beitrag aus dem Jahr 1921 „Gedanken eines Theologen zu Einsteins Relativitätstheorie“ vermittelt Heim zunächst den Eindruck, als halte er es keineswegs für ausgemacht, daß „die Einsteinsche Relativitätstheorie irgend etwas mit der Religion zu tun [habe]“[33] und die Theologie Anlaß habe, sich in die „internen Angelegenheiten der Physik einzumischen“. Allerdings gibt er zu bedenken, daß sich erfahrungsgemäß gewisse Grundgedanken, die auf einem Wissenschaftsgebiet aufgetreten sind, wie Wellen in einem Medium verbreiten. Es verhalte sich damit wie bei einer „Krankheitsinfektion, die, einmal in den Körper hineingekommen, im ganzen Körper herumzieht“[34]. Von dem Gedanken, den Einstein neu aufgenommen und bis in seine letzten Konsequenzen verfolgt habe, gilt für Heim in besonderem Maß, daß er „über kurz oder lang alle anderen Wissenschaftsgebiete infizieren [werde]“[35]. Deutet schon dieser einführende Vergleich der Wirkung der Relativitätstheorie mit der einer ansteckenden Krankheit auf eine erstaunlich negative Qualifizierung der Relativitätstheorie hin, so verwundert auch die Darstellung der Relativitätstheorie, die Heim im Anschluß daran liefert. Nach dem Hinweis auf die berühmten Experimente zur Bestimmung der Lichtgeschwindigkeit im 19. Jahrhundert und die

[27] *K. Heim*, Eine neue Apologetik, in: Refor. 5 (1906) 386–389.

[28] *K. Heim*, Gedanken eines Theologen zu Einsteins Relativitätstheorie, in: ZThK 29 (1921) 330–347.

[29] *K. Heim*, Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion, 3., völlig umgearbeitete Auflage, Leipzig 1923, insbes. 161–169.

[30] Vgl. z. B. *K. Heim*, Der Schicksalsgedanke als Ausdruck für das Suchen der Zeit (1921), in: *ders.*, Glaube und Leben, 406–429; sowie *ders.*, Zeit und Ewigkeit, die Hauptfrage der heutigen Eschatologie (1926), in: *ders.*, Glaube und Leben, 539–570.

[31] *K. Heim*, Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild, Wuppertal [4]1975, 75–94.

[32] Ebd. 94–107.

[33] *Heim*, Gedanken eines Theologen, 330.

[34] Ebd. 331.

[35] Ebd. 331f.

Widersprüche, die sich für die klassische Physik daraus ergeben hatten, fährt Heim fort:

> „Bei allen bisherigen Relativierungen hatte man das Zeitmaß als etwas Absolutes und Konstantes angesehen. Einstein kam der Gedanke: Wie, wenn auch die Zeit keine unveränderliche Größe wäre, wenn auch das Zeitmaß, wie alle anderen Maßstäbe, mit denen wir arbeiten, von der Wahl des Orientierungspunktes abhinge?“ [36]

Damit behauptet Heim als Ausgangspunkt der Einsteinschen Theorie die Relativierung des Zeitmaßes – und stellt Einsteins Gedankengang damit auf den Kopf. Dieser war in der speziellen Relativitätstheorie von dem experimentell abgesicherten Postulat der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit und dem Postulat der Gültigkeit der Naturgesetze in allen gleichförmig gegeneinander bewegten Bezugssystemen ausgegangen. Die Relativierung des Zeitmaßes hatte sich hingegen nur als Konsequenz aus diesen Postulaten ergeben. Auf die absolute Größe der Lichtgeschwindigkeit weist Heim hier überhaupt nicht hin. Statt dessen betont Heim, daß mit der Erkenntnis der Relativität des Zeitmaßes „die Lawine ins Rollen gekommen [sei]“ und eine „Umwälzung der physikalischen Grundbegriffe [...] begonnen [habe]“ [37].

Erst die einseitige und dem physikalischen Gehalt der Relativitätstheorie nicht angemessene Betonung der relativierten Größen und das Verschweigen anderer absoluter Aspekte kann erklären, warum Heim in der Einsteinschen Relativitätstheorie nur noch eine „Relativierung der physikalischen Grundbegriffe“ [38] und der „raumzeitlichen Urmaße“ [39] ausmacht, die keine absoluten Maßstäbe mehr stehenlassen. Die diesbezügliche Behauptung Heims, daß „mit dem Zeitmaß vollends die letzten Maßstäbe der Wirklichkeitsbeschreibung ihre Konstanz verloren haben“ [40], ist im Hinblick auf die Relativitätstheorie falsch und deutet auf ein Mißverstehen dieser Theorie hin. Darauf weist im übrigen auch ein Beispiel hin, das Heim an anderer Stelle zur Veranschaulichung der Relativitätstheorie gibt, das sich aber ganz trivial und widerspruchslos mit Hilfe des Galileischen Relativitätsprinzips erklären läßt. [41]

---

[36] Ebd. 338.
[37] Ebd. 339.
[38] Ebd. 336.
[39] Ebd. 341.
[40] Ebd. 344.
[41] Vgl. *Heim*, Glaubensgewißheit, 163. Heim versucht hier „am Beispiel des Steins, den ein Reisender im schnell fahrenden D-Zug aus dem Fenster fallen läßt“, Inhalte der Relativitätstheorie „anschaulicher als an [den] astronomischen Verhältnissen“ zu verdeutlichen: „Vom Standpunkt des Reisenden aus gesehen fällt der Stein schnurgerade am Wagen herunter. Vom Standpunkt des Bahnwärters aus, der am Bahndamm stehend den Zug vorüberfahren sieht, [fiel der Stein] in einer langen nach der Lokomotive zu parabelförmig gebogenen Linie zur Erde.“ – Einen weiteren Hinweis darauf, daß Heim die Relativitätstheorie mißverstand, kann man dem autobiographischen Hinweis entnehmen, er habe bereits im Alter von 15 Jahren (das heißt im Jahr 1889!), während sich seine Kompromotionalen anderweitig vergnügt hätten, Gespräche „über Gedanken der speziellen und allgemeinen Relativitätstheorie Einsteins“ geführt. Auch das einzige in diesem Zusammenhang geschilderte Problem stellt sich schon im Rahmen der klassischen Physik: „Wir sprachen davon, daß es nicht absolut feststellbar sei, ob ein Körper im Weltall ruht und welcher Körper sich im Verhältnis zu ihm bewegt, daß man einen Körper *alpha* als unbewegt an-

Endgültig verläßt Heim den Boden der Relativitätstheorie, wenn er behauptet, „daß hier in der Schulsprache der exakten Wissenschaft die alte Menschheitsfrage nach dem Verhältnis von Geist und Natur, Seele und Welt verhandelt [werde]“ [42]. Heim begründet dies damit, daß Einstein mit einer neuen Fragestellung an das Zeitproblem herantrete, die „von Anfang an den erkennenden Geist mit dem Gegenstand der Naturerkenntnis [zusammennehme]“. Mit Bezug auf die spezielle Relativitätstheorie schreibt Heim: „Der erkennende Beobachter wird von vornherein in die Darstellung des physikalischen Tatbestands hineingenommen als ein Element, von dem nicht abstrahiert werden darf“ [43]. Wir können also, so Heim weiter, „das sehende Ich mit seiner perspektivischen Einstellung überhaupt nicht mehr aus der Natur herausnehmen“. Damit gerate aber – und darin meint Heim die philosophische Bedeutung der Relativitätstheorie zu erkennen – „der ganze bisherige Begriff des objektiven Gegenstandes ins Schwanken“ [44], und es sei überhaupt kein anschauliches Bild des Weltprozesses mehr denkbar, das dem perspektivischen Standpunkt gegenüber neutral wäre:

> „Die wissenschaftliche Forschung jagt also einem Phantom nach, wenn sie feststellen will, wie die Welt aussieht, wie es bei irgendeinem Ereignis eigentlich zugegangen ist oder zugeht, wenn man die Dinge ganz ohne subjektive Beimischung unbefangen und vorurteilslos betrachtet. Das erkennende Ich, das die Wirklichkeit von einem bestimmten Standort aus betrachtet, gehört als zweiter konstituierender Faktor notwendig mit zur Wirklichkeit, kann also bei der Feststellung eines Tatbestandes nie außer acht gelassen werden.“ [45]

In Anbetracht dieser Äußerungen Heims, die sich als Konsequenzen aus der Einsteinschen Theorie ausgeben, ist einmal mehr daran zu erinnern, daß es die Leistung der Relativitätstheorie ausmacht, die physikalischen Gesetzte wieder unabhängig vom Bezugssystem formulieren zu können, was

---

nehmen müsse, um zu entscheiden, was sich im Weltall bewegt und in welcher Richtung das geschieht“ (*K. Heim*, Ich gedenke der vorigen Zeiten. Erinnerungen aus acht Jahrzehnten, Hamburg 1957, 95f.). Heim nennt diese Gedanken als Beispiel für „konsequenten Skeptizismus“ und für den „radikalen Zweifel an allem [...], was nach menschlicher Anschauung feststeht“ (95).

[42] *Heim*, Gedanken eines Theologen, 342.

[43] Ebd. 342.

[44] Ebd. 343.

[45] Ebd. 344. – Ähnlich formulierte Äußerungen begegnen einige Jahre später im Zusammenhang mit der Deutung der Quantentheorie, insbes. bei N. Bohr, W. Heisenberg und C. F. v. Weizsäcker. – *C. F. v. Weizsäcker*, Beziehungen der theoretischen Physik zum Denken Heideggers, in: *ders.*, Zum Weltbild der Physik, Stuttgart [13]1990, 245, vertritt die Ansicht, „vom Objekt [könne] hier nicht getrennt vom Subjekt geredet werden“ und meint darum an anderer Stelle, „die Subjekt-Objekt-Beziehung [werde] hier, zum erstenmal in der neuzeitlichen Physik, thematisch“. (*Ders.*, Heidegger und die Naturwissenschaft, in: *ders.*, Der Garten des Menschlichen, München 1980, 313.) Aber diese, im übrigen umstrittene Deutung gilt selbst bei v. Weizsäcker eben für die Quantentheorie, ergibt aber bezüglich der Relativitätstheorie keinerlei nachvollziehbaren Sinn. Zumindest in diesem Zusammenhang erscheint es darum nicht angemessen, Heims Beitrag als „prophetisch“, „genial“ und „hellseherisch“ zu beurteilen (vgl. *H. W. Beck*, Einführung zu: *Heim*, Weltschöpfung, 7f.). Entsprechendes gilt für die Bemerkung, Heim habe „schon aus der Relativitätstheorie [...] diejenigen philosophischen Folgerungen gezogen, welche später Bohr und Heisenberg aus der Quantenmechanik gezogen haben“ (*Timm*, 66). Heims „Folgerungen“ können eben nicht aus der Relativitätstheorie gezogen werden.

im Rahmen der klassischen Physik nicht mehr möglich war. In diesem Sinne ist Arnold Sommerfelds Feststellung zu verstehen, daß nicht die Relativierung der Vorstellungen von Länge und Dauer die Hauptsache der Relativitätstheorie sei, sondern gerade die „Unabhängigkeit der Naturgesetze [...] vom Standpunkt des Beobachters“ [46]. Es bedeutet eine vollständige Verkennung der physikalischen Bedeutung der Relativitätstheorie, wenn man aus ihr eine „Standpunktphysik“ oder „Perspektivenlehre“ ableiten will und sie darüber hinaus – durch die willkürliche Gleichsetzung von „relativ“ mit „subjektiv“ – als eine Form des „Subjektivismus“ interpretiert.

Für Heim kann die seines Erachtens von Grund auf und restlos relativierte, standpunktabhängige Physik das Urdatum eines „primären Koordinatensystems als Grundlage der Weltorientierung“ [47], das Physik ermöglicht, nicht mehr erklären, und deshalb führt ihn „das Nachdenken über die letzten Voraussetzungen der Physik auf einen Weltgrund, der das geschlossene raumzeitliche Kontinuum trägt, in dem die Ursetzungen wurzeln, die alles andere erst möglich machen“ [48]. Im ersten Gedankenschritt instrumentalisiert Heim demnach die Relativitätstheorie zum Erweis der völligen Relativität nicht nur naturwissenschaftlicher, sondern überhaupt menschlicher Erkenntnis, ja sogar menschlichen Daseins. In dieser Hinsicht kann Heim an anderer Stelle auch von der „Vollendung der relativistischen Bewegung durch Einstein und Spengler“ sprechen. Einstein und Spengler haben Heim zufolge „auch das Letzte, was uns Menschen trägt, die Wahrheit, die Denknotwendigkeit und das Gewissen [sic!], in den Strudel des Relativismus hineingerissen“ [49]. Im zweiten Gedankenschritt verweist dieser Relativismus für Heim gerade auf die Notwendigkeit eines „Absoluten“. Die als Relativismus fehlinterpretierte Relativitätstheorie soll auf die schlechthinnige Angewiesenheit des Menschen auf ein Absolutum verweisen.

Man kann mit guten Gründen prinzipielle Grenzen physikalischer Erkenntnis, ihr zugrunde liegende, von ihr selbst nicht zu klärende Voraussetzungen und damit eine so verstandene „Relativität“ der Physik belegen. Heim ist es auch unbenommen, als Theologe von der „schlechthinnige[n] Abhängigkeit der ganzen Bewußtseinswirklichkeit von Gott“ [50] zu sprechen. Letzteres hat mit der Einsteinschen Theorie nichts zu tun, und ersteres hat mit ihr nicht mehr zu tun als mit jeder anderen physikalischen Theorie. Die zugegebenermaßen mißverständliche Namengebung als „Relativitätstheorie“ leistet allerdings der Fehlinterpretation Vorschub, als würden gerade in dieser Theorie der relative (und darum auf ein Absolutum bezogene) und unvollkommene (und darum ergänzungsbedürftige) Charakter physikali-

[46] *A. Sommerfeld*, Albert Einstein, in: *P. A. Schilpp* (Hg.), Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher, Braunschweig 1983, 37.
[47] *Heim*, Gedanken eines Theologen, 346.
[48] Ebd. 347.
[49] *Heim*, Der Schicksalsgedanke, 406.
[50] *Heim*, Gedanken eines Theologen, 347.

scher Erkenntnis besonders deutlich. Hätte sich der von mehreren Physikern bevorzugte Name „Absoluttheorie" oder „Theorie der absoluten Welt" durchgesetzt, hätten die Sätze, mit denen Heim die „Gedanken eines Theologen zur Relativitätstheorie" abschließt, ihre suggestive Kraft eingebüßt:

> „Die Relativierung der naturwissenschaftlichen Grundbegriffe schließt uns also ein neues Verständnis auf für Empfänge aus der Sphäre des Absoluten, für die schlechthinnige Abhängigkeit der ganzen Bewußtseinswirklichkeit von Gott. Man könnte darum vom naturwissenschaftlichen Relativismus, der in einer langen Entwicklung von Ptolemäus bis zu Einstein die absoluten Fundamente des alten Weltbilds stückweise abgetragen hat, dasselbe sagen, was der Naturforscher Baco von Verulam von der Philosophie überhaupt gesagt hat: Philosophia obiter delibata deducit a Deo, penitus exhausta reducit ad Deum." [51]

Für Karl Heim führt die Relativitätstheorie entgegen dem ersten Anschein bei tieferem Eindringen doch wieder zurück zu Gott. Mehr als 30 Jahre später korrigiert Heim zwar seine Darstellung der Relativitätstheorie in einigen Punkten und weist nun auch ausdrücklich darauf hin, daß mit der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit eine „tiefer liegende Objektivität ans Licht [kam]" [52], aber dies bleibt ohne Auswirkung auf seine Argumentation. Nun bezeichnet er die Entwicklung, die mit der allgemeinen Relativitätstheorie endete, „als die Geschichte aller der Versuche, die der Mensch gemacht hat, das Absolute, dessen er bedarf, in titanischer Weise selbst zu setzen". Doch die darauf aufgebauten Weltgebäude sind nacheinander eingestürzt: „Ihre Grundlagen erwiesen sich als relativ" [53]. Wieder aber führt die physikalische Forschung auf einen „‚Urgrund', ‚Urschoß', ‚Urquell' allen Seins und Geschehens" [54]. Schließlich kann für Heim die Entwicklung der Physik vom ptolemäischen Weltbild bis hin zur allgemeinen Relativitätstheorie als negative Vorbereitung der positiven Erkenntnis Gottes dienen:

> „Der Einsturz aller dieser selbstaufgeführten Bauten des Menschengeistes war aber nur die negative Vorbereitung zu einer letzten, außerordentlich positiven Erkenntnis: Gott, der Schöpfer, der als der Ewige jenseits aller unserer Systeme steht, ist allein der Absolute. [...] In Gott allein ist im Wechsel der Erscheinungen unser ewiger Ruhepunkt. In der ganzen geschaffenen Welt gibt es aber nur relative Größen und relative Maßstäbe. [...] Nur wenn das Geschöpf in die Gemeinschaft mit dem Schöpfer zurückkehrt, findet es einen absoluten Mittelpunkt und ewigen Ruhepunkt". [55]

Diese Deutung – Heim kündigt sie an als „praktisches Schlußergebnis" [56] seiner Ausführungen über den „Glaube[n] an die absolute Zeit und den ab-

---

[51] Ebd. 347.

[52] *Heim*, Die Wandlung, 79.

[53] Ebd. 117.

[54] Ebd. 112.

[55] Ebd. 117. – Nur nebenbei sei angemerkt, daß *Heim*, ebd. 111, vgl. 109, auch die Auffassung vertritt, daß das existenzialistische Denken Heideggers zu demselben Punkt führe, „zu dem die physikalische Erkenntnis gelangt, wenn man sie bis zu ihrer letzten Konsequenz verfolgt". Die Verbindung von Existenzphilosophie und Relativitätstheorie inspiriert Heim zu der Formulierung: „Es ist unser Schicksal, euklidische Wesen zu sein. Es ist ohne unser Zutun über uns entschieden worden" (ebd. 110).

[56] Ebd. 107.

soluten Raum und seine Erschütterung durch die Relativitätstheorie“ [57] – basiert einzig auf dem vorgeblichen „Relativismus“ von Einsteins Theorien. Mit dem theologisch und philosophisch gebildeten Physiker Bernhard Bavink ist demgegenüber festzuhalten, daß alle Interpreten, die aus der Relativitätstheorie „einen Physik gewordenen ‚Relativismus‘ im philosophischen Sinne dieses Wortes herausdestillieren wollten, [...] an dem eigentlichen Sinne der Relativitätstheorie vollständig [vorbeigehen], indem sie sich an ein bloßes Wort klammern, das einen ganz anderen Sinn hat, als den sie ihm beilegen wollen“ [58].

IV. Motiv und Methode Karl Heims bei der Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften

In Anbetracht der angekündigten „Heim-Renaissance“ soll im folgenden untersucht werden, ob Heims Methode der Auseinandersetzung mit physikalischen Erkenntnissen ein heute noch tragfähiges Modell für den Dialog von Naturwissenschaft und Theologie abgeben kann. Um Heims Methode zu verstehen, muß zunächst dessen Selbstverständnis berücksichtigt werden. Heim geht von der Überzeugung aus, daß auch die Existenz eines akademischen Theologen als Lehrer und Schriftsteller missionarisch motiviert und auf das praktische Christentum hin orientiert sein muß. Diese Überzeugung gründet sich bei Heim auf ein in seiner Autobiographie geschildertes Bekehrungserlebnis und auf die ihn prägenden Erfahrungen als Reisesekretär der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung.[59] So fühlt sich Heim persönlich dazu berufen, „in missionarischer Absicht theologisches Neuland [zu] erschließen“ [60]. Diese Absicht bestimmt nach Rolf Hille „nicht nur die Themen und Inhalte, sondern durchgehend den Stil und die Argumentationsstruktur der Veröffentlichungen Karl Heims“ [61].

Mission setzt als Adressaten Andersgläubige voraus. Nun stellt sich die Frage, wie es dazu kommen kann, daß bei einem Theologen, dessen erklärte Absicht die Mission darstellt, ausgerechnet die Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften und speziell mit der Physik zum zentralen Thema seines gesamten Lebenswerkes werden kann. Inwiefern können für Heim die Naturwissenschaften zum Feld missionarischer Absichten werden? Erst

[57] Ebd. 65.

[58] *B. Bavink*, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften, Zürich [6]1940, 119 f. – Zu Bavink selbst vgl. *Benk*, 152–170; zur Relativismusdebatte im Anschluß an die Relativitätstheorie vgl. *K. Hentschel*, Interpretationen und Fehlinterpretationen der speziellen und allgemeinen Relativitätstheorie, Basel [u. a.] 1990, 92–105. *Hentschel*, 95, vgl. 57 f., weist darauf hin, daß gerade in polemischen und physikalisch unqualifizierten Artikeln (in vulgarisierenden „Quartärtexten“ zur Relativitätstheorie) „relativ“ oft synonym für „subjektiv“ gestanden habe; „umgekehrt wurde ‚absolut‘ als gleichbedeutend mit ‚objektiv‘ angesehen, woraus sich wiederum leicht ein Argument *Vom Relativen zum Absoluten* ableiten ließ“.

[59] Vgl. *Heim*, Ich gedenke, 66–69.

[60] *Timm*, 111, vgl. 11 f.

[61] *Hille*, 101.

Heims Darstellung und Bewertung der Geschichte der Physik erlaubt darauf eine Antwort. Im fünften Band seines Spätwerks (1954) fragt Heim, worin „von der Gottesfrage aus [gesehen]" die Umwälzung bestehe, die sich in der Physik vor unseren Augen vollziehe, und antwortet selbst:

> „Sie besteht offenbar darin, daß in einer ‚Götzendämmerung' großen Ausmaßes eins ums andere dieser Absoluta, die jahrhundertelang als unumstößlich galten, zusammenstürzten, und zwar nicht durch irgendeine theoretische Reflexion, wie man sie auch schon früher in Zeiten des radikalen Relativismus und Skeptizismus angestellt hatte, sondern durch experimentell feststellbare Erfahrungstatsachen, die nicht geleugnet werden konnten [...]." [62]

Die drei Absoluta, die der klassischen Physik Heim zufolge als Götzen gedient haben sollen, sind das absolute Objekt, der absolute Raum und die absolute Zeit sowie die absolute Determination des Weltgeschehens. Für Heim gilt aber auch auf naturwissenschaftlichem Gebiet das biblische Gebot: „‚Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine andern Götter neben mir haben', oder allgemeiner, universaler ausgedrückt: ‚Ich bin das Absolute, und du sollst kein Absolutum neben mir haben'" [63]. Wo in die Naturbeschreibung ein absoluter Faktor aufgenommen werden müsse, rage im Grunde „der religiöse Glaube in die wissenschaftliche Berechnung herein" [64]. Damit erhält die neuzeitliche Physikgeschichte für Heim notwendig pseudoreligiösen Charakter, ja die Physik muß bis ins 20. Jahrhundert hinein als „Welt des Unglaubens" qualifiziert werden, da in ihr ja in titanenhafter Selbstüberschätzung des Menschen nur vermeintliche Absoluta als Götzen verehrt werden. Diese ungläubige Welt bedarf der Mission, und diese Mission kann sich glücklicherweise wieder die Grundlagenkrise in der Physik zunutze machen. Denn die Entwicklung, die Heim in der Relativitäts- und Quantentheorie miterlebt, relativiert die Absoluta der Physik, stürzt damit die Götzen der klassischen Physik in einer „gnädige[n] Katastrophe" [65] von ihrem Sockel und ermöglicht so einen neuen Zugang zum Glauben an das einzige wahre Absolutum, Gott. Auf diese Weise erscheint aus Heims Perspektive die klassische Physik als anmaßender Unglaube und Götzenverehrung und die moderne Physik als Durchgangsstadium und „Götzendämmerung", an deren Horizont sich der Glaube als einzig wahre Alternative abzeichnet.

Heim erkennt demnach seine missionarische Aufgabe darin, die Naturwissenschaftler darüber aufzuklären, welche Entwicklung sich in ihrer Wissenschaft vollzieht. Die von Heim gewählte Methode folgt dabei dem Vorgehen der traditionellen Mission: Der Missionar erwirbt sich Grundkenntnisse in der fremden Religion, versucht sich in ihre Welt hineinzudenken, macht in ihr einzelne Anknüpfungspunkte aus und führt davon ausgehend

---

[62] *Heim*, Die Wandlung, 24.
[63] Ebd. 25, vgl. 23.
[64] Ebd. 22.
[65] Ebd. 65.

zur Wahrheit des christlichen Glaubens. Ausdrücklich orientiert sich Heim hier an der Struktur der paulinischen Missionspredigt, wie sie in der Apostelgeschichte geschildert wird.[66] Entsprechend bemüht sich Heim für die Mission im Feld der Naturwissenschaft um physikalische Grundkenntnisse, beobachtet aufmerksam „den Gang der heutigen Naturforschung" und wartet ab, „ob sich in ihr wissenschaftliche Bewegungen anbahnen, die ganz unabsichtlich dem Glauben den Weg bereiten"[67]. Hat Heim dann erst einmal eine derart günstige Bewegung in der naturwissenschaftlichen Entwicklung ausgemacht, dann versteht er seine Mission durchaus kämpferisch und offensiv:

> „Angreifen bedeutet feindlichen Boden betreten mit der Absicht, den Feind aus seinem Terrain zu verdrängen. Das bedeutet auf den Kampf mit den Waffen des Geistes übertragen: auf die Gedankengänge der atheistischen Gegner eingehen und zeigen, daß diese, sobald man sie in ihre eigenen Konsequenzen verfolgt, über den Atheismus hinausführen. [...] Ich dringe selbst in das Labyrinth des Relativismus ein und gebe den Verhältniscarakter aller räumlichen und zeitlichen Wirklichkeit ohne weiteres zu, suche aber zu zeigen, daß von jedem, auch dem entlegensten Gang dieses Labyrinths aus ein Weg nach dem Ausgang und der Welt des Lichtes führt."[68]

Dabei erweist sich Heim in der Wahl der Argumentation und in seiner Anpassungsfähigkeit an die jeweiligen Adressaten höchst flexibel. Rolf Hille zeigt, daß Heim „aus missionarischem Interesse [...] durch perspektivischen Wechsel der Argumente, durch die Bereitschaft, sich auf neue Themen einzustellen und flexibel mit seinen Begriffen umzugehen, auf das Verständnis seines Hörers bzw. Lesers [eingeht]"[69] und daß dabei die Linienführung seines Denkweges „durch die unterschiedlichsten apologetischen Frontstellungen einen mitunter bizarren Verlauf genommen [hat]"[70]. Bei der Beschreibung der jeweiligen gegnerischen Position geht Heim bisweilen sehr großzügig vor. „Weil es ihm letztlich einzig um eine schroffe Gegenüberstellung von Glaube und Unglaube geht", so Hille weiter, „verblassen ihm [...] die Unterschiede der säkularen Weltanschauungen."[71] Entscheidend ist, daß Heim die gesamte Physik bis hin zu dem Umbruch, der sich in ihr zu seinen Lebzeiten vollzieht, diesen säkularen Weltanschauungen und dem Unglauben zurechnet. Ohne sich auf weitere Differenzierungen einzulassen, beabsichtigt er, verschiedene Erkenntnisse der Physik bis zu ihren „äußersten Konsequenzen" weiterzudenken, um dadurch vor die

---

[66] Vgl. *Heim*, Die Botschaft des Neuen Testaments an die Heidenwelt, in: *ders.*, Glaube und Leben, 740: „Das erste Element ist nicht das, was Botschaft im eigentlichen Sinne ist, sondern mäeutischer Unterricht, durch den etwas ins Bewußtsein erhoben wird, was schon im Unterbewußtsein der Zuhörer schlummert: Ich verkündige euch den einen Gott, den ihr unwissend verehrt [...]. Dieser erste, sokratisch-mäeutische Teil der Predigt will also nur ein Frühlingsregen sein, der einen Samen aufkeimen läßt, der schon in der Erde liegt und zum Lichte drängt. Dieser Teil wird meist ruhig mit angehört und nicht durch Lärm oder Spott unterbrochen [...]."

[67] *Heim*, Der gegenwärtige Stand der Debatte, 58.

[68] *Heim*, Eine neue Apologetik, 387f.

[69] *Hille*, 104.

[70] Ebd. 104.

[71] Ebd. 108.

Alternative Glaube oder Nihilismus zu führen. Wer sich für die Wahrheit des Glaubens entschieden hat, kann dann im Licht der Offenbarung die Konvergenz naturwissenschaftlicher Erkenntnisfortschritte und biblischer Aussagen bestätigt sehen.[72]

V. Kritik

Heim wollte den Physikern ein Physiker werden, um sie mit ihren eigenen Argumenten zu gewinnen. Heim vermochte freilich keineswegs die Höhe der Physik seiner Zeit zu erreichen und konnte schon darum seine Absicht nicht realisieren. Angesichts der Komplexität der modernen Physik ist es auch kaum vorstellbar, ein Nichtphysiker könnte die notwendige Kompetenz erwerben, um auf dieser Ebene in einen fruchtbaren Dialog mit Physikern zu treten; aber Heims physikalische Inkompetenz könnte immerhin die höflich zurückhaltende Reaktion einiger Physiker erklären.[73] Die folgenden Einwände sehen von den physikalischen Mißverständnissen Heims weitgehend ab und beschränken sich im wesentlichen auf eine grundsätzliche Kritik der Methode Heims und der dabei implizierten Verhältnisbestimmung von Theologie und modernen Naturwissenschaften:

1. Der Physik wird kein positiver Eigenwert zuerkannt: Physik ist für Heim etwas, das überwunden werden muß. Zwar wagt er sich auf deren Terrain, aber es ist für ihn feindliches Terrain. Als positiv erscheint an der Physik allenfalls, daß sie selbst die Mittel zu ihrer Überwindung in sich trägt. Doch wie in der Mission kommt dem alten Glauben keine Funktion mehr zu, nachdem der neue Glaube angenommen ist. Er hat ausgedient und keinen berechtigten Eigenwert mehr aufzuweisen. Nach Hermann Timm ist für Heim „die Naturwissenschaft [...] *die* geistige Großmacht der modernen Welt – und mithin die Macht, an deren Überwindung [sic] heute die umfassende Wahrheit des christlichen Glaubens offenbar werden soll, wenn anders der neutestamentliche Missionsbefehl auch für unsere Welt bestehen bleibt“[74]. Wenn der Zusammensturz, die Zertrümmerung, die Götzendämmerung der Physik Voraussetzung ist, daß Gott „auf den Trümmern der menschlichen Weltenthrone“[75] seinen Thron aufschlägt, ist auch ein positives Verhältnis von Glaube und Naturwissenschaft nicht mehr vorstellbar.

---

[72] Zur apologetischen Methode Heims vgl. *Beck*, Götzendämmerung, 54–56.

[73] *B. Bavink*, Wesentliches und Unwesentliches im Christentum, Frankfurt a.M. 1938, 85, beurteilt Heims Ansatz kurz als „zu ‚theologisch‘ und zu wenig ‚realistisch‘“. Bei Heims Vortragsreise in die USA im Jahr 1935 blieb Einstein einem Empfang, bei dem man Heim mit ihm bekannt machen wollte, fern. *Heim*, Ich gedenke, 291, hielt es darum „für richtig, ihm am anderen Tage mit meiner Frau einen Besuch zu machen“. Über den Austausch von Freundlichkeiten scheint diese Begegnung nicht hinausgekommen zu sein.

[74] *Timm*, 109. – *Timm*, 14, will in seiner Arbeit Heims Denken nur darstellen und interpretieren; für eine Würdigung oder Kritik sah er damals die Zeit noch nicht gekommen.

[75] *Heim*, Die Wandlung, 21.

2. Die Dichotomie von Glaube und Naturwissenschaft wird bestätigt: Heim war angetreten, um die Zweiteilung von Glaube und Naturwissenschaft zu überwinden. Durch die negative Qualifizierung der Physik als Welt des Unglaubens, die in letzter Konsequenz vor die Entscheidung für das „ganz Andere" stellt, verschärft Heim die Entgegensetzung von Naturwissenschaft und Glaube.

3. Die Charakterisierung der neuzeitlichen Physik entspricht nicht deren Selbstverständnis: Der pauschale Vorwurf, daß die klassische Physik ihre Absoluta als Götzen verehrt habe und als Alternative zum Glauben aufgetreten sei, ist nicht richtig. Es sind vor allem Theologen des 19. Jahrhunderts, die die Unvereinbarkeit von geoffenbartem Glauben und neuzeitlicher Naturwissenschaft behaupten. Johannes Kepler, Galileo Galilei, Isaac Newton und viele andere Physiker können dagegen die Vorstellung einer absoluten Zeit und eines absoluten Raumes durchaus mit dem Gottesglauben verbinden.[76]

4. Die unterschiedliche theologische Beurteilung von klassischer und moderner Physik ist physikalisch nicht schlüssig: Richtig ist, daß die klassischen „Absoluta" Raum, Zeit und strenge Determination physikalischer Abläufe durch die moderne Physik relativiert werden. Aber an ihre Stelle rücken neue physikalische „Absoluta", präziser formuliert: andere universelle Naturkonstanten wie die Lichtgeschwindigkeit oder das Plancksche Wirkungsquantum; aber weder die neuen noch die alten Naturkonstanten treten als physikalische Erkenntnisse in Konkurrenz zum „Absolutum Gott".

5. Heim unterscheidet nicht zwischen physikalischer Aussage und ihrer weltanschaulichen Deutung: Sowohl die Aussagen der neuzeitlichen wie der modernen Physik können als Aussagen interpretiert werden, die zusätzliche (Glaubens-)Aussagen als sinnlos erscheinen lassen. Man kann derartige Interpretationen mit guten Gründen als „Götzenverehrung", als „Reduktionismus" oder dergleichen zurückweisen und zugleich an invarianten physikalischen Größen festhalten. Erst Heim stellt physikalische Größen und theologische Aussagen auf dieselbe Ebene und konstruiert dadurch eine Konfrontation, die nicht in der Sache begründet ist.

6. Die selektive, von ganz spezifischen theologischen Motiven geleitete Wahrnehmung physikalischer Erkenntnisse macht die theologische Argumentation vom jeweiligen Stand der Naturwissenschaft abhängig: Heim beobachtete die naturwissenschaftliche Entwicklung einzig im Hinblick darauf, ob nicht „noch einmal eine Flutwelle kommt, die, ohne es zu wollen, das Schiff des Glaubens wieder emporhebt"[77]. Er erhoffte sich damit von der Physik theologische Ausbeute.[78] So knüpfte Heim beispielsweise in sei-

---

[76] Vgl. dazu und zum folgenden die Einwände von *Büttner*, 279–284, hier 282, gegen Heims theologisches System.

[77] *Heim*, Der gegenwärtige Stand, 58.

[78] Vgl. dagegen z. B. *K. Rahner*, Zum grundsätzlichen Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft, in: *F. Böckle, F.-X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte* (Hg.), Enzyklopädische Bibliothek, Teilband 3 (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft), Freiburg i. Br. [u. a.] 1981, 37–42.

ner ersten Schaffensperiode an die Bestreitung der experimentellen Verifizierbarkeit der Atome (Ernst Mach) und an die Energetik (Wilhelm Ostwald) an und verwies den modernen Atomismus ins Reich des Mythos.[79] Nachdem diese Positionen überholt und widerlegt waren,[80] griff Heim die Relativitätstheorie auf – und mißverstand sie gründlich. Mit dem Aufkommen der Quantentheorie versuchte Heim schließlich an diese anzuknüpfen. Auf diese Weise lieferte Heim seine Argumentation an die jeweilige aktuelle wissenschaftliche Welle aus, auf deren Höhe er sich im besten Fall so lange zu halten vermochte, bis ihr die nächste folgte.[81]

Die hier genannten Einwände gegen Heims Methode der Auseinandersetzung mit der Physik lassen sich auf Heims „Missionsmodell" zurückführen. Doch beim notwendigen Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft geht es nicht um „Mission" – auch wenn der heutige interreligiöse Dialog von einem positiveren Verständnis der jeweils anderen Religionen ausgeht, als es in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts üblich war. Der Dialog zwischen Theologen und Naturwissenschaftlern kann nicht in Analogie etwa zum Dialog zwischen Christen und Buddhisten gesehen werden, weil sich die Weltreligionen auch heute bei aller Gesprächsbereitschaft letztlich als Alternativen zueinander verstehen. Glaube und Naturwissenschaft aber von Anfang an als Alternativen aufzufassen, wie es Heims Missionsmodell impliziert, nimmt einseitig das Ergebnis eines „Dialogs" zwischen Theologie und Naturwissenschaft schon vorweg. Wo Naturwissenschaftler von der Theologie als zu bekehrende Ungläubige betrachtet werden, ist weder die Voraussetzung für einen konstruktiven Dialog gegeben noch die spezifische Eigenart dieses Dialoges erkannt. Der Dialog von Naturwissenschaft und Theologie muß geführt werden als ein Dialog zwischen Christen, die möglicherweise Naturwissenschaftler sind, und Naturwissenschaftlern, die Christen sein können. Dabei kann es hier nie um gegenseitige „Überwindung", ja nicht einmal um bloßen gegenseitigen Respekt gehen, sondern tatsächlich um eine positive Verhältnisbestimmung. Gerade dafür bietet aber das Missionsmodell keinen Ansatzpunkt, da hier die Naturwissenschaften nur als negativ beurteilte Vorstufe der Entscheidung für den Glauben erscheinen.

Wenngleich das an der paulinischen Missionspredigt orientierte Modell Heims demnach heute für einen Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft nicht mehr anwendbar ist, kommt Heim doch das Verdienst zu,

---

[79] Vgl. *Heim*, Der gegenwärtige Stand, 58–65. Auch aus der vermeintlichen Widerlegung des Atomismus versucht Heim ein Argument für den christlichen Glauben zu schlagen: „Die Befreiung vom Atomismus bedeutet [...] eine Befreiung für das Christentum" (ebd. 63).

[80] Sowohl E. Mach als schließlich auch W. Ostwald wechseln nach der experimentellen Verifikation der Atome (u. a. 1903 durch Crookes und 1905 durch Einstein) zurück ins Lager der Atomistik, vgl. *K. Simonyi*, Kulturgeschichte der Physik, Frankfurt a. M. ²1995, 485.

[81] Auch *Büttner*, 270, mußte sich in seinem Beitrag darauf beschränken zu zeigen, daß Heims „System so lange völlig ungefährdet [ist], wie nur die augenblicklich herrschende Raumvorstellung, mit der man vor allem in der Relativitätstheorie arbeitet, in Geltung bleibt".

nicht wie die Mehrzahl seiner evangelischen und katholischen Kollegen der Herausforderung durch die moderne Physik ausgewichen zu sein. Heim erkannte in der Begegnung mit der modernen Physik die Revisionsbedürftigkeit der traditionellen Zuordnungen von Naturwissenschaft und Theologie. Sein Lösungsversuch verweist überdies auf das Defizit eines befriedigenden Gesamtkonzepts, das theologische und naturwissenschaftliche Betrachtungsweise der Wirklichkeit weder konfrontiert, noch gegeneinander isoliert, sondern stimmig einander zuordnet. Ein solches Gesamtkonzept läßt sich aber nur erreichen, wenn man in einen philosophisch und naturwissenschaftlich kompetent geführten Diskurs über mögliche Deutungen naturwissenschaftlicher Erkenntnisse eintritt. Das theologische Interesse an diesem Diskurs besteht darin aufzuzeigen, daß es vernünftig begründete Interpretationsmöglichkeiten naturwissenschaftlicher Erkenntnisse gibt, die in die christliche Sicht von Gott, Welt und Mensch integriert werden können.

ThPh 76 (2001) 47–62

Konsiliatorische Ethik als spezifische Weise, normativ-ethische Fragen zu behandeln

Von Dieter Witschen

1. Vorklärungen zur konsiliatorischen Ethik

Beratung hat gegenwärtig Konjunktur, und zwar fachkundige Beratung. Als Alltagsphänomen, als Grundform der Kommunikation wird es ein auf speziellen Kenntnissen sowie auf gesammelten Lebenserfahrungen gegründetes Raten und Beraten in allen Kulturen und zu jeder Zeit gegeben haben. Zu den anthropologischen Konstanten darf gerechnet werden, daß der Mensch bei der ihm aufgegebenen Lebensgestaltung auf hilfreiche Ratschläge angewiesen ist. Allem Anschein nach bedarf er dieser heute in einem verstärkten Maße. In einer nicht selten unüberschaubaren Lebenswelt, die durch Schlagwörter wie Individualisierung, Pluralisierung, Komplexität und Schnellebigkeit gekennzeichnet zu werden pflegt, und in der Individuen wie Gruppen Grundorientierungen sowie Bewältigungen der auf sie eindringenden Anforderungen offenbar zunehmend schwerer fallen, steigt zum einen quantitativ der Bedarf nach professioneller Beratung und nimmt zum anderen die bereichsspezifische Differenzierung innerhalb der institutionellen Beratungskultur zu. Obgleich von diesen Prozessen das Feld der Ethik nicht ausgenommen ist, wie u.a. die Einrichtung von verschiedenartigen Ethik-Kommissionen zeigt, seien im folgenden nicht die institutionellen Rahmenbedingungen ethischer Beratung behandelt, sondern sei, was nach meinen Wahrnehmungen innerhalb philosophischer und theologischer Ethik trotz der genannten Tendenz nur gelegentlich geschieht,[1] die ethische Redeweise des Ratens bzw. Beratens als solche in den Blick genommen.

Den Ausgangspunkt des Wunsches nach Beratung bilden für gewöhnlich negative Erfahrungen dieser Art: In seiner Ratlosigkeit findet ein Mensch aus eigener Kraft keine Lösungen für seine Probleme. Er ist sich etwa im unklaren, wie er mit einer für ihn neuartigen Situation umgehen soll, oder welches von den verschiedenartigen Zielen er anstreben soll, oder welches die geeigneten Mittel sind, um ein erkanntes Ziel zu erreichen, oder welcher von den verschiedenen Wegen, um einen Konflikt zu bewältigen, der richtige, weil vorzugswürdige, ist, oder auf welche Weise er sich auftuende Gestaltungsräume bei der Realisierung ethischer Ziele nutzen soll. Es wird ihm nicht selbst hinreichend bewußt, worin seine bleibenden Schwierigkeiten im Kern begründet sind, oder warum ihm, obgleich ihm eine Problem-

[1] Vgl. *H. Krämer*, Integrative Ethik, Frankfurt 1995, 323–365. In dem von W. Stegmaier u. G. Fürst hgg. Band: Der Rat als Quelle des Ethischen, Stuttgart 1993, vgl. von philosophischer Seite den Beitrag von *W. Stegmaier*, 13–33, und von theologischer Seite den von *A. Auer*, 81–106. *E. Ruschmann*, Philosophische Beratung, Stuttgart [u.a.] 1999, bes. 242–263, 343–349.

analyse möglich ist, seine Versuche zur Selbsthilfe mißlingen. In dem Bewußtsein seiner Kontrasterfahrungen, daß er selbst nicht weiter weiß, oder daß eigene Lösungsansätze gescheitert sind, wendet er sich an eine andere Person, die er um einen Rat bittet.[2] Die Initiative geht also von der ratsuchenden Person aus. Das Raten bzw. Beraten ist dann ein responsorisches Handeln. Wo diese Abfolge nicht beachtet wird, dort werden unerbetene und damit fruchtlose Ratschläge erteilt.[3] Die ratsuchende Person ist nicht nur der Ansicht, daß die andere Person ihr mit ihrem Rat helfen kann, sondern sie geht auch – dies macht eine weitere Anwendungsbedingung eines Beratens aus – davon aus, daß die andere Person sie weder zu einer bestimmten Handlungsweise zu verpflichten bzw. gar zu drängen noch sie dazu zu überreden versucht, daß sie ihr vielmehr die Freiheit einer letzten Beurteilung und Entscheidung läßt, und daß sie im Falle, daß sie dem Rat nicht folgt, in keiner Form negative Sanktionen zu befürchten hat. Soll ein ethisches Beraten Sinn machen, so müssen auf seiten der ratsuchenden Person Grundvoraussetzungen gegeben sein. So bringt sie ein Grundmaß an reflexiven und sprachlichen Fähigkeiten mit, um ihr Problem wenigstens ansatzweise erfassen und anderen beschreiben zu können. Sie besitzt kommunikative Grundfähigkeiten, um einen Dialog führen zu können. Sie hält ihre Lebenssituation nicht für vollständig determiniert, sondern geht davon aus, Handlungsmöglichkeiten entwickeln zu können. Sie läßt sich durch die ratgebende Person nicht von ihrer Eigenverantwortung suspendieren.

Beratung ist in einer dieser oder in vergleichbaren Situationen eine Hilfeleistung, näherhin eine Hilfeleistung durch Dialog, nicht eine tätige Hilfeleistung. Sie ist ein rein kommunikatives Geschehen, ein Sprechakt. Im „Strom" der Handlungsabläufe stellt sie ein Innehalten dar, ermöglicht sie ein überlegtes Suchen und ein planendes Erwägen, sei es, daß anzustrebende Ziele oder geeignete Mittel zu deren Realisierung abzuklären oder Handlungsalternativen abzuwägen sind, oder daß überhaupt größere Klarheit über die für eine Beurteilung relevanten Faktoren zu gewinnen ist. Das Gespräch mit der ratgebenden Person, die sich generell auf die Auffassungsgabe sowie den Kenntnisstand des Adressaten einzustellen hat, ermöglicht der ratsuchenden Person Rückfragen und Gegenkontrollen bezüglich vorläufiger eigener Einsichten. Durch wiederholtes Konsultieren des Beraters kann die ratsuchende Person die eigene Urteilsfindung in einem Prozeß der Klärung bzw. der Vertiefung, in einem Falsifizierungs-

[2] Der Einfachheit halber lege ich für die folgenden Überlegungen die prototypische Konstellation zugrunde, daß ein Individuum die ratsuchende Person und ein anderes die ratgebende Person ist. Ich erspare mir somit die auf Dauer ermüdende Erwähnung, daß die Subjekte wie die Adressaten des Beratens mehrere Individuen oder Gruppen sein können.

[3] Allerdings kann jemand ausnahmsweise einem anderen auch dann einen Rat erteilen, wenn dieser ihn nicht ausdrücklich darum gebeten hat, wenn er jedoch klar absehen kann, daß der andere mit seiner beabsichtigten Handlungsweise einen gravierenden Fehler begehen, erheblichen Schaden anrichten wird. In derartigen Situationen kann jemand sich geradezu moralisch verpflichtet sehen, einem anderen dringendst zu raten.

bzw. Verifizierungsprozeß bewußt stattfinden lassen. Ein derartiger Beratungsprozeß, der einen interaktiven Charakter hat, kann übrigens ebenfalls für die ratgebende Person ein Lernprozeß sein.

Eine Beratung ist kein Selbstzweck, sondern steht im Dienst des zukünftigen Handelns des Hauptakteurs. Dieser hat unter Berücksichtigung der in einer Beratung ins Bewußtsein gehobenen Gesichtspunkte eine Entscheidung zu treffen. Für die eigene Entscheidung gibt es keinen Stellvertreter, auch nicht in Gestalt einer ratgebenden Person; sie ist unabtretbar. Der Ratgeber hat dem Ratsuchenden in seiner Desorientierung zu klareren Einsichten in die Voraussetzungen und/oder Folgen seiner Entscheidung zu verhelfen, ihm unter Umständen Handlungsoptionen zu eröffnen, die er in seiner Situation mit seinen Möglichkeiten realisieren kann; ansonsten aber hat er diesem die eigene Entscheidung freizugeben. Er hat seinen Rat anzubieten; ihm obliegt jedoch nicht die Sorge, daß der andere dem Geratenen tatsächlich Folge leistet. Wer als ratgebende Person sich nicht auf die ureigene Aufgabe beschränkt, mittels fundierter Einsichten zu überzeugen, der läuft Gefahr, zu manipulieren, zu indoktrinieren oder zu bevormunden. Weil die letzte Entscheidung immer der ratsuchenden Person bleibt, ihr diese nicht von der ratgebenden Person abgenommen wird, kommt eine Beratung auch keinem Paternalismus gleich, gibt die ratsuchende Person nicht ihre Verantwortung, nicht ihre Autonomie auf. Und selbst wenn sie in ihrer Hilf- und Ratlosigkeit oder wegen völliger Inkompetenz zu keiner eigenen Entscheidung fähig ist, weiß sie immer noch, aus welchen Gründen sie gerade dem Rat dieses Beraters folgt.

Für eine Urteils- bzw. Entscheidungsfindung mit Hilfe einer Beratung ist nicht allein signifikant, daß sie in einer dialogischen, nicht in einer monologischen Weise sich vollzieht. Als weitere Spezifika können genannt werden: a) Eine Beratung ist adressatenbezogen. Sie hat nicht irgendeine abstrakte, gedachte Einheit als Gegenüber, sondern ein bestimmtes Individuum oder eine bestimmte Gruppe. b) Eine Beratung ist situationsbezogen. Sie hat nicht allgemeine Überlegungen ohne Bezug zu konkreten Lebenserfahrungen bestimmter Individuen oder Gruppen zum Inhalt, sondern deren deutlich eingrenzbaren Fragen bzw. Probleme, die sich aus ihrer Lebenssituation bzw. ihrem Alltag ergeben. c) Eine Beratung ist etwas anderes als ein reines Vermitteln von Informationen. Da es verschiedene Handlungsmöglichkeiten zu bedenken gibt – wo es unter keiner Rücksicht eine Alternative, und sei es die zwischen Handeln und Nicht-Handeln, gibt, dort ist auch kein Beraten erforderlich –, versucht sie über ein bloßes Geben von Auskünften, ein In-Kenntnis-Setzen über Sachverhalte hinaus zu erhellen, was aus welchen Gründen relevante (Abwägungs-) Gesichtspunkte sind. d) Da der Prozeß der Beratung adressaten- und situationsbezogen ist, werden von vornherein in ihm die konkreten Möglichkeiten der jeweiligen ratsuchenden Person mit berücksichtigt. Das gemeinsame Suchen im Dialog ist mithin auf eine Meliorisierung der Handlungsmöglichkeiten dieser Per-

son gerichtet, nicht auf irgendein abstraktes Optimum. e) Die Beratung ist zielgerichtet. Durch die unterstützende Hilfe einer Beratung, die temporärer Art ist und die bewußt gewünscht bzw. intendiert wird, soll die ratsuchende Person in die Lage versetzt werden, mittels ihrer Kompetenzen und Bereitschaften das entstandene Problem, so weit wie möglich, zu bewältigen.

In diesen Merkmalsbestimmungen erschöpft sich keineswegs eine Klärung dessen, was ein ethisches Beraten bzw. Raten ausmacht; sie stellen nicht mehr als allgemeine Vorklärungen dar. Bei einem Versuch, eine konsiliatorische Ethik[4] in das Gesamt ethischer Redeweisen einzuordnen und zugleich eine knappe Typologie von ihr zu entwickeln, stellt sich die Frage: Ist ethisches Beraten als eine ethische Redeweise *sui generis* zu betrachten? Oder ist es ein spezifischer Modus einer der beiden bekannten ethischen Redeweisen, entweder der normativen Ethik oder der Paränese?[5] Die These, die im folgenden vertreten und begründet werden soll, lautet: Ein ethisches Beraten ist in erster Linie eine spezifische Weise, normativ-ethische Fragestellungen zu behandeln. Die Einschränkung „in erster Linie" wird vorgenommen, weil ein ethisches Raten, wie in den weiteren Überlegungen kurz angedeutet werden wird, noch in anderen Kontexten als dem der normativen Ethik vorkommt. Vor der Explizierung dieser These scheint mir allerdings ein klarstellender Hinweis unerläßlich zu sein. Denn wer mit dem Topos einer konsiliatorischen Ethik vertraut ist, bei dem wird meine These unmittelbar zumindest Verwunderung auslösen. Einer landläufigen Ansicht zufolge besteht nämlich geradezu ein Gegensatz zwischen einer konsiliatorischen und einer normativen Ethik. Sieht man davon ab, daß jeweils zu prüfen ist, welches *principium divisionis* der Unterscheidung zwischen den beiden Ethik-Typen zugrunde liegt, so gilt es in jedem Fall, den Zusammenhang zwischen der ethischen Ausgangsfrage und der Zuordnung der ethischen Redeweise des Beratens zu beachten. So macht es selbstverständlich einen Unterschied, ob Beratung dort gesucht wird, wo es um die *ars bene vivendi*, um die Kunst einer gelingenden Lebensführung, um die Formung der Persönlichkeit geht, oder dort, wo eine Person sich fragt, wie sie *hic et nunc* moralisch zu handeln hat. Aus den bisherigen Skizzierungen ergibt sich, daß hier die Ausgangsfrage die zweitgenannte ist.

---

[4] Um der Klarheit willen sei festgehalten, daß hier unter ‚konsiliatorischer Ethik' primär solche Überlegungen verstanden werden, die ein Beraten in ethischen Fragen zum Gegenstand haben und nicht etwa eine Ethik bezüglich der Tätigkeit des Beratens i.a., das bekanntlich auch in nichtethischen Handlungsfeldern (z. B. als Berufs-, Studien-, Erziehungs-, Ehe-, Sucht-, Steuer-, Unternehmensberatung) erfolgt.

[5] Zur Unterscheidung dieser beiden ethischen Redeweisen vgl. *B. Schüller*, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf ^{2}1980, 15–33.

2. Beraten als auxiliarer Dialog bei der Behandlung von normativ-ethischen Fragen

Es bedarf sicherlich keiner näheren Erläuterung, daß der Sitz im Leben eines ethischen Beratens weder die deskriptive noch die Metaethik ist. Denn wer einen ethischen Rat sucht, weil er sich im unklaren ist, wie er *in concreto* moralisch zu handeln hat, der möchte weder eine reine empirische Beschreibung bzw. Erklärung – sei diese psychologischer oder soziologischer oder historischer oder ethnologischer Art – mitgeteilt bekommen, an welchen moralischen Normen aus welchen deskriptiv aufweisbaren Gründen Menschen ihr Handeln faktisch ausrichten, noch ist er primär an einer Erörterung semantischer oder gnoseologischer oder ontologischer Themen, insofern sie für den ethischen Kontext relevant sind, interessiert. Wenn dem so ist, dann drängt es sich auf zu untersuchen, ob ein ethisches Beraten den Redeweisen der normativen Ethik oder/und der Paränese zuzuordnen ist oder nicht. Normative Ethik hat zwei Aufgaben zu erfüllen: sie hat den Inhalt moralischer Handlungsorientierungen a) zu bestimmen und b) ihn zu begründen. Ihre Ur-Frage teilt sie mit der eines ethisch Ratsuchenden, nämlich die Frage: „Was soll ich tun?" Sie stellt sich in erster Linie dort, wo neuartige Situationen zu bewältigen oder moralische Dilemmata zu lösen oder eigene Verantwortlichkeiten abzuklären oder anzustrebende Ziele und dazu geeignete Mittel zu klären oder Handlungsfolgen und -chancen abzuschätzen sind. Von diesem Ausgangspunkt her kann bereits erkennbar werden, daß ein ethisches Beraten nicht eine ethische Redeweise *sui generis* bildet, sondern eine spezifische Weise, normative Ethik zu treiben. Spezifisch an ihr ist, daß der Hauptakteur mit seinen Fragen nach dem jeweils moralisch Richtigen sich an eine Person wendet, von der er sich eine Hilfe in Form eines Rates erwartet. Deren Beantwortung soll mithin dialogisch geschehen, wobei – wie erwähnt – dieser Dialog situations- und addressatenbezogen sein soll. M. E. empfiehlt es sich, drei Arten des Beratens als einer spezifischen Weise, normativ-ethische Fragestellungen zu behandeln, zu unterscheiden:

2.1 Beraten als Maieutik

Bei einem normativ-ethischen Beraten kann eine Methode der Gesprächsführung zur Anwendung gebracht werden, die gemeinhin auf Sokrates zurückgeführt wird: die Maieutik. Allerdings sei hier die philosophiehistorische Problematik außer acht gelassen, was Sokrates selbst bzw. Platon als Interpret zu dieser dialogischen Methode genau ausgeführt haben,[6] wie sie sie im einzelnen verstanden wissen wollten. Hingegen sei

[6] Vgl. *Platon*, Theaitetos, 149a-151d.

unter Rückgriff auf sokratische Bestimmungselemente ein idealtypisches Verständnis zugrunde gelegt.

Mit Hilfe der Maieutik (wörtlich: der Hebammenkunst) regt die ratgebende Person durch zielgerichtetes Fragen und Nachfragen dazu an, daß die ratsuchende Person befähigt wird, selbst eine Lösung ihres Problems zu finden.[7] Letztere wird dazu hingeführt, eigene Erkenntnisse, die bislang verschüttet, diffus oder ungeordnet geblieben sind, ins klare Bewußtsein zu heben, und eigene Erfahrungen zu klären. Der Maieut belehrt nicht, indem er etwa die Überlegungen und Erfahrungen anderer der ratsuchenden Person zu erschließen versucht. Vielmehr verstärkt er durch ein förderndes Begleiten deren Fähigkeit, zu eigenen Klärungen zu gelangen. Die Ansätze für eine Problemanalyse und -lösung sind bereits in der ratsuchenden Person selbst vorhanden. Ohne deren Vorhandensein kann die maieutische Methode nicht angewandt werden.

Erkennt der Maieut im Gespräch, daß diese Voraussetzung gegeben ist, dann bedient er sich vor allem zweier Methoden bei seiner Anleitung: der Elenktik und der Protreptik. Der dialogische Prozeß, in dessen Verlauf durch unterstützende Begleitung die ratsuchende Person selbst zu einer Urteilsfindung kommt, kann sich – wiederum idealtypisch gesehen – in zwei aufeinander aufbauenden Phasen vollziehen. In einer ersten, „destruktiven" Phase wendet der Maieut die Methode der Elenktik an, um der ratsuchenden Person aufzuzeigen, daß von ihr in Aussicht genommene Lösungswege aporetisch sind, so daß sie durch die prüfenden Fragen und Nachfragen des Maieuten selbst zu der Erkenntnis kommt, daß die angedachten Lösungsmöglichkeiten auszusondern sind, daß sie bisher in diesem und jenem Punkt einem Irrtum erlegen ist. In einer zweiten, konstruktiven Phase wendet der Maieut die Methode der Protreptik an. Unter fördernder Begleitung des Maieuten entwickelt die ratsuchende Person moralisch tragfähige Konzepte; ihr wird dazu verholfen, die für die Urteilsfindung relevanten Gesichtspunkte selbst zu erfassen sowie die Pro- und Contra-Argumente in ihrem Gewicht selbst zu beurteilen. Gilt es, eine normativ-ethische Frage einer ratsuchenden Person einer Antwort zuzuführen, so stimuliert und verstärkt der Maieut auf eine indirekte Weise durch dialogische Begleitung die Kompetenz zur Selbsthilfe.

Warum werden nun hier – entgegen einer durchaus geläufigen Zuschreibung – die Methoden der Elenktik und der Protreptik nicht der ethischen Redeweise der Paränese zugeordnet? Dies geschieht aus dem Grunde nicht, weil die Ausgangssituation des maieutischen Dialogs ein für die ratsuchende Person bislang ungeklärtes normativ-ethisches Problem („Wie soll ich hier und jetzt moralisch handeln und warum soll ich so handeln?") ist. Die

[7] „Der Eine sucht einen Geburtshelfer für seine Gedanken, der Andere Einen, dem er helfen kann: so entsteht ein gutes Gespräch." *F. Nietzsche*, Jenseits von Gut und Böse, in: *ders.*, Werke in 2 Bdn., Darmstadt 1973, Bd. II, 69.

Grundvoraussetzung für das Gelingen von Paränese, daß nämlich unter den Beteiligten Konsens über das moralisch zu Tuende besteht und daraufhin entweder durch ein Ermahnen (Elenktik) oder durch ein Ermuntern (Protreptik) zur Realisierung des als moralisch verbindlich Erkannten angehalten wird, ist mithin nicht gegeben. Der maieutische Dialog, der insofern eine asymmetrische Kommunikation ist, als die ratgebende Person nur Fragen stellt und die ratsuchende Person darauf antwortet bzw. zu antworten versucht, ist für letztere ein Lernprozeß. Unter Anleitung ersterer lernt sie zunächst die Problemstellung genauer zu erfassen, erkennt sie dann selbst, daß von ihr vorgeschlagene Lösungen, deren Tragfähigkeit der Maieut fragend anzweifelt, falsch sind, bis sie günstigstenfalls nach und nach selbst eine zureichende Antwort findet. Die konsiliatorische Funktion des Maieuten besteht nicht darin, daß er die richtige Lösung vorgibt, die der ratsuchenden Person dann auch einleuchtet, sondern in einer rein begleitenden Hilfestellung. Derartige Klärungen herbeizuführen gehört zu den typischen Aufgaben einer normativen Ethik.

2.2 Beraten im reflexiven Sinne: ‚sich mit jemandem beraten'

Ein Beraten kann ein gemeinsames Beratschlagen, ein Miteinander-Rat-Halten im wechselseitigen Gespräch sein. Bei dieser Art der Kommunikation ist eine symmetrische Konstellation gegeben. Die Teilnehmer des Dialogs betrachten sich als ebenbürtig; es ist ein Gespräch unter ihresgleichen und unter vergleichbaren Voraussetzungen. Ihre Beziehung ist eine paritätische. Es besteht keine gravierende Ungleichgewichtigkeit zwischen ihnen, sei es in der Kompetenz oder im Erfahrungsfundus oder im Sachwissen.

Beim Versuch, denkbare Lösungsmöglichkeiten für ein normativ-ethisches Problem miteinander zu besprechen, sind die jeweiligen Pro- und Contra-Argumente in einem geschützten Raum zwanglos miteinander auszutauschen; es ist mithin jedes persuasive Reden zu vermeiden. Allein die Notwendigkeit, eigene Ansichten darüber, welche Gesichtspunkte für die Problemanalyse relevant sind und welche Gründe für oder gegen eine Lösungsmöglichkeit sprechen, vor einem anderen zu formulieren, kann zum Effekt haben, daß der, der zu handeln hat, größere Klarheit darüber gewinnt, wovon er sich leiten läßt. Weiterhin kann der zukünftige Akteur durch ein gemeinsames Beraten seine bisher gewonnenen Überzeugungen überprüfen. Denn der andere kann auf weitere, bisher übersehene Gesichtspunkte hinweisen, neue Perspektiven eröffnen, Einwände erheben und Gegenvorschläge machen. Auf all das sowie den spiegelnden Blick des anderen hat die ratsuchende Person zu reagieren. Sie kann sich durch die Beratung mit einem anderen entweder in ihren Überzeugungen bestätigt finden oder sich zu Korrekturen veranlaßt sehen. Das beratende Gespräch mit einem anderen kann ferner gesucht werden, um gemeinsam Lösungsmöglichkeiten

zu entwickeln. Zu Beginn des Gesprächs haben diese sich der ratsuchenden Person noch nicht aufgetan; sie hat die Erwartung, von dem anderen entsprechende Hinweise zu bekommen; auf dessen Hilfestellungen ist sie angewiesen.

2.3 Beraten im transitiven Sinne: ‚jemandem raten'

Jemand kann den Rat einer anderen Person suchen, weil er davon ausgeht, daß diese wenigstens in einer Hinsicht eine überlegene Einsicht hat in das, was für die Beurteilung des zu bewältigenden normativ-ethischen Problems relevant ist. Zumindest in dieser Hinsicht besteht zwischen ratsuchender und ratgebender Person ein asymmetrisches Verhältnis. Der Rat hat für die ratsuchende Person die formale Struktur eines Autoritätsarguments. Im Unterschied zu einem Vernunftargument, bei dem der Geltungsgrund eines ethischen Urteils einem Menschen aufgrund eigener innerer Einsicht einleuchten kann, verläßt sich jemand bei einem Autoritätsargument auf die überlegene Einsicht eines anderen. Die Auskunft der ratgebenden Person hat aus der Sicht der ratsuchenden Person die *praesumptio veritatis* für sich. Wenn letzterer sich auch bewußt ist, daß erstere sich irren kann, so läßt jene sich doch von der Vermutung leiten, daß diese aufgrund einer einschlägigen Kompetenz bei der Urteilsfindung, was das moralisch Richtige ist, zumindest einen wesentlichen Beitrag leisten kann.

Die Autorität der ratgebenden Person ist mithin eine sachlich ausgewiesene, nicht eine institutionell bestimmte. Sie hat also nicht etwa aufgrund ihrer institutionellen Rolle eine bestimmte Weisungsbefugnis. Inhaltlich ist ihre Autorität eine eingegrenzte; sie hat sich je neu zu bewähren; oftmals ist sie eine zeitlich befristete. Näherhin kann es eine epistemische Autorität sein. Immer dann, wenn das eigene Wissen nicht ausreicht, muß jemand sich von einem anderen informieren und beraten lassen, der auf dem betreffenden Gebiet die notwendigen Sachkenntnisse hat. Je komplexer und differenzierter die Lebenswelten des Menschen werden, je mehr sich das Wissen ausdehnt und sich daraus je neue Handlungsmöglichkeiten ergeben, desto stärker ist der Mensch auf epistemische Autoritäten angewiesen. Bei Beratungen *in rebus moralibus* kommt ferner Menschen eine besondere Bedeutung zu, von denen jemand der Ansicht ist, daß jene auf in der Vergangenheit bewahrte und bewährte Lebensregeln zurückgreifen können, sie über reflektierte Lebenserfahrungen verfügen, ihnen daher eine genuine Lebensweisheit zu eigen ist und sie aufgrund ihres Handelns moralische Vorbilder für andere sein können. Die Handlungsmaximen, von denen derart erfahrene Menschen sich haben leiten lassen, und darauf aufbauende Ratschläge, haben sich *in praxi* bewährt. Diesen Menschen wird über den Sachverstand hinaus eine praktische Urteilskraft zugesprochen. Sie haben die notwendige Übersicht und die Distanz zu der zu bewältigenden Situation, um alternierende Vorschläge zu bedenken zu geben, deren jeweilige Vor- und Nachteile

in ihrem Gewicht deutlich zu machen, um dann die Vorzugswahl und damit die Entscheidung der ratsuchenden Person zu überlassen. Diese wird sich an der Prämisse orientieren, daß die Vorgaben der ratgebenden Person in Form von inhaltlichen Handlungsempfehlungen zur konkreten Problemlösung geeignet sind; macht sie sich diese hingegen nicht zu eigen, dann fällt ihr gleichsam die Beweislast zu, hat sie aufzuzeigen, warum sie entgegen den Ratschlägen zu handeln beabsichtigt.

Allerdings zieht sich derjenige, der dem Rat eines anderen nicht folgt, nicht *ipso facto* einen moralischen Vorwurf zu; man wird ihn eher für unklug, für uneinsichtig halten. Er ist nicht verpflichtet, den Rat eines anderen zu übernehmen; es steht ihm frei, ihn zu verwerfen. Den moralischen Vorwurf, falsch gehandelt, sich objektiv schuldig gemacht zu haben, handelt sich nur der ein, der dem entgegengehandelt hat, was in einer Situation von anderen als moralisch verbindlich erklärt worden ist. Psychologisch dürfte es sich so verhalten: Je weniger Sachwissen eine ratsuchende Person besitzt, je unerfahrener sie in einem Handlungsbereich ist, je diffuser ihre Gedanken und Strebungen sind, je weniger sie sich als Person generell zutraut oder je unentschlossener sie ist, desto zwingender und verbindlicher ist für sie der Rat eines anderen.

Rät jemand in der Weise einem anderen, daß jener unter Zuhilfenahme seiner fachlichen und persönlichen Kompetenz diesem die Aspekte, die seiner Überzeugung nach für die moralische Urteilsbildung maßgeblich sind, zu erläutern und die Gründe für seine Handlungsempfehlung zu benennen sowie zu vermitteln versucht, dann bewegt er sich innerhalb der normativen Ethik. Sprechen wir von einer Beratung, haben wir unserem üblichen Sprachgebrauch zufolge jeweils diese Gesprächssituation vor Augen. Zweifelsohne gibt es jedoch auch Situationen, in denen jemand einem anderen eine Handlungsweise empfiehlt, ohne das Geratene zu erläutern und zu begründen, und dieser dem Rat unbesehen folgt, weil jener für ihn ohne Frage Autorität ist, der er ungeprüft die richtige Einsicht zuschreibt. In diesen Fällen stellt das Raten eine paränetische Redeweise dar. Es kommt in den beiden typischen paränetischen Redefiguren vor, daß jemand einen anderen entweder ermutigt und ihm zuredet, indem er ihm zurät, oder ihn ermahnt und warnt, indem er ihm abrät. Setzt das Gelingen von Paränese sonst voraus, daß unter den Beteiligten ein normativ-ethischer Konsens besteht, also ein Konsens darüber, was die moralisch richtige Handlungsweise ist, so hat es hier zur Bedingung, daß der, demgegenüber die Paränese geübt wird, einen anderen als Autorität anerkennt, hinsichtlich dessen Ratschlägen er ein Erfragen der Gründe nicht für erforderlich hält.

Um in normativ-ethischen Angelegenheiten beraten zu können, muß die ratgebende Person über bestimmte Grundfähigkeiten verfügen. So muß sie Sachkompetenz besitzen. Da bei schwierigen normativ-ethischen Fragen regelmäßig sog. gemischte Normen, die sich aus Wert- und empirischen Erkenntnissen zusammensetzen, zur Anwendung kommen, reicht die Fähig-

keit zur ethischen Analyse, zur Werterkenntnis nicht aus, sondern es ist für die Beurteilung des jeweiligen Handlungsbereiches ein spezielles Wissen erforderlich. Nicht selten wird in einer hochkomplexen Lebenswelt eine Person, die um einen Rat gebeten wird, erklären müssen, daß ihr die Kompetenz fehle, um eine sachgerechte Empfehlung geben zu können. Zu ihrer „Weisheit" gehört es, einschätzen zu können, ob sie raten kann oder es zu unterlassen hat, und um ihre eigenen Grenzen zu wissen. Weiterhin muß sie eigene Lebenserfahrungen gesammelt und reflektiert haben, muß ihr das zur Verfügung stehen, was landläufig „Menschenkenntnis" genannt wird. Nur unter diesen Voraussetzungen kann sie – in der Terminologie der klassischen Tugendethik gesprochen – mit Hilfe ihrer Klugheit[8], – kantisch gesprochen – mittels ihrer praktischen Urteilskraft produktive, konstruktive Handlungsempfehlungen zur möglichen Bewältigung der je konkreten Situation abgeben. Ferner ist eine kommunikative Kompetenz unerläßlich, stellt eine Beratung doch, wie gesagt, eine Hilfe durch Dialog dar. Die ratgebende Person hat genau, aufmerksam sowie geduldig zuzuhören, um die Situation der ratsuchenden Person erfassen, um sich in deren Lage versetzen zu können. Damit sie darauf eingehen kann, muß sie befähigt sein, eine Balance zwischen Empathie und Distanz herzustellen. Einerseits hat sie sich in den anderen einzufühlen und mit ihm zu fühlen, andererseits hat sie die Distanz zu wahren, um umsichtig das Problem erfassen und Perspektiven eröffnen zu können. Sie muß sich auf das Rezeptions- und Sprachniveau der ratsuchenden Person einstellen können, damit sie ihre Anfragen und Überlegungen vermitteln und ein echter Dialog entstehen kann.

Die Beratung steht nicht nur im Dienst der normativen Ethik, sondern ist selbst als solche ein ethisches Geschehen. Für die ratgebende Person gilt das ethische Grundprinzip, dem Nächsten nach bestem Wissen und Gewissen helfen zu wollen. Sie steht den Fragen sowie Schwierigkeiten bzw. Nöten der ratsuchenden Person nicht gleichgültig gegenüber, sondern läßt sich davon in Anspruch nehmen, nimmt ihre Mitverantwortung wahr – Mitverantwortung insofern, als sie die letzte Entscheidung und Verantwortung der ratsuchenden Person überläßt. Ihr Handeln basiert u. a. auf den Grundhaltungen der Uneigennützigkeit, des Sich-Zurücknehmens, der Achtung des Eigenstandes und des möglichen Andersseins der ratsuchenden Person, der Ernsthaftigkeit, der Geduld, der Offenheit, der Aufrichtigkeit, der Vertrau-

[8] Ein Rat kann mit A. Auer „als die dem Mitmenschen zugewandte Klugheit" begriffen werden (s. Anm. 1, hier 90). Zu erinnern ist in diesem Kontext, welche *partes integrales* die Tradition – z. B. *Thomas von Aquin*, Summa theologiae II-II q. 49 – der Klugheit zuordnet. Diese beschreibt *V. Cathrein*, Moralphilosophie, Freiburg i. Br. [4]1904, 1. Bd., 319, in aller Kürze so: „Die leichte Erinnerung (*memoria*) an Vergangenes, das zur sittlichen Beurteilung der Handlung dient; Verständnis (*intelligentia*) für das gegenwärtig Vorhandene; Gelehrigkeit (*docilitas*) in bezug auf fremde Belehrung; Scharfsinn (*sollertia*) in Auffindung des Richtigen; Vernünftigkeit (*ratio*) im Vergleichen und Abschätzen verschiedener Dinge; Vorsicht (*providentia*) in der Anordnung alles zum Zwecke Nötigen; Umsicht (*circumspectio*) in Berücksichtigung aller Umstände der Handlung; endlich Behutsamkeit (*cautio*) in Vermeidung aller entstehenden Hindernisse".

enswürdigkeit und der Verschwiegenheit. Dem entspricht auf seiten der ratsuchenden Person, daß sie u. a. den Rat aufmerksam aufnimmt, ernsthaft bedenkt und dankbar für ihn ist. Wie sie einerseits bereit zu sein hat, sich von einem anderen etwas sagen zu lassen, da mit den Worten des Thomas von Aquin „in dem, was zur Klugheit gehört, ... niemand sich selbst in allem genug" ist,[9] so hat sie sich andererseits bewußt zu sein, daß das eigene Gewissen für sie *iudicium ultimo-practicum* ist.

3. Raten als Empfehlen von supererogatorischen Handlungen

Wird innerhalb normativ-ethischer Überlegungen vom Raten als einer spezifischen ethischen Redeweise gesprochen, dann ist grundsätzlich zweierlei strikt auseinanderzuhalten: Zum einen ist damit das dialogische Geschehen in Situationen gemeint, in denen ein Akteur sich darüber im unklaren ist, wie er in nächster Zukunft moralisch zu handeln hat, und die ratgebende Person im Dialog ihm Hilfestellung zu geben versucht; Grundtypen einer auxiliaren Gesprächsführung sind oben skizziert worden. Zum anderen ist mit einem Raten – und davon ist bis hierher nicht die Rede gewesen – ein Empfehlen einer spezifischen Art von moralischen Handlungsweisen gemeint, die im Anschluß an eine traditionelle moraltheologische Kategorie in der neueren Ethik als supererogatorische Handlungen bezeichnet zu werden pflegen. Während bisher eine Methode zur Gewinnung normativ-ethischer Einsichten mit ihren Unterarten für den Fall einer Verunsicherung des potentiellen Akteurs thematisiert worden ist, ist nunmehr innerhalb des Prozesses eines Ratens der Blick auf den Inhalt, näherhin auf eine spezifische Klasse von moralischen Handlungsweisen zu lenken.

Ein erster Eindruck, was es mit supererogatorischen Handlungen auf sich hat, läßt sich gewinnen, indem man sich für sie signifikante Beispiele vor Augen führt. Maximilian Kolbe hat in Auschwitz für einen Familienvater sein Leben geopfert. Ein Arzt verläßt seine Heimat in einem hochtechnisierten Land, um bei der Bekämpfung einer Epidemie in einem der ärmsten Länder der Welt mitzuwirken. Zu Lebzeiten spendet jemand eine Niere, damit diese einem schwerkranken Dialysepatienten transplantiert werden kann. Ein Opfer verzeiht einem Täter die Zufügung eines schweren Unrechts, so daß sich beide miteinander versöhnen können. Einen Teil seines nicht unerheblichen Erbes verwendet jemand nicht für sich und seine Familie, sondern spendet diesen zugunsten eines Hilfsprojekts für Straßenkinder.[10] Auf den ersten Blick läßt sich bereits die herausragende moralische Qualität dieser Handlungsweisen erkennen; zugleich drängt sich die Ein-

[9] *Thomas von Aquin,* Summa theologiae II-II q. 49, a. 3.

[10] Diese Beispiele wie auch die folgenden Bestimmungselemente übernehme ich aus meinem Artikel: Supererogatorische Handlungen – eine normativ-ethische Kategorie sui generis?, in: FZPhTh 46 (1999) 502–519.

schätzung auf, daß sie nicht von allen Menschen in gleicher Weise strikt gefordert werden können.

Werden sie aus der Perspektive eines Betrachters, also eines Nicht-Akteurs beurteilt, so können ihre Spezifika durch folgende Bestimmungsmerkmale systematisch erfaßt werden:

a) Derartige Handlungen können von einem anderen nicht als kategorisch geboten eingestuft und als solche eingefordert werden, sondern können von ihm nur empfohlen, nur geraten werden. Das Geratene als Ergebnis eines solchen Prozesses des Ratens stellt eine eigene ethische Modalität dar neben dem Ge- bzw. Verbotenen und dem Erlaubten.

b) Da eine supererogatorische Handlung von seiten Dritter nur empfohlen werden kann, ergibt sich eine Asymmetrie in der Reaktion auf eine derartige Handlungsweise. Wer in dieser Weise handelt, der verdient besonderes Lob, wer es unterläßt, jedoch keinen Tadel. So sehr wir z. B. das Lebensopfer eines Maximilian Kolbe moralisch bewundern, so wenig machen wir einem Mithäftling aus dem KZ irgendeinen Vorwurf, der dieses nicht ebenfalls auf sich genommen hat. Auf der Ebene der moralischen Pflichten besteht hingegen eine Symmetrie zwischen Handlungen und Reaktionen.

c) Supererogatorische Handlungen gehen über grundlegende moralische Forderungen hinaus. Plakativ formuliert: Wer supererogatorisch handelt, der tut mehr Gutes, als er sollte bzw. müßte, als ihm als moralische Pflicht obliegt, sei diese durch institutionelle Regelungen oder durch „natürliche" moralische Ansprüche anderer festgelegt. Während bei moralischen Verpflichtungen, die die fundierende Schicht innerhalb der normativen Ethik ausmachen, eine Symmetrie zwischen den moralischen Ansprüchen der Adressaten und den korrelierenden Pflichten des Akteurs besteht, ist dies bei supererogatorischen Handlungen nicht der Fall. Während jemand etwa in bestimmten Notlagen zu Recht erwarten kann, daß ihm die dringend notwendige Hilfe von seiten eines „barmherzigen Samariters" erwiesen wird, und der „Samariter" die Hilfeleistung schlicht als seine moralische Pflicht ansieht, so wäre es z. B. nicht nachvollziehbar, würde derjenige, für den Maximilian Kolbe stellvertretend in den Tod gegangen ist, davon gesprochen haben, daß er darauf einen moralischen Anspruch gehabt hätte.

d) Das letztgenannte Merkmal findet nochmals eine spezifische Erklärung, macht man sich bewußt, daß supererogatorische Handlungen gravierende persönliche Nachteile, bedeutsame Opfer mit sich bringen oder von den Akteuren einen ungewöhnlichen Einsatz verlangen. All das erfolgt zum Nutzen anderer.

e) Supererogatorische Handlungen werden freiwillig ausgeführt. Sie gehen auf die Eigeninitiative einer Person zurück, entspringen einer sich frei zu eigen gemachten Option eines Subjekts. Dieses entschließt sich aus freien Stücken, etwas Gutes zu tun, das über seine moralische Pflicht hinausgeht, das von anderen begründeterweise nicht erwartet werden kann, mag dieses auch mit enormen Mühen und/oder Nachteilen für den Akteur verbunden

sein. Dem Adressaten gegenüber besteht keine spezifische Bindung, wie sie sich aus sozialen Rollen, aus institutionell vermittelten Verpflichtungen ergibt.

f) Supererogatorischen Handlungen wird ein Vorbildcharakter zugeschrieben. Aus dem Gesamt moralischer Verhaltensweisen heben sie sich hervor. Sie verdienen besondere Wertschätzung bzw. Hochachtung. In der Figur der bzw. des Heiligen hat – zumal in einem religiösen Kontext – ein Mensch, der supererogatorisch handelt, seine Personifizierung gefunden.

Zu supererogatorischen Handlungen wird jeweils aus der Perspektive eines Beobachters geraten; ein Dritter empfiehlt dem, der zu handeln hat. Ein Akteur hingegen kann sich nicht selbst raten. Inhaltlich betrachtet rät ein anderer deshalb, weil der Adressat der Handlung dem potentiellen Akteur gegenüber kein moralisches Recht geltend machen kann. Er empfiehlt bewußt und fordert es nicht als moralische Verpflichtung ein, weil er dem potentiellen Akteur das Urteil darüber überläßt, ob die Tat ihm unter Berücksichtigung seiner individuellen Gegebenheiten möglich ist oder nicht, ob er sich selbst diese Handlung, die gravierende persönliche Opfer mit sich bringen oder einen ungewöhnlichen Einsatz verlangen wird, zutraut oder nicht. Derartige Freiräume ergeben sich dort, wo nicht dringlich und elementar Werte zu schützen bzw. Übel zu vermeiden sind, sondern wo sich im Rahmen helfender Handlungen Gestaltungsräume auftun, und wo die Eigeninitiative, ein freiwilliges Tun des Guten gefragt ist.

Die vorstehenden Überlegungen dürften – so läßt sich m.E. resümieren – erhellt haben, daß und warum eine konsiliatorische Ethik nicht eine ethische Redeweise *sui generis* darstellt, sondern in der Hauptsache als eine spezifische Weise, normativ-ethische Fragen zu behandeln, begriffen werden kann. Ihre Grundfragestellung teilt sie zweifelsohne mit der der normativen Ethik. Und wird das Entwickeln einer konsiliatorischen Ethik näherhin als „turn to applied ethics" eingeordnet, dann wird ihre Zugehörigkeit zur normativen Ethik ebenfalls offenkundig, wird doch die angewandte Ethik gemeinhin als spezieller Teil der normativen Ethik verstanden. Spezifisch an ihr ist zum einen ihre Methode: be- bzw. geraten wird mit Hilfe eines auxiliaren Dialogs; spezifisch an ihr kann zum anderen ihr Inhalt sein: geraten wird dort, wo supererogatorische Handlungen empfohlen werden. Im ersten Bereich leistet sie adressaten- und situationsbezogene Hilfe zur ethischen Urteilsbildung; im zweiten motiviert sie zu Höchstformen ethischen Handelns.

4. Ausblick: Die Relevanz konsiliatorischer Ethik für eine theologische Ethik

Nachdem der Versuch unternommen worden ist, eine konzise Typologie konsiliatorischer Ethik vorwiegend im Kontext normativer Ethik zu entwerfen, sei abschließend im Sinne eines Ausblicks erörtert, welche Bedeu-

tung dieser Typus von Ethik für eine theologische Ethik haben kann. Es legt sich nahe, sich dabei von der Unterscheidung leiten zu lassen, ob das Beraten bzw. Raten primär als Methode zur Gewinnung normativ-ethischer Einsichten oder als inhaltliches Empfehlen bestimmter Handlungsweisen verstanden wird. Meine erste These besagt: Die Methoden einer auxiliaren Gesprächsführung in normativ-ethischen Fragen stehen einer theologischen Ethik ebenso zur Verfügung wie jeder anderen Ethik auch. Von ihrem Selbstverständnis her hat sie sich diese als einen integralen Bestandteil ihres Konzepts zunutze zu machen.

Zum Selbstverständnis christlicher Ethik gehört es generell, sich ratlosen Menschen, die ihre Verunsicherungen darüber, wie sie *hic et nunc* moralisch zu handeln haben, oder ihre existentiellen Gewissensnöte zum Ausdruck bringen, zuzuwenden und, sofern möglich, ratend zu Hilfe zu kommen. Die Tradition zählt bekanntlich zu den sieben geistlichen Werken der Barmherzigkeit, die zusammen mit den sieben leiblichen Werken der Barmherzigkeit als wichtigste Ausformungen wirksamer Nächstenliebe betrachtet werden: den Zweifelnden recht raten. Thomas von Aquin ordnet dem Rat als Gabe des Heiligen Geistes die Seligpreisung der Barmherzigen aus der Bergpredigt zu.[11] Theologische Ethik legt zwei metaethische Grundprämissen zugrunde, die ein ethisches Beraten zum einen möglich und zum anderen notwendig machen. Zum einen begreift sie die Moral als Teil der Schöpfungsordnung; diese weist vorgegebene Wert- und Sinnstrukturen auf, die in Gott, der allen Wert und Sinn in sich vereinigt, ihren letzten Grund haben und die der Mensch als von Gott geschaffenes Ebenbild erfassen kann. Mit Hilfe seiner vernehmenden Vernunft ist der Mensch grundsätzlich fähig, aufgrund eigener innerer Einsicht zu begreifen, was die Gestaltungsweisen eines guten Lebens sind, was er moralisch zu tun oder zu lassen hat. Die Moral ist m.a.W. nicht im theologisch qualifizierten Sinn des Wortes ein Geheimnis, sondern der Vernunft zugänglich. Wegen der prinzipiellen Wahrheitsfähigkeit ethischer Aussagen ist ein ethisches Beraten möglich; dessen bedürfte es nicht, wären ethische Aussagen allein Wiedergaben eines reinen Gefühls oder einer puren Dezision. Zum anderen unterliegt die moralische Erkenntnisfähigkeit – zumal in konkreten, schwierigen Lebenssituationen – vielfachen Beschränkungen. Diese resultieren sowohl aus Faktoren, die ein Individuum als endliches sowie den Widrigkeiten und Unvollkommenheiten der Welt ausgesetztes Wesen nicht zu verantworten hat, als auch aus negativen Vorgaben, die Ergebnisse einer verfehlten Lebensgeschichte sind. In einer durch solche Mängel mitbestimmten Welt kann es leicht sein, daß ein Mensch sich nicht allein in seinen Handlungsorientierungen zurechtfindet, daß er auf ein ethisches Beraten von anderen angewiesen ist. Eine dialogische Hilfe zur Klärung normativ-ethischer Fragen kann von einem theologischen Ethiker entweder als einem Maieuten oder

[11] *Thomas von Aquin*, Summa theologiae II-II, q. 52 a.4.

als einem gleichberechtigten Gesprächspartner oder als einem Ratgeber mit besonderer Kompetenz erwartet werden. Es erübrigt sich hier, auf diese methodischen Vorgehensweisen nochmals einzugehen. Stattdessen seien einige wenige Hinweise gegeben, woraus sich die besondere Kompetenz einer theologischen Ethik im Kontext ethischen Beratens ergeben kann. Christliche Ethik – grundgelegt in der Ethik Jesu bzw. des Neuen Testaments und entwickelt in einer zweitausendjährigen Tradition – verfügt über einen weit gefächerten Fundus an ethischen Einsichten, der bis heute fruchtbar gemacht werden kann. Seit alters kennt sie Traktate über allgemeine, auch für die normative Ethik relevante Grundfragen; in den Feldern der angewandten Ethik wird sie fortgeschrieben. Bei aller internen Diversität weist sie ein konturiertes Profil auf, so daß ratsuchende Personen Entscheidungshilfen erwarten dürfen. Zudem ist sie nicht eine Ethik von beziehungslos nebeneinander stehenden Individuen, sondern bildet ein Gemeinschaftsethos. Die Gemeinschaft der Kirche bildet ihrem Selbstverständnis zufolge immer auch eine Gemeinschaft des Beratens in ethischen Fragen.

Sprechen nicht gute Gründe dafür, in einer theologischen Ethik ebenfalls die Dimension einer konsiliatorischen Ethik zu berücksichtigen? Das christliche Grundprinzip der Nächstenliebe beinhaltet, die Würde jedes Menschen zu achten sowie für dessen Wohl zu sorgen. Wem das Verhalten Jesu Vorbild des Handelns ist, wer sich um seine Nachfolge bemüht, dem ist ein Sich-Kümmern um das einzelne Individuum Maßstab seines ethischen Denkens und Handelns, dem ist – dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter zufolge – der der Nächste, der seiner sorgenden Zuwendung in einer schwierigen Lebenssituation dringend bedarf. Ist ein Mensch verunsichert, rat- und orientierungslos, dann ist ein Christ im Rahmen seiner Möglichkeiten, um einen traditionellen Ausdruck aufzugreifen, zur Seelsorge verpflichtet. Die konsiliatorische Dimension macht einen integralen Bestandteil einer christlichen Ethik aus.[12] Ferner kann eine konsiliatorische Ethik ein geeigneter Modus christlichen bzw. kirchlichen Sprechens in normativ-ethischen Angelegenheiten sein, zumal in einem gesellschaftlichen Umfeld, das durch einen Pluralismus in ethischen Anschauungen gekennzeichnet ist. *Ad extra* ist die durch die Kirche vermittelte christliche Ethik nicht so etwas wie eine moralische Gesetzgeberin; vielmehr hat sie ihre Überzeugungen als eine Gesprächspartnerin unter vielen einzubringen und zu empfehlen. Ihre protreptische (hier: werbende) Aufgabe dürfte eine christliche Ethik um so wirksamer erfüllen können, je mehr sie die Gestalt einer konsiliatorischen Ethik annimmt. – Meine zweite These besagt: Christliche Ethik rät zu

[12] Dies wird auf indirekte Weise bestätigt, wenn H. Krämer, der sich um eine Rehabilitierung bzw. Renaissance konsiliatorischer Ethik bemüht, einer philosophischen Ethik eine Halbierung bzw. eine entscheidende Verkürzung der ihr als Modell dienenden religiösen Tradition vorwirft, wenn jene aus dieser nur die Vermittlungsweisen der Textlektüre und der Lehre übernimmt, aus dieser jedoch das seelsorgliche Beratungsgespräch eliminiert. Vgl. *ders.*, Integrative Ethik (s. Anm. 1, hier 333).

supererogatorischen Handlungen und empfiehlt Lebensideale. Gefragt nach den kennzeichnenden Merkmalen einer christlichen Ethik, werden nicht wenige antworten, daß sie nicht nur eine negative Ethik zur Verhinderung elementaren Unrechts beinhalte, sondern auch zu einem „hochethischen" Handeln ermuntere. Gefragt nach signifikanten Ausformungen eines „hochethischen" Handelns, werden nicht wenige paradigmatisch sog. supererogatorische Handlungen nennen. Zweifelsohne macht aus christlicher Perspektive nicht nur ein fundamentales Ethos, daß überhaupt ein Zusammenleben der Menschen, spezifischer: ein gerechtes Zusammenleben sichert, den Inhalt einer normativen Ethik aus, sondern dazu gehört auch ein darauf aufbauendes „Hochethos". Einer klassischen Präferenzregel christlicher Ethik zufolge haben unter der Rücksicht der Dringlichkeit (also nicht nach der Werthöhe) die Forderungen der Gerechtigkeit den Vorrang vor denen der Liebe; zwischen ihnen besteht nämlich ein Fundierungsverhältnis. Innerhalb der Weisungen der Liebe ist nochmals zu unterscheiden zwischen solchen, auf deren Realisierung der Mitmensch einen moralischen Anspruch hat, und solchen, bei denen dies nicht der Fall ist. Wo eine moralisch „hochstehende" Handlungsweise nicht eingefordert werden kann, dort kann wie im Falle supererogatorischer Handlungen ein anderer dem potentiellen Akteur dazu nur raten. Solche „hochethischen" Handlungen zu empfehlen, gehört zu einer christlichen Ethik. – Eine konsiliatorische Ethik christlicher Provenienz erschöpft sich dem Gehalt nach nicht in einem Empfehlen von supererogatorischen Handlungen. Sie begreift es ebenfalls als ihre Aufgabe, überzeugende und anziehende Lebensideale vorzustellen und zu empfehlen, zumal ein innerer Konnex zwischen den beiden Kategorien bestehen kann, insofern supererogatorische Handlungen in persönlichen Idealen begründet sein können. In diesen manifestiert sich ein spezifischer Teil der moralischen Identität einer Person, zeigt sich, mit welchen Wertvorstellungen sie sich in einem hohen Maße identifiziert, was *in rebus moralibus* ihr Lebensentwurf ist, was sie – religiös gesprochen – als ihre Berufung ansieht. Im Unterschied zu strikt moralischen Grundhaltungen, bei denen es dem Subjekt nicht freisteht, eine spezifische Auswahl zu treffen – es wäre abwegig, weil inkonsequent, würde jemand sich zwar die Tugend der Gerechtigkeit, jedoch nicht die der Wahrhaftigkeit zu eigen machen wollen –, ist bei persönlichen Idealen eine freie Wahl möglich. So kann sich ein religiöser Mensch zwischen einem aktiven, caritativen und einem kontemplativen Leben entscheiden. Inspiriert von Albert Schweitzer kann er sich für bestimmte ökologische Belange einsetzen oder sich, inspiriert von Martin Luther King, um gewaltlose Lösungen von Konflikten, die zu eskalieren drohen, bemühen. Zwischen den verschiedenen Wegen, moralisch Wertvolles zu tun, kann jemand frei wählen; da das Können in mehrfacher Hinsicht begrenzt ist, ist eine Wahl unumgänglich. Für eine christliche Ethik ist ein Empfehlen von ethischen Lebensidealen konstitutiv, gehören diese für sie notwendigerweise zu einer Konzeption vom guten Leben.

Töten oder Sterbenlassen?

Zur bleibenden Bedeutung der Aktiv-Passiv-Unterscheidung in der Euthanasiediskussion

Von Franz-Josef Bormann

In der gegenwärtigen medizinethischen Diskussion um Grenzen und Ermessensspielräume ärztlicher Behandlungspflicht gegenüber schwerstkranken und sterbenden Patienten spiegelt sich die zutiefst gespaltene Einstellung unserer modernen westlichen Gesellschaft zu den anthropologischen Grundphänomenen von Krankheit, Sterben und Tod.[1] Während die einen die Errungenschaften der modernen Medizintechnik nicht nur vorbehaltlos begrüßen, sondern bis zum Äußersten – ja im Extremfall bis über die Grenze des human sinnvollen und medizinisch wirksamen hinaus[2] – auszuschöpfen bereit sind und eine Gefahr vor allem dort ausmachen, wo infolge der mit solcher Maximalversorgung einhergehenden Kostenexplosion bestimmten Personengruppen (wie z.B. Alten[3]) schon bald eine gezielte medizinische ‚Unterversorgung' drohen könnte,[4] verweisen die anderen auf die schon heute bestehende Inhumanität einer nicht selten aufgezwungenen ‚Übertherapie', der gegenüber sich insbesondere schwerstkranke Patienten zunehmend ohnmächtig und hilflos erfahren. Daß sich die höchst unterschiedlichen Wahrnehmungen und Einschätzungen des derzeitigen klinischen Umgangs mit Sterben und Tod aufgrund seines vielschichtigen Konfliktpotentials nicht zuletzt auch aus disparaten Wertpräferenzen und teilweise gegenläufigen Strategien zur Überwindung tatsächlicher oder vermeintlicher Fehlentwicklungen speisen, liegt auf der Hand. So berufen sich die Anhänger eines eher traditionellen ärztlichen Standesethos vor allem auf die unbedingte Verpflichtung des Arztes zum Heilen und Helfen sowie auf ein kategorisches ärztliches Tötungsverbot, dessen Geltung sie unter dem

---

[1] Zur epochenspezifischen Signatur des neuzeitlichen bzw. modernen Umgangs mit Sterben und Tod vgl. *W. Fuchs*, Todesbilder in der modernen Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1969; *P. Ariès*, L'homme devant la mort, Paris 1978; *N. Elias*, Über die Einsamkeit des Sterbenden in unseren Tagen, Frankfurt 1982; *A. Nassehi,G. Weber*, Tod, Modernität und Gesellschaft, Opladen 1989; sowie *A. Heller* (Hg.), Kultur des Sterbens, Freiburg 1994.

[2] Zur sog. *futility*-Diskussion vgl. *L. J. Schneiderman, N. S. Jecker, A. R. Jonsen*, Medical Futility: its meaning and ethical implications, in: Annals of internal medicine [= Ann.Int.med.] 112 (1990) 949–954; sowie *D. Lamb*, Therapy Abatement, Autonomy and Futility, Aldershot 1995, bes. 74–90.

[3] Vgl. *M. P. Battin*, Age Rationing and the Just Distribution of Health Care: Is There a Duty to Die?, in: Ethics 97 (1987) 317–340; *D. Callahan*, Setting Limits: Medical Goals in an Aging Society, New York 1987; *ders.*, Controlling the costs of health care for the elderly-fair means and foul, in: The New England journal of medicine [= NEJM] 335 (1996) 744–746 sowie *F.-J. Illhardt*, „Ageism": Vorurteile gegen das Alter, in: Zeitschrift für Gerontologie [= Z. Gerontol.] 26 (1993) 335–338.

[4] Vgl. *D. C. Thomasma*, Moving the aged into the house of dead. A critique of ageist social policy, in: Journal of the American Geriatrics Society [= J. Am. Geriatr. Soc.] 37 (1989) 169–172; sowie *C. Ernst*, Tote sind billiger. Wider eine aktive Sterbehilfe und Beihilfe zum Suizid, in: Psychoscope 17 (1996) 8–10.

wachsenden Einfluß eines aggressiven utilitaristischen Denkansatzes einer fortschreitenden Erosion ausgesetzt sehen. Demgegenüber führen die Apologeten einer ärztlichen Tötung auf Verlangen bzw. der ärztlichen Suizidbeihilfe gern das Selbstbestimmungsrecht des Patienten ins Feld, demzufolge es unzumutbar sei, daß ein Mensch gegen seinen Willen zu einem Weiterleben gezwungen werde, das aus der Perspektive des Betroffenen nicht mehr wünschenswert erscheint. Wie beide Aspekte, das dem Lebensschutz dienende Tötungsverbot auf der einen und die Freiheit zum Sterben bzw. die Autonomie von Arzt und Patient auf der anderen Seite in überzeugender Weise miteinander zum Ausgleich zu bringen sind, ist nach wie vor heftig umstritten. Sollte dem im Rahmen der Forderung nach mehr Patientenautonomie immer lauter werdenden Ruf vieler Zeitgenossen entsprochen werden, man möge der Not unzähliger Schwerstkranker durch eine Legalisierung der freiwilligen aktiven Euthanasie i.S. einer ärztlichen Tötung auf Verlangen Abhilfe schaffen? Mit dieser auch rechtspolitisch immer drängender werdenden Frage steht zugleich die Plausibilität eines wichtigen Aspekts unserer traditionellen moralischen Begriffssprache auf dem Prüfstand, die nicht nur zwischen den verschiedene Assoziationen weckenden Substantiven ‚Euthanasie' und ‚Sterbehilfe' unterscheidet[5], sondern den Geltungsbereich des Tötungsverbots durch verschiedene adjektivische Gegensatzpaare näher zu spezifizieren sucht. Neben der ‚Aktiv-Passiv'-Unterscheidung wäre hier auf das Begriffspaar ‚direkt-indirekt'[6] sowie auf die klassische Unterscheidung zwischen einer ‚freiwilligen'(*voluntarium*), ‚nicht-freiwilligen' (*non voluntarium*) und einer ‚unfreiwilligen' (*involuntarium*) Tötung zu verweisen[7]. Obwohl sich einzelne Autoren unterdessen bewußt von dieser Begrifflichkeit distanzieren und nur noch von unterschiedlichen Stufen der ‚Therapiebegrenzung' sprechen wollen,[8] ist nicht zu übersehen, daß sich die neuere, insbesondere im angelsächsischen Bereich geführte Euthanasiedebatte selbst da noch weithin in den

[5] Zur wechselvollen Geschichte des Euthanasiebegriffs vgl. *W. B. Fye*, Active Euthanasia. A Historical Survey of its Conceptual Origins and Introduction into Medical Thought, in: Bulletin of the History of Medicine 52 (1979) 492–502; *H.-W. Schmuhl*, Rassenhygiene, Nationalsozialismus, Euthanasie, Göttingen 1987; *H. Gleixner*, Euthanasie? Moralhistorische und moraltheologische Anmerkungen zum Thema Sterbehilfe, in: ThGl 82 (1992) 73–94; *D. v. Engelhardt*, Euthanasie in historischer Perspektive, in: Zeitschrift für medizinische Ethik [= ZME] 39 (1993) 15–25; *E. J. Emanuel*, The History of Euthanasia Debates in the United States and Britain, in: Ann. Int. med. 121 (1994) 793–802; sowie *M. Zimmermann-Acklin*, Euthanasie. Eine theologisch-ethische Untersuchung, Freiburg 1997, 21–90. Zum Begriff der Sterbehilfe vgl. *E. Schockenhoff*, Sterbehilfe und Menschenwürde. Begleitung zu einem „eigenen Tod", Regensburg 1991.

[6] Vgl. dazu die instruktiven Ausführungen von *M. Zimmermann-Acklin*, 282–350.

[7] Vgl. *Thomas von Aquin*, S. Th. I II 6,8.

[8] Vgl. *M. Ashby, B. Stoffel*, Therapeutic ratio and defined phases: proposal of ethical framework for palliative care, in: British medical journal [= BMJ] 302 (1991) 1322ff.; *R. Pichlmayer*, Entwurf einer Leitlinie zum Umfang und zur Begrenzung der ärztlichen Behandlungspflicht in der Chirurgie, 1996. Eine unverkennbare Relativierung der Bedeutung der Aktiv-Passiv-Unterscheidung findet sich auch bei *M. Dornberg*, Angefragt: „Sterbehilfe". Behandlungsbegrenzung und Sterbehilfe aus der Sicht internistischer Krankenhausärzte-Ergebnisse einer Befragung und medizin-ethische Bewertung, Frankfurt 1997.

Bahnen der traditionellen Terminologie bewegt, wo einzelne ihrer Elemente einer gezielten Kritik unterzogen werden.

Die nachfolgenden Überlegungen sind einer Analyse der immer mehr ins Zentrum der Diskussion rückenden Gegenüberstellung von aktiver und passiver Euthanasie gewidmet.[9] Näherhin geht es dabei um die Frage, ob zwischen den Handlungstypen der bewußt angezielten ärztlichen Tötung auf ausdrückliches freies Verlangen des Patienten i. S. der freiwilligen direkten aktiven Euthanasie auf der einen und dem einvernehmlichen Verzicht auf die Fortführung oder die Aufnahme lebensverlängernder Maßnahmen i. S. der freiwilligen direkten passiven Euthanasie auf der anderen Seite eine moralische Symmetrie besteht oder nicht.[10] Gegner wie Befürworter der sog. Aktiv-Passiv-Unterscheidung stimmen darin überein, daß diese für unser alltägliches moralisches und rechtliches Urteilen so wichtige Differenz durchaus ein hohes Maß an intuitiver Plausibilität besitzt. Umstritten ist jedoch, ob diese lebensweltlichen Intuitionen auch einer kritischen philosophischen Analyse standhalten oder sich schließlich als unbegründete Vorurteile bzw. „Dogmen"[11] erweisen, da entweder überhaupt kein deskriptiv aufweisbarer Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen zu ermitteln ist oder eine zwar bestehende deskriptive Differenz als moralisch bedeutungslos entlarvt werden kann. Mit J. C. Wolf[12] lassen sich grob schematisierend drei verschiedene Interpretationsvarianten der Aktiv-Passiv-Unterscheidung gegeneinander abgrenzen. Verfechter einer sog. Signifikanzthese behaupten, daß der Unterschied zwischen aktiver und passiver Euthanasie als solcher (d. h. intrinisisch, folgenunabhängig, allein kraft seiner deskriptiv faßbaren handlungstheoretischen Merkmale) immer moralisch relevant ist.[13] Anhänger einer sog. Äquivalenzthese bestreiten dagegen die Existenz eines moralisch bedeutsamen Unterschieds zwischen aktiver und passiver Euthanasie, da die Folgen beider Handlungstypen dieselben sein könnten.[14]

---

[9] Vgl. *J. P. Wils*, Sterben. Zur Ethik der Euthanasie, Paderborn 1999, 201.

[10] Ich verwende die beiden Begriffspaare Töten und Sterbenlassen bzw. aktive und passive Euthanasie nachfolgend synonym. Die Problematik der sog. indirekten aktiven Euthanasie, also der Inkaufnahme eines beschleunigten Todeseintritts als Nebenfolge einer hochdosierten Schmerzmedikation, dürfte durch die Fortschritte vor allem im pharmakologischen und medizintechnischen Bereich unterdessen erheblich an Brisanz verloren haben und soll daher hier nicht weiter diskutiert werden. Ebenfalls ausgeklammert wird hier der Problemkreis der sog. indirekten passiven Euthanasie.

[11] Solchen Dogmatismus sieht *D. Birnbacher* (Tun und Unterlassen, Stuttgart 1995, 117f.) nicht nur bei „einem Großteil der Vertreter einer folgenunbhängigen moralischen Relevanz der Unterscheidung" – also insbesondere bei moralphilosophischen und moraltheologischen Anhängern eines deontologischen Begründungsansatzes –, sondern auch innerhalb der vorherrschenden rechtswissenschaftlichen Tradition am Werk.

[12] *J. C. Wolf*, Aktive und passive Euthanasie, in: ARSP 79 (1993) 409.

[13] Vgl. z. B. die Positionen von *P. Ramsey*, The Patient as Person, London 1970, 151; *O. H. Green*, Killing and Letting Die, in: APQ 17 (1989) 201; und *A. van den Beld*, Töten oder Sterbenlassen-Gibt es einen Unterschied?, in: ZEE 35 (1991) 69.

[14] Vgl. z. B. *C. R. Morillo*, Doing, Refraining and the Strenuousness of Morality, in: APQ 14 (1977) 32; *J. Rachels*, Aktive und passive Sterbehilfe, in: *H.-M. Sass* (Hg.), Medizin und Ethik, Stuttgart 1989, 259f.; *ders.*, The End of Life: Euthanasia and Morality, Oxford 1986; *P. Singer*,

Eine vermittelnde Position beziehen die Vertreter einer sog. Kompromißthese, derzufolge der Unterschied zwischen aktiver und passiver Euthanasie entweder nicht in allen Fällen[15] oder aber nicht auf Grund interner, sondern auf Grund externer Merkmale moralisch relevant ist.[16] Die zuletzt genannte Überzeugung wird auch als „modifizierte Signifikanzthese" bezeichnet.[17] Ein Blick in die jüngste deutschsprachige Literatur zu diesem Thema zeigt, daß sich nicht nur von rechts-[18] und moralphilosophischer[19], sondern auch von moraltheologischer Seite[20] die Stimmen derer mehren, die sich infolge vermeintlich unüberwindlicher Begründungsprobleme der Signifikanzthese ausdrücklich für die Äquivalenz- oder Kompromißthese i.S. der modifizierten Signifikanzthese aussprechen. Dieser Schritt hat insbesondere dort, wo man einer weiteren Lockerung der rechtlichen Bestimmungen des Lebensschutzes durchaus kritisch gegenübersteht, insofern erhebliche Auswirkungen auf die Diskussionslage, als nunmehr vor allem empirische Argumente, wie z.B. der Verweis auf Mißbrauchs- und Dammbruchgefahren oder ein möglicher Vertrauensverlust gegenüber der Ärzteschaft, beherrschend in den Vordergrund treten.[21] Obwohl diese extrinsischen Argumente allesamt zweifellos sehr ernst zu nehmen sind, vermögen sie m.E. doch nicht die Hauptlast der Argumentation zu tragen,[22] sondern sind

---

Praktische Ethik, Stuttgart 1994 (2. Aufl.), 204f.; *H. Kuhse*, Die „Heiligkeit des Lebens" in der Medizin, Erlangen 1994, 62–68.

[15] Vgl. z.B. *P. Foot*, Euthanasie, 1990; sowie *T. Beauchamp*, Intending Death. The Ethics of Assisted Suicide and Euthanasia, Upper Saddle River 1996.

[16] Vgl. *D. Birnbacher*, 127f. und 351; sowie *M. Zimmermann-Acklin*, 234 und 275.

[17] Vgl. *M. Zimmermann-Acklin*, ebd.

[18] Vgl. *N. Hoerster*, Sterbehilfe im säkularen Staat, Frankfurt 1998.

[19] Vgl. *D. Birnbacher*, Ist die Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe ethisch bedeutsam?, in: *H. H. Atrott, H. Pohlmeier* (Hgg.), Sterbehilfe in der Gegenwart, Regensburg 1990; *D. Birnbacher*, Tun und Unterlassen, 1995; *J. C. Wolf*, Aktive und passive Euthanasie, 1993; sowie *L. Siep, M. Quante*, Ist die aktive Herbeiführung des Todes im Bereich des medizinischen Handelns philosophisch zu rechtfertigen?, in: *A. Holderegger* (Hg.), Das medizinisch assistierte Sterben, Freiburg 1998, 37–55.

[20] Vgl. *H. M. Kuitert*, Der gewünschte Tod, Gütersloh 1991; *M. Zimmermann-Acklin*, Euthanasie, 1997; sowie *J. P. Wils*, Sterben, 1999.

[21] Darauf macht zu Recht auch *N. Hoerster*, 23f., aufmerksam.

[22] Während J. P. Wils Dammbruchargumente generell für „äußerst fragwürdig" hält (223), scheinen die Untersuchungen zur niederländischen Praxis einen anderen Schluß nahezulegen. Zum sog. Remmelink-Bericht von 1991 vgl. *P. J. van der Maas, J. J. M. van Delden, L. Pijenborg*, Euthanasia and Other Medical Decisions Concerning the End of Life. An Investigation Performed Upon Request of the Commission of Inquiry into Medical Practice Concerning Euthanasia, in: Health Policy 22 (1992), Special Issues: Health Policy Monographs Vol. 2, 1–262; *J. J. M. van Delden, L. Pijenborg, P. J. van der Maas*, The Remmelink Study. Two Years Later, in: HCR 23 (1993) 24–27; *P. J. van der Maas, L. Pijenborg, J. J. M. van Delden*, Changes in Dutch Opinions an Active Euthanasia 1966 Through 1991, in: The Journal of the American Medical Association [=JAMA] 273 (1995) 1411–1414. Zu den Resultaten der Nachfolgestudie „A Second Nation Wide Study of Euthanasia and Other Medical Practices Involving the End of Life" von 1995 vgl. *P. J. van der Maas* [u.a.], Euthanasia, Physician-Assisted Suicide, and Other Medical Practices Involving the End of Life in the Netherlands, in: NEJM 335 (1996) 1699–1705; sowie *M. Angell*, Euthanaisa in the Netherlands-Good News or Bad?, in: NEJM 335 (1996) 1676ff. M. Zimmermann-Acklin ist daher uneingeschränkt zuzustimmen, wenn er im Anschluß an seine umsichtige Analyse der niederländischen Situation feststellt: „Ist es gegenwärtig möglich, in einem europäischen Staat wie den Nie-

durch genau jene intrinsischen handlungstheoretischen Argumente zu ergänzen, die der recht verstandenen Signifikanzthese zugrunde liegen und von manchem vielleicht doch zu voreilig preisgegeben wurden. Eine Rehabilitierung der Signifikanzthese ist allerdings nur dann möglich, wenn es gelingt, ihren genauen Geltungsbereich klar zu bestimmen, möglicherweise bestehende übertriebene Kontrastierungen zwischen aktiver und passiver Euthanasie zu vermeiden und die von ihren Kritikern zu Recht monierten terminologischen Verwirrungen auszuräumen. Um diesem Ziel näherzukommen, werde ich zunächst drei unzureichende Strategien zur Begründung der Signifikanzthese skizzieren. Ein etwas umfangreicherer zweiter Argumentationsschritt verfolgt ein doppeltes Ziel. Erstens soll der deskriptive Unterschied zwischen den beiden Handlungstypen der aktiven und passiven Euthanasie möglichst präzise rekonstruiert werden. Zweitens versuche ich zu zeigen, warum dieser Unterschied auch moralisch bedeutsam ist. Die wichtigsten aus dieser Analyse zu ziehenden Schlußfolgerungen werden in einem abschließenden dritten Schritt kurz zusammengefaßt.

I. Unbrauchbare Argumente zur Rekonstruktion der Aktiv-Passiv-Unterscheidung

Die ausführliche Debatte der letzten Jahre hat gezeigt, daß zumindest die folgenden Strategien ungeeignet sind, die moralische Bedeutung der Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Euthanasie zu rekonstruieren. Es sind dies erstens der Rückgriff auf religiös-weltanschauliche Vorstellungen wie etwa die ‚Heiligkeit des Lebens', zweitens die Verabsolutierung partikulärer Einzelgüter und drittens die Behauptung, die Differenz zwischen Töten und Sterbenlassen entspreche derjenigen von Handeln und Nichthandeln bzw. Tun und Unterlassen.

1. Das Heiligkeitsargument

Das sog. Heiligkeitsargument taucht in verschiedenen Versionen auf.[23] Nach seiner religiösen Interpretationsvariante widerspricht das aktive Töten eines Menschen im Gegensatz zum passiven Sterbenlassen sowohl der besonderen Würde des Menschen als *imago Dei* wie auch der Souveränität Gottes, dem als Schöpfer und Erhalter allen Seins auch das Vorrecht zustehe, über Leben und Tod jedes Wesens zu entscheiden. Wer einen ande-

derlanden eine liberale Euthanasiepraxis einzuführen, ohne dabei eine ganze Reihe unerwünschter Nebeneffekte oder unerwünschte Ausweitungserscheinungen in Kauf nehmen zu müssen? – Die Antwort auf diese ... Frage fällt mit Blick auf die Entwicklungen in den Niederlanden eindeutig negativ aus. Es ist offensichtlich nicht möglich, die freiwillige aktive Euthanasie zu praktizieren, ohne gleichzeitig umstrittene ärztliche Entscheidungen akzeptieren zu müssen und Bedenken hinsichtlich weiterer unerwünschter Ausweitungsmöglichkeiten mit Hinweis auf die einzuhaltenden Richtlinien („safeguards") überzeugend widerlegen zu können" (411).

[23] Einen Überblick über die verschiedenen Varianten vermitteln *H. Kuhse*, 17–49; und *M. Zimmermann-Acklin*, 161–226.

ren Menschen tötet, greift also in die Hoheitsrechte Gottes ein und maßt sich eine Verfügungsgewalt über Leben und Tod an, die ihm als Geschöpf nicht zusteht, während derjenige, der einen Menschen sterben läßt, sich keiner derartigen Kompetenzüberschreitung schuldig macht, sondern demütig die von Gott verfügten Grenzen menschlichen Lebens anerkennt. Kritiker wie N. Hoerster[24] wenden gegen eine solche Argumentation zu Recht ein, daß der Hinweis auf besondere göttliche Vorrechte prinzipiell nur denjenigen zu überzeugen vermöge, der grundsätzlich bereit sei, einen religiösen bzw. theistischen Standpunkt zu beziehen. Wer dagegen die Existenz Gottes bezweifle oder die Vorstellung göttlicher Hoheitsrechte für einen fragwürdigen Anthropomorphismus halte, werde solchen Überlegungen von vornherein ablehnend gegenüberstehen. Da die Gesetzgebung moderner pluralistischer Gesellschaften zu religiös-weltanschaulicher Neutralität verpflichtet sei, müßten Verbotsnormen wie die der Tötung auf Verlangen entweder auf ein für jedermann einsichtiges rationales Fundament gestellt werden[25], oder, falls dies nicht möglich sei, aus dem geltenden Recht entfernt werden.

In diesem Zusammenhang gewinnt eine schwächere, rein säkulare Variante des Heiligkeitsargumentes an Bedeutung, die auf die besondere Würde menschlich-personalen Lebens abhebt. Aber auch hier tauchen insofern neue Probleme auf, als einerseits umstritten ist, ob überhaupt allen Menschen in allen Phasen ihrer biologischen Existenz der Personstatus zuzuerkennen ist, und andererseits nicht wenige Zeitgenossen gerade unter ausdrücklicher Berufung auf ihre Menschenwürde ein Recht auf aktive Euthanasie für sich reklamieren, um einem Zustand zu entkommen, den sie als unwürdig und mit ihrem Selbstverständnis als autonome Personen für schlechterdings unvereinbar erachten. Wer eine solche Forderung für unberechtigt hält und sich aus fundamentalen anthropologischen Gründen einer fortschreitenden Auflösung der Einheit menschlichen Lebens widersetzt, der muß auch zeigen, wie es möglich ist, die biologisch-körperliche und die geistig-seelische Dimension individueller personaler Existenz so miteinander zu verbinden, daß auch und gerade im Blick auf schwerste Krankheitszustände eine Entkoppelung von selbstbestimmt-biographischem und bloß biologisch-körperlichem Leben wirksam ausgeschlossen werden kann. Die an dieser Stelle unvermeidlichen anthropologischen, insbesondere identitätstheoretischen Reflexionen lassen sich jedenfalls nicht durch den pauschalen Verweis auf die ‚Personalität' bzw. besondere ‚Würde' menschlichen Lebens ersetzen.

---

[24] Vgl. *N. Hoerster*, bes. Kap. 1 und 9.

[25] Im Gegensatz zu N. Hoerster hält es z. B. J. Rawls, der sich ebenso wie Hoerster für eine Liberalisierung der Euthanasiegesetzgebung einsetzt (vgl. *R. Dworkin [u. a.]*, Assisted Suicide: The Philosopher's Brief, in: New York Review of Books vom 27.3.1997, 41–47), keineswegs für ausgeschlossen, daß religiöse Vorstellungen so formuliert werden, daß sie sich vor dem Forum des „öffentlichen Vernunftgebrauchs" als rational begründet ausweisen können. Vgl. *J. Rawls*, The Idea of Public Reason Revisited, in: University of Chicago Law Review 64 (1997); sowie Commonweal Interview with J. Rawls (in: *ders.*, Collected Papers, Cambridge/Mass. 1999) 618f.

2. *Die Verabsolutierung partikulärer Einzelgüter*

Eng mit dem undifferenzierten Rückgriff auf Kategorien wie ‚Personalität' und ‚Menschenwürde' ist nicht selten der Versuch verbunden, aus der unbestrittenen Objektivität des Gutes menschlichen Lebens auf dessen prinzipielle Unverfügbarkeit zu schließen. Jede Handlung, die wie z.B. die aktive Euthanasie geeignet ist, ein solches objektives Gut preiszugeben, wird dabei unter ein kategorisches Verbot gestellt.[26] Anstatt den möglichen Konflikt zwischen der Verwirklichung verschiedener partikulärer Güter anzuerkennen und mit Hilfe rationaler Vorzugsregeln eine begründete Güterabwägung vorzunehmen, wird hier der Blick ungebührlich auf ein einzelnes Element einer komplexen Handlungssituation verengt und mit einem unzureichend spezifizierten Begriff des Tötungsverbots operiert. Kritiker eines solchen Vorgehens verweisen zu Recht auf die axiologische Differenz zwischen dem Guten, das zu tun jedem Handelnden immer und überall strikt ausnahmslos aufgetragen ist, und den verschiedenen partikulären Einzelgütern, denen in aller Regel ungeachtet ihrer Objektivität lediglich sog. *prima facie*-Pflichten korrespondieren.[27] Daß es nicht genügt, einzelne Güter einfach isoliert für sich zu betrachten, hat auch die abendländische moralphilosophische Tradition stets gewußt, wenn sie in produktiver Aneignung des jüdisch-christlichen Erbes das Tötungsverbot bestimmten Einschränkungen unterwarf[28] und nur ganz bestimmte hinreichend spezifizierte Handlungstypen als geeignete Referenzpunkte deontologischer Normierung betrachtete[29]. Der bloße Hinweis auf die Objektivität des Gutes menschlichen Lebens bietet als solcher noch kein hinreichendes Kriterium zur Unterscheidung zwischen gerechtfertigten und ungerechtfertigten Tötungshandlungen und ist deshalb ungeeignet, die Frage zu beantworten, ob es im Grenzbereich der ärztlichen Betreuung Schwerstkranker nicht auch Tötungshandlungen geben könnte, die nach Abwägung aller Gesichtspunkte durchaus im wohlverstandenen Selbstinteresse des Betroffenen liegen und daher vor dem Forum der natürlichen praktischen Vernunft als

---

[26] Vgl. etwa *J. Finnis*, Natural Law and Natural Rights, Oxford 1980, 85–95, bes. 93.

[27] Vgl. *W. D. Ross*, The Right and the Good, Oxford 1930, 19f. und 28.

[28] Neben dem Recht zur Notwehr wäre auf die Verteidigung der Todesstrafe und das Töten im gerechten Krieg zu verweisen.

[29] Im Gegensatz zu der ausgesprochen weiten und unspezifischen Verwendung des Deontologiebegriffs, die bisweilen in der gegenwärtigen moraltheologischen Diskussion anzutreffen ist (so bezeichnet etwa J. P. Wils all jene Argumentationen als ‚deontologisch', „die Regeln und Prinzipien in den Mittelpunkt stellen" [216]), gebrauche ich den Begriff der Deontologie im Anschluß an C. D. Broad (Five Types of Ethical Theory, London 1930) nur für die Fälle, in denen ein bestimmter ausreichend spezifizierter Handlungstyp allein aufgrund seiner intrinsischen Handlungsmerkmale ohne Rücksicht auf die Handlungsfolgen moralisch qualifiziert wird. Wenn daher nachfolgend zugunsten eines *deontologischen Tötungsverbotes* argumentiert wird, heißt das gerade nicht, daß das Gut des Lebens generell in keinem Konflikt mit anderen Gütern geraten könne. Vielmehr ist gemeint, daß das Tötungsverbot unter der spezifischen Konstellation der Standardsituation der Sterbehilfe durch keinen derartigen Konflikt in seiner normativen Geltung eingeschränkt ist.

begründet erscheinen. Es braucht kaum eigens betont zu werden, daß die hier kritisierte Strategie einer Verabsolutierung partikulärer Einzelgüter letztlich eine Zerrform der Deontologie darstellt,[30] deren offensichtliche Unzulänglichkeiten noch kein Präjudiz für die Frage darstellen, ob nicht auf anderem Wege ein striktes moralisches Verbot der ärztlichen Tötung auf Verlangen durchaus gut zu begründen ist.

3. Die Identifikation der Unterscheidung von aktiver und passiver Euthanasie mit der Gegenüberstellung von Handeln und Nichthandeln bzw. von Tun und Unterlassen

Eine dritte unzureichende Strategie zur Rekonstruktion der Unterscheidung von aktiver und passiver Euthanasie besteht in der Behauptung, daß derjenige, der einen anderen Menschen töte, handle bzw. aktiv etwas tue, also sichtbare Körperbewegungen ausführe, während derjenige, der einen Menschen sterben lasse, nicht handle, sondern lediglich etwas zu tun unterlasse, also keine sichtbaren Körperbewegungen ausführe. Zwar besteht heute weithin Einigkeit darüber, daß die Versuche, die Differenz zwischen aktiver und passiver Euthanasie mit den Gegensatzpaaren ‚Handeln' und ‚Nichthandeln' bzw. ‚Tun' und ‚Unterlassen' zu identifizieren und von der Ausführung bzw. Nichtausführung bestimmter beobachtbarer Körperbewegungen her zu interpretieren[31] insofern zum Scheitern verurteilt sind, als sie zu überaus fragwürdigen Konsequenzen und begrifflichen Verwirrungen führen,[32] doch scheint bislang weder Klarheit über die tatsächlichen Ursachen für derartige Ungereimtheiten zu herrschen, noch zeichnet sich ein Konsens über die daraus zu ziehenden terminologischen Konsequenzen ab.

Der Sprachgebrauch, an den ich mich zur Klärung der Sachlage im Anschluß an G. H. von Wright[33] nachfolgend halten werde, verwendet ‚Handeln' nicht als Gegenbegriff zu ‚Unterlassen', sondern als Oberbegriff, unter den ‚Tun' und ‚Unterlassen' als zwei verschiedene Handlungsmodi subsu-

---

[30] W. Wolbert (Ist der Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen noch sinnvoll?, in: *A. Holderegger* [Hg.], 73) spricht in diesem Zusammenhang zu Recht von einer „zelotischen" Deontologie.

[31] Vgl. *J. Bennett*, Whatever the Consequences, in: Analysis 26 (1965/66) 83–102; *D. Dinello*, On Killing and Letting Die, in: *B. Steinbock* (ed.), Killing and Letting Die, Englwood Cliffs/New York 1980, 128–131; *R. Trammel*, Saving Life and Taking Life, in: JPhP 72 (1975) 131ff.; sowie *R. C. Morillo*, 32.

[32] Symptomatisch für die aus der Vermischung verschiedener Problemfelder resultierende heillose Begriffsverwirrung ist die folgende Aussage von J. P. Wils: „Hier dürfte deutlich sein, daß beispielsweise die Einordnung einer Handlung als ‚aktives Tun' weitreichende Konsequenzen im Hinblick auf das bislang geltende Verbot der ‚aktiven' Sterbehilfe haben wird: Entweder muß dann auch das ‚Unterlassen' als eine aktive Handlung gewertet werden, so daß auch der Behandlungsverzicht oder -abbruch verboten werden müßte. Oder die Unterscheidung zwischen ‚aktiv' und ‚passiv' verliert ihre bisherige Relevanz, so daß die Sterbehilfe auf eine andere moralische Grundlage gestellt werden muß." (201).

[33] *G. H. von Wright*, Norm and Action, London 1963, § III 8.

miert werden.[34] Eine Unterlassung liegt immer dann vor, wenn eine Person a) etwas Bestimmtes tun kann, b) weiß, daß sie es tun kann und c) sich entscheidet, es nicht zu tun oder sich nicht entscheidet, es zu tun.[35] Auch bei Unterlassungen findet sich also die für den Handlungsbegriff generell konstitutive kausale und intentionale Relation zwischen einer Person und einem bestimmten Ereignis bzw. einer Veränderung. Ob ein bestimmtes Handlungsindividuum unter den Handlungstyp der aktiven oder der passiven Euthanasie fällt, also als Töten oder als Sterbenlassen zu interpretieren ist, läßt sich nicht aus einer rein äußerlich-technischen Perspektive entscheiden, die allein auf das Ausführen oder Nichtausführen bestimmter beobachtbarer Körperbewegungen abhebt. Vielmehr bedarf es dazu einer detaillierten handlungstheoretischen Analyse, die jenseits der Ebene sinnlich wahrnehmbarer Körperbewegungen die spezifische kausale und intentionale Eigenart einer bestimmten Einzelhandlung freilegt.[36] Sowohl der Handlungstyp der aktiven wie derjenige der passiven Euthanasie kann im rein technischen Sinne sowohl durch ein Tun (d.h. durch die Ausführung bestimmter Körperbewegungen) wie auch durch ein Unterlassen (d.h. durch den Verzicht auf entsprechende Körperbewegungen) realisiert werden. Man kann einen Menschen töten, indem man etwas tut (z.B. ein schnell wirkendes Gift injiziert), oder indem man etwas zu tun unterläßt (z.B. eine geschuldete Hilfeleistung verweigert).[37] Ebenso kann man jemanden sterben lassen, indem man eine bestimmte Körperbewegung ausführt, also etwas tut (z.B. ein Beatmungsgerät abschaltet), oder indem man es unterläßt, irgend etwas zu tun (z.B. darauf verzichtet, Maßnahmen zur Lebensverlängerung überhaupt einzuleiten). Soll die Diskussion um die moralische Relevanz der Aktiv-Passiv-Unterscheidung nicht von vornherein begrifflich in die Irre gehen, dann ist es erforderlich, streng zwischen dem generellen Gegensatzpaar ‚Tun' und ‚Unterlassen' im rein äußerlich-technischen Sinne der Ausführung oder Nichtausführung bestimmter Körperbewegungen und dem spezifischen Gegensatzpaar ‚Töten' und ‚Sterbenlassen' im handlungstheoretisch-moralischen Sinne zu unterscheiden.[38] Während es im ersten Fall lediglich um das konkrete ‚Wie', also um alternative technische

[34] Bedauerlicherweise wird das einschlägige Sachproblem im neuen Lexikon der Bioethik (Bd. 2, 198ff.) unter dem Schlagwort „Handeln und Unterlassen" abgehandelt.

[35] Vgl. *D. Davidson*, Handlungsfreiheit, Frankfurt 1985, 99–125.

[36] Daß zwei sich einander äußerlich (*secundum genus naturae*) gleichende Handlungsindividuen dennoch in moralischer Hinsicht (*secundum genus moris*) höchst unterschiedlich bewertet werden können, da sie völlig verschiedene Handlungstypen realisieren, ist für Thomas von Aquin (vgl. InSent II 40,1,1, ad 4; InSent IV 16,3,1 sol.2 ad 2; S. Th. I II 1,3 ad 3) wie die gesamte abendländische Moralphilosophie ein selbstverständlicher Gedanke.

[37] Daher erscheint auch D. Birnbachers Forderung, „der aktive Euthanasie Leistende (müsse) mit dem Patienten in einen physischen Kontakt treten" (344) unbegründet. Die für die Realisierung der aktiven Euthanasie erforderliche Tötungshandlung kann sehr wohl auch durch eine Unterlassung verwirklicht werden (z.B. Vorenthalten einer bestimmten lebensrettenden Medikation), die ohne einen solchen physischen Kontakt auskommt.

[38] Das betonen zu Recht auch die Verfasser des „Philosopher's Brief", 45.

Methoden der Ausführung ein und desselben Handlungstyps geht, steht im letzteren Fall das Faktum der Realisierung distinkter Handlungstypen zur Diskussion, das jenseits der Fragen des äußerlichen Ausführungsmodus nur durch eine umfassende handlungstheoretische Analyse unter Einbeziehung sämtlicher moralischer Rechte und Pflichten aller an der Handlung beteiligten Personen zu begründen ist. Die *prima facie*-Plausibiliät der Äquivalenzthese beruht zu einem nicht geringen Teil darauf, daß die unbestrittene moralische Gleichwertigkeit von Tun und Unterlassen im generellen Sinne einfach auf die völlig andersartige spezifische Unterscheidung von Töten und Sterbenlassen übertragen wird, beide Ebenen – die äußerlich-technische des Ausführungsmodus und die handlungstheoretisch-moralische des Handlungstyps – also unzulässigerweise miteinander vermischt werden.[39] Worin die entscheidende handlungstheoretische Differenz zwischen den beiden Handlungstypen des Tötens und Sterbenlassens näherhin besteht, soll im folgenden möglichst präzise herausgearbeitet werden.

II. Bausteine zur Begründung der Signifikanzthese

Die Frage nach der moralischen Bedeutung der Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Euthanasie ist zunächst einmal im Hinblick auf all jene klinischen Konstellationen zu diskutieren, die als „Standardsituationen der Sterbehilfe" bezeichnet werden.[40] Diese Situation ist dadurch charakterisiert, daß sich ein noch urteils- und entscheidungsfähiger Patient in einem schweren, mit hoher Wahrscheinlichkeit irreversiblen Krankheitszustand, jedoch noch nicht im Sterbeprozess, befindet, und im klaren Bewußtsein der Tragweite seines Ansinnens den behandelnden Arzt wiederholt über einen längeren Zeitraum (also nicht nur während eines vorübergehenden Schmerz- oder Krisenzustandes) um die Beendigung seines Leidens durch eine rasche Tötung ersucht. Ich vertrete die These, daß in dieser Situation, die durch das Begriffspaar aktive und passive Euthanasie bezeichneten Handlungsalternativen des Arztes nicht nur im deskriptiven Sinne klar unterscheidbar, sondern auf Grund ihrer spezifisch intrinsischen Handlungsmerkmale auch in moralischer Hinsicht eindeutig unterschiedlich zu bewerten sind: Während die aktive Euthanasie i.S. der „absichtlichen und aktiven Beschleunigung des Todeseintritts"[41] eine moralisch unzulässige Tötung darstellt, ist die passive Euthanasie i.S. des bewußten Verzichts auf

[39] Ein besonders prominentes Beispiel dafür liefert *J. Rachels*, Aktive und passive Sterbehilfe, 258f. Zur Kritik an Rachels suggestiver Argumentation vgl. Abschnitt II, 2. dieser Arbeit.

[40] Vgl. *D. Birnbacher*, Tun und Unterlassen, 348. Die Normfindung tut wie in jedem anderen Bereich auch hier gut daran, zunächst einmal die Normalfälle, also statistisch häufige Konstellationen in den Blick zu nehmen, bevor dann in einem zweiten Schritt über Regelungen für bestimmte, ungleich seltenere „Extremfälle" (vgl. dazu *D. Birnbacher*, 364f.) nachgedacht werden muß.

[41] *M. von Lutterotti*, Art. ‚Sterbehilfe'-Teil 1: Medizin, in: *A. Eser, M. von Lutterotti, P. Sporken* (Hgg.), Lexikon Medizin-Ethik-Recht, Freiburg 1989, 1094.

die Einleitung oder Weiterführung künstlicher Maßnahmen zur Lebensverlängerung nicht nur moralisch erlaubt, sondern u.U. sogar geboten. Zur Begründung dieser These werde ich eine bestimmte Version des Kausalitäts- und des Intentionalitätsarguments entwickeln.

1. Das Kausalitätsargument

Aktive und passive Euthanasie lassen sich zunächst einmal durch die unterschiedliche kausale Rolle des handelnden Akteurs voneinander abgrenzen. Zwar stimmen heute die meisten Autoren durchaus in der Annahme einer solchen kausalen Differenz grundsätzlich überein, doch weisen die jeweils vorgelegten Rekonstruktionsversuche derselben noch immer z.T. erhebliche Diskrepanzen und Unzulänglichkeiten auf. Insbesondere Anhänger der Signifikanzthese scheinen nicht selten der Versuchung zu erliegen, im Bemühen um eine möglichst deutliche Profilierung des Kontrastes zwischen den Handlungstypen des Tötens und Sterbenlassens den tatsächlich bestehenden kausalen Unterschied in übertriebener Form zur Geltung zu bringen. So hat z.B. der protestantische Theologe Paul Ramsey festgestellt:

> „Bei Unterlassen verursacht kein menschlicher Akteur den Tod des Patienten, weder direkt noch indirekt. Er stirbt seinen eigenen Tod an Ursachen, deren Bekämpfung mit möglichen medizinischen Eingriffen nicht mehr barmherzig oder sinnvoll ist."[42]

Eine ähnliche Aussage findet sich bei Barry F. Brown:

> „Beim Töten ist der menschliche Akteur die Ursache – die notwendige und hinreichende Bedingung des Todes. Beim Sterbenlassen, wenn das Sterben auf ein Ende gerichtet, also nicht aufhaltbar ist, ist der menschliche Akteur in keiner Weise die Ursache; weder eine notwendige Bedingung, weil der Tod ohne ihn eintreten wird, noch eine hinreichende, weil die Krankheit die hinreichende Bedingung ist."[43]

In dieselbe Richtung weist auch Anselm Winfried Müller, der erklärt:

> „Das Sterbenlassen besteht darin, daß jemand in einem von ihm unabhängigen Wirkungsablauf, der auf den Tod zuführt, nicht eingreift. Dagegen besteht die Tötung darin, daß jemand selbst, z.B. durch Gift, für die Ursache des Todes sorgt."[44]

Ramsey, Brown und Müller ist zweifellos darin zuzustimmen, daß die Handlungstypen des Tötens und Sterbenlassens insofern kausaltheoretisch unterscheidbar sind, als der menschliche Akteur bei Tötungshandlungen in einer Weise notwendige und hinreichende Bedingung für den Todeseintritt ist, wie er das beim Sterbenlassen nicht ist. Ihre weiterreichende Behauptung, bei Akten des Sterbenlassens sei das Handlungssubjekt „weder direkt noch indirekt" (Ramsey) bzw. „in keiner Weise" (Brown) Ursache des Todes, so daß von seinem „Eingreifen" in den Sterbeprozeß keine Rede sein könne (Müller), scheint mir jedoch äußerst problematisch. Gerade im Blick

---

[42] *P. Ramsey*, 151.
[43] *B. F. Brown*, On Killing and Letting Die, in: PACPA 53 (1979) 162.
[44] *A. W. Müller*, Tötung auf Verlangen–Wohltat oder Untat?, Stuttgart 1997, 103.

auf einen verantwortungsbewußten Arzt, der zur Vermeidung einer technischen Überfremdung zunächst des Krankheits- und schließlich des Sterbeprozesses von einem bestimmten Zeitpunkt an auf den Einsatz lebensverlängernder intensivmedizinischer Maßnahmen verzichtet und statt dessen eine rein palliative Therapie einleitet, wird man angesichts der vielfältigen unvermeidlichen Nebenwirkungen der zum Einsatz gebrachten Medikamente kaum von einer generellen kausalen Wirkungslosigkeit seines Handelns hinsichtlich des Sterbeprozesses bzw. Todeseintritts sprechen können. Da die kausale Differenz zwischen aktiver und passiver Euthanasie auch dann noch zur Geltung gebracht werden kann, wenn man zugibt, daß auch im Fall der passiven Euthanasie ein ärztliches Eingreifen in den Sterbeprozeß vorliegt, hat O. H. Green in seiner Argumentation zugunsten der Signifikanzthese zu Recht auf die fragwürdige Forderung der ‚Nichtintervention' verzichtet[45]. Obwohl Greens ausdrückliche Anerkennung mehrerer kausal wirksamer Faktoren sowohl bei der aktiven wie bei der passiven Euthanasie bereits insofern einen wichtigen Fortschritt darstellt, als damit ein primitives monokausales Denkmodell, das der kausalen Komplexität eines Krankheits- bzw. Sterbeprozesses unter modernen klinischen Bedingungen nicht gerecht wird, vom Grundansatz bereits überwunden ist, vermag sein eigener Rekonstruktionsversuch doch noch nicht in jeder Hinsicht zu überzeugen. Green unterscheidet folgende drei Konstellationen:

„(I) P tötet Q, wenn
  (a) es einen kausalen Prozeß c gibt, der zu Q's Tod führt,
  (b) P c in Bewegung setzt; und
  (c) Q als Folge von c stirbt.
(II) P tötet Q, wenn
  (a) es einen kausalen Prozeß c gibt, der zu Q's Tod führt, es sei denn, P oder ein anderer Aktor interveniert und schafft eine Sachlage s, durch die der Prozeß zum Stillstand gebracht wird;
  (b) P c in Bewegung setzte;
  (c) P darauf verzichtet, s zu schaffen; und
  (d) Q als Folge von c stirbt.
(III) P läßt Q sterben, wenn P darauf verzichtet, Q's Tod zu verhüten, wenn
  (a) es einen kausalen Prozeß c gibt, der zu Q's Tod führt, es sei denn, P oder ein anderer Aktor interveniert und schafft eine Sachlage s, durch die der Prozeß zum Stillstand gebracht wird;

[45] O. H. Green erklärt in diesem Sinne: „Whether A kills B or lets B die, A causally contributes to B's death. The causal role which A has with respect to B's death is different in the two cases, however, and this is what distinguishes them." (201). Wie Green nimmt auch A. van den Beld, dessen Argumentation weitgehend derjenigen Greens folgt, einen kausalen Beitrag des Sterbenlassens für den Todeseintritt an, hält aber im Unterschied zu Green an der Forderung der Nichtintervention in den Sterbeprozeß fest, ohne daß deutlich würde, wie beide Aspekte zugleich realisiert werden können: „Ich habe bereits vorgebracht, daß sowohl derjenige, der tötet, wie derjenige, der sterben läßt, kausal zum Eintritt des Todes beiträgt. Es ist darum nicht möglich, demjenigen, der sterben läßt, eine kausale Rolle abzusprechen. Das bedeutet aber nicht, daß die kausalen Rollen gleich sind. Wer tötet, der beginnt den Prozeß; wer sterben läßt, verzichtet darauf, in den Prozeß zu intervenieren." (68).

(b) P c nicht in Bewegung setzte;
(c) P darauf verzichtet s zu schaffen; und
(d) Q als Folge von c stirbt."[46]

Problematisch scheint mir vor allem[47] die starke und in kausalitätstheoretischer Hinsicht unpräzise Forderung, das Subjekt der Tötungshandlung müsse den zum Tode führenden kausalen Prozeß „in Bewegung setzen", „in Gang setzen"[48], „anstoßen"[49] bzw. „initiieren"[50]. Von der ‚Initiierung' eines zum Tode führenden Kausalprozesses durch eine Tötungshandlung kann im strengen Sinne nur dann gesprochen werden, wenn die Ausführung dieser Handlung in dem Sinne einen absoluten Anfang dieses Prozesses markiert, daß sie sich nicht ihrerseits noch einmal auf Faktoren zurückführen läßt, denen bereits von sich aus eine kausale Wirksamkeit hinsichtlich des Todeseintritts zukommt. Das mag auf den Normalfall bestimmter Tötungsdelikte wie den Mord oder die fahrlässige Tötung tatsächlich genau zutreffen, entspricht aber nicht der Standardsituation der freiwilligen aktiven Euthanasie, die dadurch gekennzeichnet ist, daß die Tötungshandlung des Arztes an zwei entscheidende Bedingungen gebunden ist. Es ist dies erstens eine entsprechende Tötungsbitte von seiten des lebensmüden Patienten und zweitens die Existenz einer diese Tötungsbitte auslösenden unheilbaren Erkrankung. Zwischen beiden Bedingungen besteht jedoch ein wesentlicher Unterschied. Während die unheilbare körperliche Erkrankung selbst unmittelbar auf der Ebene der physischen Ursachen situiert ist, also prinzipiell von sich aus in der Lage ist, zu einem bestimmten Zeitpunkt den Tod des Patienten herbeizuführen, kommt der Tötungsbitte des Patienten selbst keine unmittelbare physische Wirksamkeit hinsichtlich des Todesein-

[46] *O. H. Green*, 198 (dt. Übers. zitiert nach *T. van den Beld*, 65).

[47] Auf die Frage, ob Greens Analyse des Sterbenlassens geeignet ist, auch Fälle der Tötung durch unterlassene Hilfeleistung auszuschließen, gehe ich hier nicht näher ein. Es sei lediglich vermerkt, daß die Bedingung „III c" m.E. unvollständig ist, da nur dann, wenn P begründeterweise (d.h. wegen Nichtbestehens einer positiven Interventionspflicht) darauf verzichtet, s zu schaffen, sog. unechte Unterlassungsdelikte aus der Definition des moralisch möglichen (bzw. erlaubten) oder sogar moralisch notwendigen (bzw. gebotenen) Unterlassens ausgeschlossen werden.

[48] So erklärt M. Zimmermann-Acklin im Anschluß an O. H. Green und A. van den Beld: „Im Vergleich mit den Situationen des Sterbenlassens kommt hier entscheidend hinzu, daß durch die jeweilige Handlung ein Prozeß in Bewegung gesetzt wurde, der schließlich zum Tod der Betroffenen geführt hat. Darum kann mit Recht von einer Tötung gesprochen werden. Auch der Unterschied zwischen Sterbenlassen und Töten, wie er im allgemeinen vorliegt, läßt sich anhand dieser Kriterien erläutern: Diejenige, die tötet, bringt einen oft sehr kurzen Prozeß des Sterbens in Gang, diejenige hingegen, die sterben läßt, initiiert keinen Sterbeprozeß, trägt jedoch einen gewissen kausalen Beitrag dazu bei." (238). Vgl. ähnlich auch: *F. Ricken*, Handeln und Unterlassen, in: Lexikon der Bioethik, Bd. 2, Gütersloh 1998, 200.

[49] Vgl. *H. Kuhse*, 65, Anm. 41.

[50] So A. van den Beld: „Derjenige, der tötet, initiiert einen meistens sehr kurzen Prozeß des Sterbens. Wer sterben läßt, initiiert keinen Sterbeprozeß, aber er liefert dazu bewußt einen kausalen Beitrag." (65).
Ähnlich J. C. Wolf: „Unterlassungen unterscheiden sich von Handlungen dadurch, daß sie den Prozeß, in den sie nicht eingreifen, auch nicht eingeleitet haben." (408).

tritts zu. Aber auch dann, wenn der behandelnde Arzt noch einmal entscheiden muß, ob er der Tötungsbitte des lebensmüden Patienten nachkommen will oder nicht – die Bitte des Patienten also nicht unmittelbar, sondern nur vermittelt über die Entscheidung des Arztes ihr physisches Ziel erreichen kann –, ändert dies nichts daran, daß zumindest im Fall der freiwilligen aktiven Euthanasie nicht die Entscheidung des Arztes, sondern die ihr zwingend vorausgehende Bitte des Patienten den entscheidenden Faktor für die Initiierung des komplexen, den Tod des Patienten verursachenden Prozesses darstellt und folglich nicht aus einer umfassenden Kausalanalyse ausgeblendet werden darf, die i.S. einer vollständigen Bedingungsanalyse neben den unmittelbar physisch wirksamen Faktoren auch die zwar nur vermittelt wirksamen, aber gleichwohl notwendigen Voraussetzungen für den Eintritt eines Ereignisses in die Betrachtung einbezieht.[51] Zwar ist nicht auszuschließen, daß es Grenzfälle schwerer Leidenszustände gibt, die nicht zwingend an das Vorliegen einer tödlich verlaufenden somatischen Grunderkrankung gebunden sind (z.B. schwere Depressionen)[52], doch sollte sich die kausaltheoretische Rekonstruktion der freiwilligen aktiven Euthanasie zunächst einmal an jenen statistisch weitaus häufigeren Konstellationen orientieren, in denen eine letztlich letale Erkrankung wohl schon ausgebrochen ist, aber noch lange nicht ihren Zielpunkt erreicht hat, dieser Zwischenzustand jedoch für den Patienten bereits so belastend ist, daß er um eine Tötung nachsucht. Da sowohl das unheilbare Grundleiden wie auch die entsprechende Tötungsbitte des Patienten notwendige Bedingungen und folglich auch kausal wirksame Faktoren für den Vollzug der freiwilligen aktiven Euthanasie darstellen, kann von einer voraussetzungslosen Initiierung[53] des schließlich zum Tode führenden Kausalprozesses durch das

[51] Während Green offensichtlich einen engen Kausalitätsbegriff voraussetzt, der nur die unmittelbar wirksamen physischen Ursachen in den Blick nimmt, wird hier im Anschluß an J. L. Makkie mit einem weiteren Kausalitätsbegriff gearbeitet.

[52] So operiert N. Hoerster, der in der zusätzlichen Forderung des Vorliegens „unerträglicher körperlicher Leiden oder Schmerzen" seitens des Patienten „eine grobe Verkürzung dieser Problemlage" erblickt (46), neben dem Schmerzensargument auch mit den ungleich weiteren Begriffen des ‚Leidens' bzw. der ‚Sinnlosigkeit des Lebens' und erklärt: „Auch ein Leben, das nicht von Schmerzen heimgesucht ist oder dessen Schmerzen sich weitgehend beheben lassen, kann für einen Menschen, der in irgendeiner Form einem schweren, unheilbaren Leiden unterliegt, in seiner Gesamtheit als nicht mehr lebenswert empfunden und betrachtet werden." (Ebd.) – „Darf man einfach ignorieren, was in der anderen Schale der Waage liegt: das gewaltige physische und psychische Leiden zahlreicher Menschen, die aus unschwer nachvollziehbaren Gründen ihrem weiteren Leben keinen Sinn mehr abgewinnen können?" (40f.). Eine derartige Entkopplung der Tötungsbitte von somatischen Erkrankungen scheint mir insbesondere immer dann höchst problematisch, wenn von ‚schweren psychischen Leiden' die Rede ist, da völlig unklar ist, wie unter solchen Bedingungen noch die für die Freiwilligkeit der Tötungsbitte schlechthin unverzichtbare volle Urteils- und Entscheidungsfreiheit der betreffenden Person vorausgesetzt werden kann.

[53] Der Begriff der ‚*voraussetzungslosen* Initiierung' meint selbstverständlich keine ‚*unmotivierte* Initiierung'. Natürlich ist jede Handlung – nicht nur die des behandelnden Arztes – motiviert und in diesem Sinne nicht ‚voraussetzungslos'. Es geht hier jedoch nicht darum, beliebige Handlungsmotive einfach in den Rang eigenständiger Ursachen bzw. kausal wirksamer Faktoren

die Tötung ausführende Handlungssubjekt keine Rede sein. Eine genauere Analyse des in der Standardsituation der freiwilligen aktiven Euthanasie tatsächlich vorliegenden „Kausalfeldes“ [54] wird daher neben der ärztlichen Tötungshandlung und ihrer spezifischen kausalen Wirksamkeit noch weitere Faktoren zu berücksichtigen haben, die sich im Anschluß an die Kausaltheorie von John Leslie Mackie als „INUS-conditions“, d.h. als „nicht hinreichende, aber notwendige Teile einer nicht-notwendigen, aber hinreichenden Bedingung“ für den Tod des Patienten interpretieren lassen. [55] Bezieht man diese Faktoren konsequent in die kausale Rekonstruktion ein, dann zeigt sich, daß es ebenso unzulässig ist, im Fall der freiwilligen aktiven Euthanasie das ärztliche Tötungssubjekt zum einzigen kausalen Wirkfaktor zu stilisieren und folglich dem Arzt die alleinige moralische Verantwortung für den Tod des Patienten aufzubürden, wie es unangemessen erscheint, im Fall der passiven Euthanasie der ärztlichen Handlung des Sterbenlassens jegliche kausale Wirksamkeit hinsichtlich des Todeseintritts abzusprechen. Beide Behauptungen stellen unzulässige Simplifizierungen dar und beruhen letztlich auf dem strategischen Interesse einer übersteigerten Form der Signifikanzthese, die kausale Differenz zwischen aktiver und passiver Euthanasie möglichst drastisch zur Geltung zu bringen. Da eine differenzierte Beweisführung auf derartige Annahmen verzichten sollte, schlage ich vor, Greens kausale Analyse der Handlungen des Tötens und Sterbenlassens folgendermaßen zu präzisieren:

(I) P tötet Q i.S. der freiwilligen aktiven Euthanasie, wenn
  (a) es einen kausalen Prozeß c gibt, der zum Zeitpunkt t zu Q's Tod führt;
  (b) Q P bittet, c in Bewegung zu setzen;
  (c) Q's Bitte durch die Existenz eines anderen, bereits begonnenen kausalen Prozesses d motiviert ist, der zum Zeitpunkt t+n zu Q's Tod führen würde;

---

zu erheben und damit den Begriff der Kausalität zu verunklaren. Vielmehr soll betont werden, daß wir es bei der freiwilligen aktiven Euthanasie mit einer Handlungskette zu tun haben, durch die die Handlungen zweier Akteure engstens miteinander verbunden sind. Das Handeln des Arztes ist deshalb keine voraussetzungslose Initiierung des zum Tode des Patienten führenden Kausalprozesses, weil ihm ein bestimmtes Handeln des Patienten vorausgeht, das eine notwendige Bedingung für das ärztliche Handeln darstellt. Im Fall sog. ärztlicher Mitleidstötungen – also bei der nicht-freiwilligen oder sogar unfreiwilligen aktiven Euthanasie – kann dagegen ungeachtet der vorliegenden Motivlage insofern von einer voraussetzungslosen Initiierung gesprochen werden, als wir es hier mit einem einzigen Handlungssubjekt zu tun haben, welches folglich (anders als im Fall der freiwilligen aktiven Euthanasie!) auch die alleinige Verantwortung für sämtliche Handlungsfolgen zu tragen hat.

[54] Zum Begriff des ‚Kausalfeldes' vgl. *J. Anderson*, The Problem of Causality, in: Studies in Empirical Philosophy, Sydney 1962, 126–136.

[55] Den ursprünglich auf D. C. Stove zurückgehenden Begriff der INUS-condition erläutert Mackie wie folgt: „The so-called cause is, and is known to be, an insufficient but necessary part of a condition which is istself unnecessary but sufficient for the result. ... let us call such a condition (from the initial letters of the words italicised above), an INUS condition.“ (Causes and Conditions, in: APQ 2 [1965] 245) Vgl. dazu auch *J. L. Mackie*, The Cement of the Universe. A Study of Causation, Oxford 1974.

(d) P c auf Grund der Bedingungen (b) und (c) in Bewegung setzt;
(e) Q als Folge von c zum Zeitpunkt t stirbt.

(II) P läßt Q i.S. der freiwilligen passiven Euthanasie sterben, wenn
(a) es einen kausalen Prozeß c gibt, der zum Zeitpunkt t zu Q's Tod führt, es sei denn, P interveniert und schafft eine Sachlage s, durch die der Prozeß c zum Stillstand gebracht wird, und P erst zum Zeitpunkt t+n stirbt;
(b) P c nicht in Bewegung setzte;
(c) P auf Q's Bitte hin darauf verzichtet, s zu schaffen; und
(d) Q als Folge von c zum Zeitpunkt t stirbt.

Wenn wir es also sowohl bei der aktiven wie bei der passiven Euthanasie mit einer Mehrzahl kausal wirksamer Faktoren zu tun haben und dennoch i.S. der Signifikanzthese an der Behauptung eines deskriptiven kausalen Unterschieds zwischen beiden Handlungstypen festgehalten werden soll, stellt sich um so drängender die Frage, wie die kausale Differenz zwischen Töten und Sterbenlassen dann genauer zu bestimmen ist. Einigkeit scheint in der umfangreichen Literatur zu dieser Thematik darüber zu bestehen, daß das Handeln des Arztes im Fall der aktiven Euthanasie unter den gegebenen Umständen nicht nur eine notwendige, sondern sogar eine hinreichende Bedingung für den Tod des Patienten ist.[56] Ungeachtet der Existenz weiterer kausal wirksamer Faktoren gilt, daß der Patient ohne die Tötungshandlung zum gegebenen Zeitpunkt (noch) nicht verstorben wäre. Demgegenüber wird die kausale Wirksamkeit des Sterbenlassens hinsichtlich des Todeseintritts in der Literatur höchst unterschiedlich beurteilt. Die Spannbreite der vertretenen Positionen reicht von der Leugnung jeder kausalen Wirksamkeit[57] über die Qualifizierung der passiven Euthanasie als INUS-condition[58] bzw. notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für den Todeseintritt[59] bis hin zur Behauptung der völligen kausalen Gleichrangigkeit von aktiver und passiver Euthanasie[60]. Während die erste Annahme be-

[56] So stellt z.B. F. Ricken zutreffend fest: „Sein Verhalten [sc.: das des tötenden Arztes] ist die hinreichende Bedingung für das Eintreten der Folgen." (200). Ebenso betont O.H. Green: „Where A kills B, he does something which is sufficient to bring about B's death." (201). Vgl. auch *B. F. Brown*, 162.

[57] Vgl. *B. F. Brown*, ebd.

[58] So behauptet J. C. Wolf: „Die Unterlassung ist ein nicht-hinreichender, aber nicht-überflüssiger Teil einer nicht-notwendigen, aber hinreichenden Bedingung für das Eintreten des voraussehbaren Endzustandes." (408).

[59] So meint F. Ricken: „Wer etwas unterläßt, greift in einen Prozeß, den nicht er ausgelöst hat, nicht ein, obwohl er eingreifen könnte; sein Verhalten ist unter den gegebenen Umständen notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für das Eintreten der Folgen." (200).

[60] H. Kuhse behauptet: „Mackies Darstellung der Kausalität ... zeigt, daß Unterlassungen beim Herbeiführen einer Folge (z.B. des Todes) dieselbe kausale Wirksamkeit haben wie Handlungen." Zur Vermeidung möglicher Mißverständnisse wäre i.S. des auf Seite 71 f. Gesagten allerdings stärker zwischen dem allgemeinen Begriff der ‚Unterlassung', der auch die schuldhafte Unterlassung einschließt, und dem spezifischen Begriff des ‚Sterbenlassens' zu unterscheiden, bei dem eine positive Pflicht zu einem entsprechenden Tun gerade nicht besteht. Kuhses Aussage ist nur unter der Voraussetzung eines völlig unspezifischen Begriffs der Unterlassung plausibel.

reits aus begriffsanalytischen Gründen inkonsistent ist,[61] unterscheiden sich die beiden danach genannten Positionen – also die Interpretation der passiven Euthanasie als INUS-condition bzw. als notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung des Todeseintritts – lediglich terminologisch, nicht aber der Sache nach[62]. Es stellt sich jedoch die Frage, ob die Qualifikation der kausalen Wirksamkeit des ärztlichen Handelns im Fall des Sterbenlassens als bloß notwendiger Bedingung des Todeseintritts tatsächlich sämtlichen Fällen der passiven Euthanasie gerecht wird. Dies scheint mir zumindest im Blick auf das immer wieder als Grenzfall diskutierte Beispiel eines Arztes, der einen Patienten dadurch sterben läßt, daß er die künstliche Beatmung abstellt, fraglich.[63] M. E. ist es gar nicht erforderlich, zur Verteidigung der kausalen Differenz zwischen aktiver und passiver Euthanasie die strenge Forderung zu erheben, das Unterlassungshandeln des Arztes dürfe auf keinen Fall die kausale Wirksamkeit einer hinreichenden Bedingung des Todeseintritts besitzen. Selbst wenn man zugibt, daß bestimmte für das Sterbenlassen typische Therapiebegrenzungsmaßnahmen (wie z. B. der Verzicht auf eine antibiotische Bekämpfung interkurrenter Infektionserkrankungen oder die Extubation) nicht nur als notwendige, sondern durchaus als hinreichende Bedingungen für den Tod des Patienten zu qualifizieren sind,[64] folgt daraus noch nicht, daß aktive und passive Euthanasie in kausaler Hinsicht ununterscheidbar sind. Gerade bei schwerstkranken, multimoribunden Patienten kann es nämlich durch das gleichzeitige Vorhandensein mehrerer hinreichender Bedingungen des Todeseintritts zur sog. kausalen Überdeterminierung des Todes kommen.[65] Ein Arzt, der in einer solchen Situation darauf verzichtet, bestimmte Mittel zur Lebensverlängerung zu ergreifen, tötet den Patienten i. S. der aktiven Euthanasie auch dann nicht, wenn seine

---

[61] Aus dem Begriff der ‚Handlung' folgt analytisch, daß sie eine Veränderung hervorruft, also kausal wirksam sein muß. Die Behauptung der völligen kausalen Wirkungslosigkeit des Handlungstyps der passiven Euthanasie stellt daher eine selbstwidersprüchliche Aussage dar. Vgl. dazu auch *G. H. von Wright*, § III 7.

[62] Die ‚Notwendigkeit' ist in der Interpretation von F. Ricken (200) keine absolute, sondern eine relative („unter den gegebenen Umständen"), d. h., sie ist bezogen auf ein bestimmtes Set von Wirkfaktoren innerhalb eines komplexen Kausalfeldes und entspricht damit dem Verständnis der INUS-condition.

[63] F. Ricken nimmt denn auch gerade zu diesem Fall ausdrücklich Stellung: „Beim Beispiel der Beatmungsmaschinen bedeutet es unter sonst gleichen Umständen keinen Unterschied, ob die Maschine abgeschaltet oder nicht wieder angeschaltet wird; beides ist notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung des Todes; der Tod tritt auf Grund organischer Ursachen ein; der Patient wird durch das Abschalten nicht getötet, sondern man läßt ihn sterben; es handelt sich also in beiden Fällen um eine Unterlassung:" (Allgemeine Ethik, Stuttgart 1998 (3. Aufl.), 95).

[64] Diese Annahme dürfte auf Grund der Tatsache schwer zu bestreiten sein, daß selbst Patienten, die sich z. B. infolge einer schweren Lungenentzündung oder bestimmter Atembeschwerden in einem akuten, aber kurativ gut behandelbaren (also nur vorübergehenden) gesundheitlichen Krisenzustand befinden, sich aber ansonsten eines guten organischen Gesamtzustandes erfreuen, regelmäßig versterben, wenn es zu den genannten Unterlassungshandlungen kommt.

[65] Zum Phänomen der kausalen Überdetermination bestimmter Wirkereignisse vgl. *J. L. Makkie*, Causes and Conditions, 251; *H. L. A. Hart, A. M. Honoré*, Causation in the law, Oxford 1985, XLIII; sowie *D. Birnbacher*, 78.

Unterlassung zwar *eine* hinreichende Bedingung für den Todeseintritt darstellt, daneben aber weitere Wirkfaktoren (wie z.B. ein irreversibles, weit fortgeschrittenes Tumorleiden oder eine schwere Herzinsuffizienz) existieren, die ebenfalls als hinreichend für das Ableben des Patienten zu qualifizieren sind. Die nicht zu überschreitende Obergrenze der kausalen Wirksamkeit des Unterlassungshandelns besteht also darin, daß es nicht die *einzige* hinreichende Bedingung des Todeseintritts sein darf.

Damit läßt sich die kausale Differenz zwischen aktiver und passiver Euthanasie folgendermaßen bestimmen: Beim Töten auf Verlangen ist das Handeln des Arztes zwar nicht der einzige kausal wirksame Faktor, wohl aber die alleinige hinreichende Bedingung für den Tod des Patienten, während beim Sterbenlassen das Handeln des Arztes entweder die zwar notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung oder zumindest nicht die einzige hinreichende Bedingung für den Tod des Patienten ist. Obwohl gegenüber extremen Formen der Signifikanzthese also ausdrücklich zu betonen ist, daß zwischen aktiver und passiver Euthanasie in kausaler Hinsicht keine prinzipielle Differenz (i.S. alleiniger kausaler Wirksamkeit des Arztes im Fall der aktiven Euthanasie gegenüber einer totalen kausalen Wirkungslosigkeit des ärztlichen Handelns im Fall der passiven Euthanasie), sondern nur eine graduelle Differenz besteht, dürfte sie genug Trennschärfe besitzen, um den Handlungstyp des Tötens kausalitätstheoretisch eindeutig von demjenigen des Sterbenlassens abzugrenzen und damit die für bestimmte Versionen der Äquivalenzthese zentrale Behauptung zu widerlegen, derjenige, der in der Standardsituation der Sterbehilfe darauf verzichte, den Tod eines Patienten zu verhindern, sei in derselben Weise ursächlich am Tod dieses Menschen beteiligt wie derjenige, der diesen Patienten töte.[66]

Mit dem Nachweis der unterschiedlichen kausalen Wirksamkeit von Akten des Tötens und Sterbenlassens hat das Kausalitätsargument sein systematisches Ziel aber noch keineswegs erreicht. Bisher wurde lediglich an einem einzelnen – allerdings besonders wichtigen – intrinsischen handlungstheoretischen Merkmal, nämlich der kausalen Rolle des Akteurs, gezeigt, daß zwischen Akten der aktiven und der passiven Euthanasie eine de-

[66] Vgl. *H. Kuhse*, 92; *D. Birnbacher*, 117; sowie *ders.*, Ist die Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe ethisch bedeutsam?, 30. Aus der Annahme, daß auch das Unterlassungshandeln des Arztes in bestimmten Fällen eine hinreichende Bedingung für den Tod des Patienten darstellt, würde nur dann die von der Äquivalenzthese behauptete kausale Ununterscheidbarkeit von aktiver und passiver Euthanasie folgen, wenn das ärztliche Handeln den einzigen wirksamen Faktor der Todesverursachung darstellen würde, und es möglich wäre, diesen isoliert für sich, d.h. unabhängig vom konkreten situativen Kontext, hinreichend zu beschreiben. Genau diese Vorstellung erweist sich aber als äußerst fragwürdig. Eine umfassende Kausalanalyse muß nämlich sämtliche kausal wirksame Faktoren in die Rekonstruktion des Kausalfeldes einbeziehen, da nur so der tatsächliche kausale Status eines bestimmten Wirkfaktors vollständig bestimmt werden kann. Die Existenz mehrerer hinreichender Bedingungen für den Eintritt eines Ereignisses verändert zwar nicht den *logischen Status* jeder einzelnen dieser Bedingungen als hinreichender, wohl aber modifiziert sie ihre Stellung (und damit ihr *moralisches Gewicht*) im Gesamt des Kausalfeldes.

skriptiv klar bestimmbare Differenz besteht. Offen geblieben ist dagegen die weitergehende Frage, ob dieser deskriptive Unterschied auch stets moralisch bedeutsam ist.[67] Soll das Kausalitätsargument mehr als nur die Widerlegung einiger kruder Spielarten der Äquivalenzthese leisten, dann muß deutlich werden, worin die unmittelbare moralische Relevanz der herausgearbeiteten kausalen Differenz bereits auf der Ebene des Einzelaktes – also nicht erst auf der Ebene einer allgemeinen sozialen Praxis – besteht. Dazu ist an eine wichtige Einsicht zu erinnern, die bereits O. H. Green in seiner Analyse der Aktiv-Passiv-Unterscheidung formuliert hat. Green betont dort den „wesentlichen Zusammenhang" zwischen der kausalen Differenz und der moralischen Verantwortung des jeweiligen Handlungssubjektes.[68] Das ist zunächst einmal in dem ganz elementaren Sinne zu verstehen, daß der Grad der Verantwortung vom Grad der kausalen Wirksamkeit einer Handlung abhängt, niemand also für Ereignisse zur Verantwortung gezogen werden kann, an deren Entstehung er nicht auch im kausalen Sinne beteiligt gewesen ist. Ein Arzt, der einen Patienten in der Standardsituation der Sterbehilfe tötet, ist folglich allein schon deswegen in einem höheren Maße für dessen Tod verantwortlich als ein Arzt, der einen Patienten sterben läßt, weil dem Tötungshandeln ein höheres Maß an kausaler Wirksamkeit hinsichtlich der Todesverursachung eignet als dem Sterbenlassen.[69] Darüber hinaus besagt die These vom Nexus zwischen kausaler Differenz und moralischer Verantwortung, daß die kausale Unterscheidbarkeit von aktiver und passiver Euthanasie insofern eine wichtige praktische Orientierungsfunktion besitzt, als sie entscheidend dazu beiträgt, Umfang und Grenzen verantwortlichen ärztlichen Handelns im Umgang mit schwerstkranken und sterben-

[67] Während M. Zimmermann-Acklin zunächst den Eindruck erweckt, es herrsche weitgehender Konsens bezüglich der rein deskriptiven Rekonstruktion von aktiver und passiver Euthanasie, indem er zu Recht erklärt: „Es geht nicht darum, die Unterscheidbarkeit von Töten und Sterbenlassen an sich in Frage zu stellen, wobei auch der Nachweis dieser Differenz einer genauen Kausalanalyse bedarf. Vielmehr kreist die Diskussion um die Frage nach der moralischen Relevanz der Aktiv-Passiv-Unterscheidung." (233), zeigt sein später folgendes Plädoyer zugunsten der Kompromiß- bzw. modifizierten Signifikanzthese nicht nur, welche gravierenden Unterschiede nach wie vor im Verständnis der deskriptiven Differenz immer noch bestehen, sondern daß er den zunächst noch reklamierten, auf der Kausalebene zu situierenden deskriptiven Unterschied offenbar mittlerweile selbst weitgehend in Zweifel zieht: „Die Ergebnisse der voraufgegengenen Abschnitte haben gezeigt, daß die Äquivalenzthese grundsätzlich kaum zu widerlegen ist: Eine intrinsisch angelegte moralische Signifikanz der Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Euthanasie ist offensichtlich nur mit dem Hinweis auf intuitiv und emotional verankerte Urteile zu behaupten. Überlegungen zur praktischen Umsetzung der Äquivalenzthese in eine normative Regelung der Euthanasiepraxis haben allerdings weitere Untersuchungen zu kovariierenden bzw. extrinsischen Faktoren nahegelegt, deren Ergebnisse eine Korrektur an der Äquivalenzthese zumindest hinsichtlich der Formulierung von Praxisnormen nahelegt." (275).

[68] Green stellt fest: „What will be argued here is that in view of the difference in the causal role of the agent which distinguishes killing from letting die, there is an essential connection between the distinction and the moral responsibility of the agent." (201).

[69] Nicht nur besitzt eine *hinreichende* Bedingung ein höheres Maß an kausaler Wirksamkeit für den Eintritt eines Ereignisses als eine bloß *notwendige* Bedingung, vielmehr läßt sich dasselbe auch von einer *einzigen* hinreichenden Bedingung im Vergleich zu einer *Mehrzahl* hinreichender Bedingungen sagen.

den Patienten zu bestimmen.[70] Da die grundlegenden moralischen Rechte und Pflichten von Arzt und Patient gar nicht ohne einen Rückgriff auf die kausale Rolle des jeweiligen Handlungssubjektes sprachlich zur Geltung gebracht werden können,[71] muß die zwischen der Identifikation der sittlich richtigen Handlungsalternative und der kausalen Differenz zwischen Töten und Sterbenlassen waltende Relation als notwendiger innerer Zusammenhang bzw. in der Terminologie Greens als „essential connection" begriffen werden.[72] Wer tötet, greift immer in das Lebensrecht bzw. das Recht auf Nichtschädigung eines anderen Menschen ein und verstößt damit gegen eine negative moralische Pflicht. Wer einen Menschen dagegen sterben läßt, also unter bestimmten Bedingungen auf die Anwendung lebensverlängernder Maßnahmen verzichtet, der macht sich weder einer Übertretung des Tötungsverbots noch eines Verstoßes gegen eine positive Hilfspflicht schuldig, da er alle medizinisch sinnvollen Maßnahmen zur Erhaltung personalen Lebens bereits ausgeschöpft hat, so daß von einer Nichterfüllung eines Lebenserhaltungsgebotes nicht gesprochen werden kann.[73]

---

[70] Green stellt dazu zutreffend fest: „The distinction between killing and letting die is thus of crucial importance in determining the extent of the moral responsibility of the agent. ... And the determination of blame depends on considerations of justification as well as on those of causal agency." (Ebd.). Diesen Aspekt betont auch E. Schockenhoff: „Das Begriffspaar von „aktiv" und „passiv" ... bleibt für den Arzt ... eine entscheidende Orientierungshilfe im Schnittfeld zwischen Lebensschutz und Tötungsverbot, die ihm hilft, die Reichweite und Grenze seines ärztlichen Auftrags zu erkennen." (Sterbehilfe und Menschenwürde, 92).

[71] Während ein ärztliches Handeln, das die einzige hinreichende Bedingung für den Eintritt des Todes des Patienten darstellt, „per se – als Verletzung eines Tötungsverbots – rechtlich relevant ist" (*A. Eser*, Lebenserhaltungspflicht und Behandlungsabbruch in rechtlicher Sicht, in: *A. Auer* (Hg.), Zwischen Heilauftrag und Sterbehilfe, Köln 1977, 94), gebietet es die am Gesamtwohl des Patienten orientierte ärztliche Hilfspflicht, einen Menschen, dem „aufgrund unwiderruflichen Verlustes jeglicher Reaktions- und Kommunikationsmöglichkeit jede Möglichkeit weiterer Selbstwahrnehmung und Selbstverwirklichung genommen ist" (A.Eser, 131), sterben zu lassen, d.h. die ärztliche Intervention so zu gestalten, daß der Patient weder getötet noch am Sterben gehindert wird.

[72] Demgegenüber hat F. Ricken jüngst festgestellt: „Die handlungstheoretische Unterscheidung [sc. zwischen Tun und Unterlassen] ist nicht als solche moralisch relevant. Sie wird moralisch relevant in den Fällen, wo ein Konflikt besteht, zwischen einem Recht auf Hilfe bzw. einer positiven Pflicht und einem Recht auf Nichtschädigung bzw. einer negativen Pflicht und die positive Pflicht durch ein Unterlassen, die negative dagegen durch ein Tun verletzt wird." (Handeln und Unterlassen, 200). – M. E. ist Ricken darin zuzustimmen, daß die generelle handlungstheoretische Unterscheidung zwischen ‚Tun' und ‚Unterlassen' tatsächlich noch nichts über die moralische Qualität der jeweiligen Akte aussagt. Anders verhält es sich jedoch bei den spezifischen Handlungstypen des ‚Tötens' bzw. ‚Sterbenlassens', deren distinkte handlungstheoretische Struktur (im Unterschied zum bloß äußerlich-technischen Ausführungsmodus) als solche immer schon moralisch bedeutsam ist, da sie eben auf Grund dieser intrinsischen Struktur ein jeweils bestimmtes, aber höchst unterschiedliches Verhältnis zu objektiven Rechten und Pflichten des Akteurs zum Ausdruck bringt.

[73] Die Verpflichtung des Arztes zu positiver Hilfeleistung kann sich grundsätzlich nur auf den Bereich der *medizinisch wirksamen* und im Blick auf das Gesamtwohl des Patienten *sinnvollen* kurativen bzw. pflegerischen Maßnahmen erstrecken und findet zudem eine generelle Grenze am Selbstbestimmungrecht des Patienten, das eine aufgezwungene Behandlung kategorisch ausschließt. Im Fall der freiwilligen passiven Euthanasie, also des *einvernehmlichen* Verzichts auf die Aufnahme bzw. Fortführung lebensverlängernder Maßnahmen ist ein grundsätzlich möglicher Konflikt zwischen der Patientenautonomie und der medizinischen Sinnhaftigkeit einer bestimmten Behandlung nicht anzunehmen.

Spätestens an dieser Stelle ist jedoch auf einen gewichtigen Einwand einzugehen, der gewöhnlich von Vertretern der Äquivalenzthese gegen eine solche Argumentation erhoben wird. Die bislang angestellten Überlegungen zeigten lediglich – so die Kritik –, daß ein gravierender moralischer Unterschied zwischen der unfreiwilligen (bzw. nicht-freiwilligen) aktiven und der freiwilligen passiven Euthanasie bestehe. Im Fall der freiwilligen aktiven Euthanasie entfalle dagegen der Unrechtscharakter der Tötungshandlung, da der Patient ja aus freien Stücken auf sein Lebensrecht verzichte, und dieser Verzicht geeignet sei, zwar nicht einen Rechtsanspruch auf die Tötung durch einen Arzt zu begründen, wohl aber die Unzulässigkeit einer gleichfalls freiwillig vollzogenen ärztlichen Tötungshandlung aufzuheben.[74] Um diesen Einwand zu entkräften, ist zunächst darauf aufmerksam zu machen, daß die vorgebrachte Kritik auf einer doppelten Voraussetzung beruht. Erstens auf der Annahme, es stehe dem Patienten in der Standardsituation der Sterbehilfe ohne weiteres frei, auf sein Lebensrecht zu verzichten, da von einer rational begründbaren Pflicht, einen von fortschreitender Einschränkung und Belastung gekennzeichneten Lebensabschnitt anzunehmen, keine Rede sein könne.[75] Zweitens wird vorausgesetzt, daß die subjektive Erlaub-

[74] In diesem Sinne stellt etwa N. Hoerster geradezu programmatisch fest: „Während die Zulassung einer Tötung ohne Einwilligung des Betroffenen mit seinem Recht auf Leben unvereinbar wäre, trifft dies auf die Zulassung einer Tötung mit Einwilligung des Betroffenen nicht zu. Denn es gilt generell: Daß ein Individuum das Recht auf ein bestimmtes Gut hat, schließt nicht aus, daß dieses Individuum selber dieses Gut freiwillig zerstört oder preisgibt. ... Ebenso wie die Zerstörung einer eigenen Sache verstößt auch die Zerstörung einer fremden Sache mit Einwilligung ihres Eigentümers prinzipiell nicht gegen das Recht auf Eigentum. Gleiches aber muß prinzipiell für jedes individuelle Recht, also auch für das Recht auf Leben gelten." (13f.). Ob allerdings Hoersters Analogie zwischen dem Umgang mit beliebigen äußeren *Dingen* und der Verfügungsgewalt über das eigenen *Leben* über den positiv rechtlichen Bereich hinaus auch in moralphilosophischer Hinsicht zu überzeugen vermag, wird später noch eingehend zu prüfen sein.

[75] Für die rechtliche Anerkennung eines solchen starken Begriffs der „Freiheit zum Sterben", der auch die Freiheit zur Selbsttötung einschließt, hat auch der dem Projekt einer ärztlichen Tötung auf Verlangen skeptisch gegenüberstehende Strafrechtler A. Eser in seiner Kritik an H. Otto (Recht auf den eigenen Tod? Strafrecht im Spannungsfeld zwischen Lebenerhaltungspflicht und Selbstbestimmung. Gutachten D zum 56. Deutschen Juristentag Berlin 1986) plädiert: „Denn solange der Sterbewille nur dann und allein deshalb beachtenswert sein soll, wenn und weil es sich um definitiv verlöschendes Leben handelt, geht es im Grunde gar nicht um eine positive Respektierung der Freiheit zum Sterben, sondern lediglich um eine eher negative Preisgabe nicht mehr erhaltenswerten Lebens und damit um dessen Abwertung." (Freiheit zum Sterben – Kein Recht auf Tötung, in: Juristenzeitung [=JZ] 17 [1986] 792). Vgl. auch: *M. I. Urofsky, P. E. Urofsky* (eds.), The Right To Die, Washington 1996. Demgegenüber wäre mit P. Foot (Euthanasie, in: *A. Leist* (Hg.), Um Leben und Tod, Frankfurt 1990, 310f.) und L. R. Kass (Is There a Right to Die?, in HCR 23 [1993] 34–43) darauf hinzuweisen, daß auch der juristisch selbstverständlich mögliche Verzicht auf ein Recht noch einmal aus ethischer Perspektive auf seine rationale Begründetheit und moralische Legitimität hin zu befragen ist. Gerade in den Bereichen von Selbsttötung und Tötung auf Verlangen ist es also nicht grundsätzlich auszuschließen, daß es zwischen der *juristischen* (insbesondere der strafrechtlichen) und der *ethischen* Betrachtung zu nicht unerheblichen Unterschieden kommt, beide Perspektiven also streng zu unterscheiden sind und auf keinen Fall miteinander vermischt werden dürfen. Während aus (straf-)rechtlicher Perspektive vor allem die Freiwilligkeit oder Pathologie einer Willensäußerung von Interesse ist, fragt der Ethiker darüber hinaus nach der Rationalität bzw. Irrationalität einer zwar nicht pathologischen, aber möglicherweise dennoch defizitären, weil unbegründbaren Willensbestimmung.

nis von seiten des Patienten bereits ausreicht, der aktiven Euthanasie ihre moralische Unzulässigkeit zu nehmen, der Arzt folglich allein durch einen entsprechenden Willensentscheid des Patienten zum Tötungshandeln ermächtigt werden kann. Gegenüber beiden Prämissen verweisen die in der Tradition eines deontologischen Tötungsverbots stehenden Anhänger der Signifikanzthese m. E. zu Recht auf ein für die moralische Beurteilung entscheidendes objektives, d. h. von der individuellen Willensentscheidung des betroffenen Patienten unabhängiges, in der inneren Handlungsstruktur von Töten und Sterbenlassen selbst verankertes Merkmal, nämlich die ‚Natürlichkeit' bzw. ‚Unnatürlichkeit' des Todes, das engstens mit der unterschiedlichen kausalen Rolle des handelnden Akteurs bei der aktiven bzw. passiven Euthanasie verbunden ist und es ermöglicht, beide Handlungstypen auch wertungsmäßig klar gegeneinander abzugrenzen.[76] Selbstverständlich ist sogleich einzuräumen, daß auch die zur Verteidigung der Signifikanzthese erforderliche Behauptung, die aktive Euthanasie sei ganz unabhängig davon, ob sie nun freiwillig, nicht-freiwillig oder unfreiwillig erfolge, allein schon deswegen moralisch unzulässig, weil sie eine nicht zu rechtfertigende substantielle Verfremdung des natürlichen Todes darstelle, keineswegs aus sich heraus einfach evident ist. Sie beruht vielmehr ihrerseits auf mehreren, durchaus anspruchsvollen Voraussetzungen, deren Berechtigung teilweise hochgradig umstritten ist.

Es ist dies, erstens, die Annahme, daß es so etwas wie einen natürlichen Tod des Menschen überhaupt gibt. Angesichts der notorischen Mehrdeutigkeit des Naturbegriffs ist es kaum überraschend, daß gerade die für eine naturrechtliche Argumentation in dieser Frage zentrale Vorstellung eines natürlichen Todes des Menschen Anlaß zu immer neuen Mißverständnissen gibt. Als von vornherein verfehlt sind all jene Deutungen des Naturbegriffs zurückzuweisen, die diesen in einen prinzipiellen Gegensatz zur Kultur schaffenden Rationalität des Menschen setzen und damit naturalistisch verkürzen.[77] Wenn der Mensch als *animal rationale* wesenhaft auf praktische Selbstentfaltung unter der Leitung seiner Vernunft angelegt ist, und diese Vernunft im eminenten Sinne Kultur und Technik hervorbringt, dann ist es weder zulässig, einen generellen Antagonismus zwischen der ‚Natur' und

[76] B. C. Reichenbach hat in diesem Sinne zutreffend festgestellt: „Der Unterschied zwischen aktiver und passiver Euthanasie ... bezieht sich... darauf, was den Tod der Person verursacht hat. Im ersten Fall stirbt die todkranke Person unnatürlich ...; im letzten Fall stirbt die todkranke Person natürlich ...." (Euthanasie und die aktiv/passiv-Unterscheidung, in: *A. Leist* (Hg.), 338). Das Natürlichkeitsargument hat auch Eingang in die Deklaration der World Medical Association von 1987 Eingang gefunden: „Euthanasie, d. h. die absichtliche Herbeiführung des Todes eines Patienten, selbst auf dessen Wunsch oder auf den Wunsch naher Angehöriger, ist unethisch. Der Arzt sollte jedoch das Verlangen eines Patienten nach einem natürlichen Sterben im Endstadium einer tödlichen Krankheit respektieren." (Zit. nach: Österreichische Ärztezeitung [= ÖÄZ] 5, 1988).

[77] Zumindest den großen klassischen Vertretern eines naturrechtlichen Denkansatzes wie z. B. Aristoteles und Thomas von Aquin darf ein derartiger Naturalismus wenigstens in der Hauptlinie ihrer Argumentation nicht unterstellt werden. Vgl. dazu meine Überlegungen in: Natur als Horizont sittlicher Praxis, Stuttgart 1999, 282–285.

der ‚Kultur' zu behaupten, noch darf der Begriff eines natürlichen Todes mit der romantischen Vorstellung eines irgendwie archaischen Dahinscheidens verknüpft werden, das sich ohne jede Berührung mit den Errungenschaften der modernen Medizin(-technik) vollzöge.[78] *Natürlich* sind Sterben und Tod vielmehr immer dann, wenn sie infolge einer Erkrankung eintreten, die bereits soweit fortgeschritten ist, daß es zu einer definitiven, d.h. mit dem Einsatz verhältnismäßiger medizinischer Mittel nicht mehr zu revidierenden Zerstörung jener somatischen (insbesondere cerebralen)[79] Wirkungsabläufe gekommen ist, die die Bedingung der Möglichkeit eines wenigstens minimalen rationalen Selbstvollzuges darstellen.[80] *Nicht natürlich* ist ein Tod dagegen genau dann, wenn er entweder vor dem natürlichen Todeszeitpunkt erfolgt, weil überhaupt keine Erkrankung (sondern z.B. ein Unfall, Mord o.ä.) vorliegt bzw. eine schon ausgebrochene, aber noch behandelbare Erkrankung nicht behandelt wird, oder weil er nach dem natürlichen Todeszeitpunkt erfolgt, weil der Patient durch den unverhältnismäßigen (d.h. die Grenze der Behandlungspflicht überschreitenden) Einsatz intensivtherapeutischer Maßnahmen am Sterben gehindert wird.[81]

Die zweite Voraussetzung der Unterscheidung zwischen einem natürlichen und einem nicht natürlichen Sterben bzw. Tod besteht in der Annahme, daß man den natürlichen Verlauf dieser Prozesse auch tatsächlich erkennen kann. Neben der anthropologischen Einsicht in die allgemeine Struktur eines spezifisch menschlichen Sterbens bedarf es dazu umfangreicher empirischer Kenntnisse bezüglich der Dynamik komplexer Krankheitsverläufe.[82] Zwar ist unbestreitbar, daß gerade im Bereich der Erklärung von Entstehung, Ausbreitung und Interaktion vieler Erkrankungen trotz immenser medizinischer Fortschritte der letzten Jahrzehnte noch immer beträchtliche Wissenslücken bestehen, dennoch kann schon heute auf der Basis des gegenwärtigen Wissensstandes der Pathologie für die allermeisten Krankheitsbilder ein letaler Verlauf mit hoher Treffsicherheit prognostiziert

---

[78] Genau gegen diese in der Tat haltlose Vorstellung scheint sich A. Eser zu wenden, wenn er erklärt: „Was bedenklich erscheint, ist ... der Versuch, dem Begrenzungsproblem (sc. der Lebenserhaltungspflicht) mit untauglichen „Natürlichkeits"-Kriterien und Methodendifferenzierungen beikommen zu wollen. Diese Betrachtungsweisen müssen vordergründig bleiben, solange sie nicht von der Zielsetzung des ärztlichen Auftrags her entwickelt werden." (Lebenserhaltungspflicht und Behandlungsabbruch in rechtlicher Sicht, 129). Nimmt man diese Forderung ernst, dann zeigt sich freilich jenseits aller nur allzu berechtigten Kritik an einem karikaturhaften Zerrbild des Naturbegriffs, daß eine genaue Bestimmung der „Zielsetzung des ärztlichen Auftrags" nicht auf eine wenigstens in einem schwachen Sinne essentialistische Anthropologie und damit auf eine metanormative Vorstellung der *natura humana* verzichten kann. Vgl. *M. C. Nussbaum*, Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus, in: *M. Brumlik, H. Brunkhorst* (Hgg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt 1993, 323–361.

[79] Auf die immense praktische Bedeutung des ‚irreversiblen Bewußtseinsverlustes' als Grenze ärztlicher Lebenserhaltungspflicht verweist zu Recht auch *A. Eser*, 131f.

[80] Vgl. *A. Auer*, Zwischen Heilauftrag und Sterbehilfe (bes. Abschnitt III 1: Das Recht auf den „natürlichen Tod"), 34.

[81] Zum Problem der „unnatürlichen Verkürzung bzw. Verlängerung" menschlichen Lebens vgl. *A. Auer*, 38ff.

[82] Vgl. *B. C. Reichenbach*, 340f.

und mit den Mitteln forensischer Medizin zuverlässig rekonstruiert werden. Zumindest in der Standardsituation der Sterbehilfe – also unter der Voraussetzung des noch urteilsfähigen Patienten – scheinen die epistemischen Probleme in diesem Bereich für das über ein entsprechendes medizinisches Expertenwissen verfügende ärztliche Personal keineswegs unüberwindlich.[83]

Eine dritte und in ethischer Hinsicht vielleicht entscheidende Prämisse der These vom natürlichen Tod besteht in der Annahme, daß der natürliche Sterbensprozeß deshalb nicht substantiell verfremdet werden sollte, weil das Erleben des natürlichen Todes von so großer Bedeutung für die betroffene Person ist, daß dahinter andere mögliche Strebensziele dieser Person begründeterweise zurückzutreten haben. Unter einer substantiellen Verfremdung ist dabei in rein zeitlicher Hinsicht sowohl die wesentliche Beschleunigung als auch die erhebliche Verzögerung des Todeseintritts durch jeweils dafür geeignete medizinische Maßnahmen zu verstehen. Obwohl heute ein weitgehender Konsens darüber besteht, daß die Verzögerung des natürlichen Todes tatsächlich insofern ein Übel darstellt, als sie für den Betroffenen selbst entweder mit einer Verlängerung des Leidens verbunden ist oder zumindest keinen Zugewinn an personalen Entfaltungsmöglichkeiten mit sich bringt, gehen die Meinungen hinsichtlich der Bewertung einer Beschleunigung des Todeseintritts in der Standardsituation der Sterbehilfe weit auseinander. Insbesondere unter dem Eindruck der wachsenden Leistungsanforderungen in unseren hochkomplexen modernen Gesellschaften und der ihnen korrespondierenden Wertschätzung von Effizienz und Nützlichkeit scheint die Zahl derjenigen rapide zuzunehmen, die einem durch schwere Krankheit belasteten Lebensabschnitt jegliche Lebensqualität absprechen und daher in der ärztlichen Beschleunigung des Todeseintritts einen willkommenen Ausweg aus einer zunehmend mißlichen Lebenssituation erblicken.

Es ist daher ausdrücklich zu fragen, ob es tatsächlich möglich ist, ohne versteckten Rückgriff auf bestimmte religiös-weltanschauliche Prämissen allein mit den Mitteln der praktischen Vernunft darzulegen, daß das Gut eines natürlichen Todes in der Standardsituation der Sterbehilfe allen anderen Gütern begründeterweise vorzuziehen ist, so daß eine alternative Willensbestimmung nicht widerspruchsfrei als rational gedacht werden kann. Die Frage so zu stellen, bedeutet von vornherein anzuerkennen, daß in komplexen Entscheidungssituationen wie der Wahl zwischen aktiver und passiver Euthanasie eine Vielzahl objektiver Güter zu berücksichtigen sind, zwischen denen durchaus ein Spannungsverhältnis bestehen kann. Dies gilt sowohl für die Betrachtung auf der individuellen wie auf der sozialen Ebene. Während aus der Perspektive der Gesamtgesellschaft etwa die Güter der

[83] Die sehr ernst zu nehmende Problematik der Feststellung des genauen Zeitpunktes des Eintritts z. B. eines irreversiblen Bewußtseinsverlustes stellt sich hier noch gar nicht, weil der Patient in dieser Situation *per definitionem* noch bei Bewußtsein sein muß.

Kostenersparnis und des Lebensschutzes sowie der Ausweitung von Freizügigkeit bzw. Unabhängigkeit und der Erhalt des Vertrauens in das ärztliche Standesethos jeweils miteinander in Spannung stehen können, wäre aus der Perspektive des betroffenen Patienten etwa auf die konfligierenden Güter eines möglichst raschen schmerzfreien Todes und eines möglichst bewußt erlebten, unverfremdeten Sterbeprozesses zu verweisen. Unbedingt zu berücksichtigen wären auch die Güter der Einheit und Abgeschlossenheit eines individuellen Lebens[84] sowie der unverkürzten Entfaltung der basalen menschlichen Fähigkeit, sich als freies rationales Wesen zu vollziehen und die Wirklichkeit durch das eigene Handeln sinnvoll zu gestalten. Gerade wenn man in dezidiert moralphilosophischer Hinsicht fragt, ob die vorzeitige Beendigung des Lebens i. S. der aktiven Euthanasie bzw. des ärztlich assistierten Suizids[85] nicht nur faktisch gewollt und u. U. rechtswirksam verlangt werden kann, sondern ob sie auch Gegenstand einer im strikt moralischen Sinne *autonomen* Willensbestimmung z. B. i. S. I. Kants sein kann[86], scheint den zuletzt genannten Gütern eine besondere Bedeutung zuzukommen[87]. Für Kant stellt die „Selbstentleibung" die „Verletzung einer Pflicht gegen sich selbst" dar.[88] Eine Willensbestimmung i. S. der Selbst-

[84] So rechnet M. C. Nussbaum die Fähigkeit, bis zum Ende eines vollständigen menschlichen Lebens leben zu können, also „nicht vorzeitig zu sterben oder zu sterben, bevor das Leben so reduziert ist, daß es nicht mehr lebenswert ist", zu Recht zu den menschlichen Grundfähigkeiten (vgl. 339). Auch wenn im Einzelfall strittig sein kann, worin „ein menschliches Leben von normaler Länge" (*dies.*, Menschliche Fähigkeiten, weibliche Menschen, in: *M. C. Nussbaum*: Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt 1999, 200) bzw. ein „volles Menschenleben" besteht (*dies.*, Der aristotelische Sozialdemokratismus, in: *dies.*, Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt 1999, 57), ist doch allgemein anerkannt, daß die Prozesse des Alterns und Sterbens integrale Bestandteile eines ganzheitlichen menschlichen Lebens bilden.

[85] Da die Frage, ob es sittlich erlaubt ist, einen anderen Menschen zu bitten, mich zu töten, letztlich auf die Frage nach der Erlaubtheit der Selbsttötung hinausläuft, und es in beiden Fällen um das Recht der Person geht, sich über die Anspüche eines natürlichen Todes hinwegzusetzen, berühren sich beide Problemkreise hier in einer wichtigen Hinsicht.

[86] Für Kant kann nur ein radikal vernunftbestimmter Wille ein autonomer Wille sein. Unter Autonomie ist dabei „die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit des Wollens) ein Gesetz ist" (GMS BA 87) zu verstehen. Prinzip der Autonomie ist dabei der kategorische Imperativ, d. h. „nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien" (GMS BA 87 f.). Da nur der vernunftbestimmte, gute Wille uneingeschränkt wertvoll ist, kann Kant feststellen: „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur." (GMS BA 79).

[87] J. P. Wils hat demgegenüber erklärt: „In jenen Fällen, wo die Interessen und Präferenzen nicht in Einklang miteinander gebracht werden können, gibt es nämlich keine übergeordnete Güterperspektive, von wo aus man zu schlichten vermag. Nur ‚Rechte' können solche Konfliktfälle mildern. Die ‚Patientenautonomie' als ein Recht ist nicht nur ein Gut neben anderen, sondern sie ist eine Schlichtungsperspektive für den Fall, daß kein Güterkonsens erreicht wird. Das Recht auf Autonomie gibt dem (subjektiven) Gut des Patienten den Vorzug im Falle eines Güterdissens." (237). Ohne die zentrale Bedeutung der ‚Patientenautonomie' in moralischer und vor allem rechtlicher Perspektive hier in irgendeiner Weise schmälern zu wollen, scheint es mir in moralphilosophischer Perspektive wenig hilfreich, zwischen ‚Gütern' und ‚Rechten' einen derartigen Gegensatz zu konstruieren. Gerade die moral(philosoph)ische Frage nach möglichen Inhalten einer autonomen Willensbestimmung wird auf diese Weise in ganz unkantischer Manier abgeschnitten.

[88] MdS, A 72.

tötung ist Kant zufolge nicht nur in sich widersprüchlich[89], sie stellt auch einen eklatanten Verstoß gegen die Forderung der Selbstzwecklichkeit dar[90]. Aus der Einheit von *homo noumenon* und *homo phainomenon* bzw. aus dem Umstand, daß die physische Existenz die notwendige Bedingung der Möglichkeit des sittlichen Selbstvollzuges darstellt, ergibt sich für Kant, daß das eigene Leben so lange nicht preisgegeben werden darf, wie für den Betroffenen die wenigstens minimale Möglichkeit besteht, sich als sittliches Vernunftwesen zu vollziehen.[91] Wenn aber die Selbsttötung für Kant letztlich deswegen unzulässig ist, weil man sich durch sie jeder sittlichen Verpflichtung entziehen kann, was nicht widerspruchsfrei als moralisch möglich gedacht werden kann, dann ist die kantische Beweisführung auf all jene Situationen anwendbar, in denen die Handlungsfähigkeit des Subjektes und damit sein Unterstelltsein unter das moralische Gesetz noch nicht vollständig aufgehoben ist. Es liegt auf der Hand, daß von letzterem in der Standardsituation der Sterbehilfe, in der wir es *per definitionem* mit urteilsfähigen, noch nicht im Sterbeprozeß befindlichen Patienten zu tun haben, keine Rede sein kann, so daß die kantische Argumentation vollumfänglich auf die Problematik der ärztlichen Tötung auf Verlangen bzw. des ärztlich assistierten Suizids anwendbar erscheint.

Einer ähnlichen Argumentation begegnet man auch bei Thomas von Aquin, der in der Selbsttötung einen Verstoß gegen die natürliche Selbstliebe des Menschen erblickt.[92] Wie die Zeugung von Nachkommen und die Überwindung der Unwissenheit, so rechnet Thomas auch die Erhaltung der eigenen Existenz zu jenen Gütern, auf die der menschliche Wille immer schon natürlicherweise bzw. mit Notwendigkeit ausgerichtet ist.[93] Die Bedeutung dieser Einsicht liegt vor allem darin, daß im sog. ‚natürlichen Wollen' eine Tiefendimension der *voluntas humana* freigelegt wird, die gleichermaßen als Grundlage und Grenze konkreter rationaler Willensbestimmungen fungiert. Für Thomas steht fest, daß jeder, der überhaupt irgend

[89] MdS, A 73: „Der Persönlichkeit kann der Mensch sich nicht entäußern, so lange von Pflichten die Rede ist, folglich solange er lebt, und es ist ein Widerspruch, die Befugnis zu haben, sich aller Verbindlichkeit zu entziehen, d.i. frei so zu handeln, als ob es zu dieser Handlung gar keiner Befugnis bedürfte."

[90] MdS, A 73: „Das Subjekt der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist eben so viel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist; mithin über sich als bloßes Mittel zu ihm beliebigen Zweck zu disponieren, heißt die Menschheit in seiner Person (homo noumenon) abwürdigen, der doch der Mensch (homo phainomenon) zur Erhaltung anvertraut war."

[91] Aus dieser Fähigkeit und ihrem überragenden Wert folgt für Kant nicht nur das negative Verbot der Selbsttötung, sondern auch die positive Pflicht zur optimalen Pflege und Entfaltung der eigenen Fähigkeiten und Begabungen.

[92] S. Th. II II 64,5: „Seipsum occidere est omnino illicitum triplici ratione. Primo quidem, quia naturaliter quaelibet res seipsam amat: et ad hoc pertinet quod quaelibet res naturaliter conservat se in esse et corrumpentibus resistit quantum potest. Et ideo quod aliquis seipsum occidat est contra inclinationem naturalem, et contra caritatem, qua quilibet debet seipsum diligere. Et ideo occisio sui ipsius semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem et contra caritatem existens."

[93] Vgl. S. Th. I II 94,2.

etwas wolle, ganz unabhängig von der konkreten Art des Gewollten immer schon einschlußweise die Möglichkeit zur ungehinderten Ausübung aller zur Erlangung des konkreten Strebensziels notwendigen Handlungen und damit letztlich die optimale Entfaltung der eigenen Handlungsfähigkeit wolle. Die Existenzerhaltung muß folglich in dem Maße als notwendiges Objekt rationalen Wollens begriffen werden, wie sie eine schlechthin unverzichtbare Voraussetzung für die Entwicklung und Aktuierung der individuellen Handlungskompetenz darstellt, auf die das menschliche Wollen Thomas zufolge letztlich immer schon von Natur aus ausgerichtet ist.[94] Zwar sind auch für Thomas durchaus Konstellationen denkbar, wo etwa zugunsten höherrangiger Güter auch eine Preisgabe der eigenen physischen Existenz nicht nur moralisch möglich, sondern im strengen Sinne sogar moralisch notwendig ist,[95] doch trifft dies s.E. für die normale Situation des Suizids (sowie *mutatis mutandis* für die Standardsituation der Sterbehilfe) gerade nicht zu. Ausdrücklich betont er, daß die gewöhnlichen „Nöte irdischer Existenz" keinen legitimen Grund für die künstliche Herbeiführung des Todes abzugeben vermögen.[96] Die Pointe seiner naturrechtlichen Argumentation zugunsten eines deontologischen Suizidverbots liegt gerade darin, daß er einerseits im vollen Bewußtsein der Pluralität und möglichen Konflikthaftigkeit der verschiedenen Einzelziele der *inclinationes naturales* auf die Unvermeidbarkeit von Güterabwägungen verweist, daß er aber andererseits mit der überragenden Bedeutung der individuellen Befähigung zu rationalem Handeln einen objektiven Maßstab an die Hand gibt, mit dessen Hilfe sich schwierige Konfliktsituationen rational entscheiden lassen.[97]

Die Relevanz der kantischen Reflexionen zur Autonomie des Willens bzw. der thomanischen Ausführungen zum natürlichen Wollen für die gegenwärtige Euthanasiediskussion liegt in der Aufdeckung eines latenten Widerspruchs in der Argumentation der Befürworter einer ärztlichen Tötung auf Verlangen. Einerseits wird hier nämlich die Unverzichtbarkeit voller Einsichts- und Urteilsfähigkeit auf seiten des betroffenen Patienten betont, um die Freiwilligkeit der aktiven Euthanasie sicherzustellen und

---

[94] Zur Analyse der thomanischen Lehre von natürlichen Wollen vgl. meine Überlegungen in: Natur als Horizont sittlicher Praxis, 119–143, bes. 134f.

[95] Zum Martyrium vgl. z.B. InEth. III l.2 n.4.

[96] S. Th. II II 64,5 ad 3: „Non licet homini seipsum interficere ... ut miserias quaslibet praesentis vitae evadat. Quia „ultimum" malorum hujus vitae et „maxime terribile" est mors: ut patet per Philosophum 3 Eth. [c.9: 1115 a26]. Et ita inferre sibi mortem ad alias hujus vitae miserias evadendas est majus malum assumere ad minoris mali vitationem."

[97] Die individuelle Handlungsfähigkeit liegt also nicht einfach auf derselben Ebene wie die verschiedenen partikulären Einzelgüter, sondern stellt eine integrative Kategorie von höherer Abstraktheit dar, die aus einer transzendentalen Analyse des menschlichen Wollens gewonnen wird. Da die Handlungsfähigkeit keine statische Größe ist, sondern von einer Fülle somatischer, psychischer und sozialer Voraussetzungen abhängt, die im Laufe eines komplexen Krankheitsprozesses vielfältigen Veränderungen unterworfen sein können, ist das moralische Gewicht der Verpflichtung zu Erhalt und Entfaltung der Handlungsfähigkeit selbstverständlich strikt vom jeweiligen Verwirklichungsgrad dieser verschiedenen Bedingungen abhängig.

mögliche Mißbräuche auszuschließen. Gleichzeitig versucht man andererseits jedoch, die Entscheidung für die ärztliche Tötung mit dem Verweis auf unerträgliche körperliche Schmerzen oder einen anderen schwersten Leidenszustand zu rechtfertigen.[98] Abgesehen davon, daß das Schmerzensargument durch die Erfolge der modernen Palliativmedizin ohnehin tendentiell an Gewicht verliert und in der Gefahr steht, anachronistische Züge anzunehmen[99], waltet zwischen beiden Argumentationsstrategien insofern eine offensichtliche Spannung, als sich die beiden Bezugspunkte – die Freiheit und das Leiden des Patienten – in aller Regel umgekehrt proportional zueinander verhalten[100]. Je urteilsfähiger und freier ein Patient ist, desto unwahrscheinlicher ist es, daß er sich in einem Krankheits- oder Leidenszustand befindet, der durch die vollständige Zerstörung seiner Befähigung zu rationalem Handeln gekennzeichnet ist. Umgekehrt ist damit zu rechnen, daß mit der durch den fortschreitenden Krankheitsverlauf einhergehenden zunehmenden Beschränkung der Handlungsmöglichkeiten auch eine Beeinträchtigung von Entscheidungs- und Urteilsfähigkeit verbunden ist, so daß der tatsächlich schwerst leidende Patient schwerlich noch zu einer wirklich freien Willensbekundung in der Lage sein dürfte.[101]

Nun kann in der Standardsituation der Sterbehilfe eine vollständige Aufhebung der basalen menschlichen Befähigung zu rationalem Handeln nicht vorausgesetzt werden. Zwar mögen dem Betroffenen bestimmte sozial und individuell besonders wertgeschätzte Handlungsformen nicht länger möglich sein, doch folgt daraus noch nicht, daß ihm damit objektiv jede Gele-

---

[98] J. P. Wils stellt sogar die noch strengere Forderung auf, „daß der Sterbeprozeß begonnen hat" (242), ohne auch nur andeutungsweise zu erklären, wie dieses Kriterium mit der kurz zuvor genannten Bedingung der „prinzipielle(n) Urteils-, Einsichts- und Einwilligungsfähigkeit des Patienten im Hinblick auf die Tragweite der Entscheidung zum Zeitpunkt der Deklaration seines Willens" (ebd.) vereinbar sein kann.

[99] Vgl. z. B. *F. Stiefel, H. J. Senn*, Euthanasie und fortgeschrittenes Tumorleiden: klinische Erfahrungen in der onkologischen Palliativstation, in: ZME 39 (1993) 99–104; sowie *E. Klaschik, B. Sandgathe*, Das Leben des Sterbenden gestalten – Palliativmedizin, in: *F. J. Illhardt, H. W. Heiss, M. Dornberg*, Sterbehilfe – Handeln oder Unterlassen, Stuttgart 1998, 105–111.

[100] Das Problem besteht also nicht allein darin, daß die theoretische Behauptung eines bewußten, freien und daher wirksamen Rechtsverzichts lediglich auf der praktischen Anwendungsebene insofern auf unüberwindliche Schwierigkeiten stößt, als ungeklärt ist, ob ein derart freiwilliger Verzicht auf das Lebensrecht überhaupt jemals tatsächlich gegeben ist bzw. wie sein Vorliegen überprüft und gegebenenfalls zweifelsfrei festgestellt werden kann. Vielmehr erweist sich die Argumentation der Befürworter einer aktiven Euthanasie noch vor allen Anwendungsproblemen bereits auf der reinen Theorieebene dadurch als inkonsistent, daß sie mit dem gleichzeitigen Rekurs auf das Freiheits- und das Schmerzens- bzw. Leidensargument zwei miteinander inkompatible Beurteilungsmaßstäbe bemüht.

[101] W. Wolbert ist daher uneingeschränkt zuzustimmen, wenn er feststellt: „Wenn die Selbstbestimmung, die Autonomie, des Patienten das entscheidende Kriterium ist, müsste die Tötung auf Verlangen in jedem Fall erlaubt sein, nicht nur bei unerträglichen Leiden. Andererseits wäre die Tötung aber bei nicht mehr zurechnungsfähigen Patienten nicht erlaubt. Gerade bei solchen ergibt sich aber auch das Problem unerträglichen Leidens. Hält man in solchen Fällen letzteres Kriterium für entscheidend, wird die Selbstbestimmung praktisch ausgehöhlt, es sei denn, man fasst die Einwilligung als notwendiges, aber nicht zureichendes Kriterium." (70). Das bedeutet: „Offenbar benutzt man die beiden unterschiedlichen Kriterien je nach Bedarf. Ihre Relevanz und ihr Verhältnis zueinander wären deshalb eindeutig zu klären." (71).

genheit genommen ist, sich als sittliches Subjekt im Handeln auszudrücken und vermittels der eigenen Praxis die Wirklichkeit des eigenen Lebens sinnvoll zu gestalten.[102] Wer die aktive Euthanasie daher unter diesen Bedingungen für eine legitime Handlungsoption hält, der muß nicht nur begründen, weshalb der künstlich vorzeitig herbeigeführte Tod in moralischer Hinsicht den Vorzug vor der Ausschöpfung der noch verbliebenen Handlungsspielräume verdient.[103] Er hat darüber hinaus zu verdeutlichen, was er unter einer ‚autonomen Willensbestimmung' überhaupt versteht, nachdem traditionelle Konzeptionen wie die kantische Überzeugung vom unbedingten Wert sittlichen Handelns oder die thomanische Lehre von der natürlichen Ausrichtung der *voluntas humana* auf die umfassende Entfaltung der menschlichen Grundfähigkeiten insbesondere der Befähigung zur vernünftigen Praxis für obsolet erklärt wurden. Es liegt der Verdacht nahe, daß die Protagonisten einer aktiven Euthanasie nicht nur mit einem ungeklärten Autonomiebegriff operieren[104], sondern zudem in der Gefahr stehen, die für die ethische Urteilsbildung zentrale Kategorie menschlicher Handlungsfähigkeit unter dem wachsenden Druck bestimmter sozio-ökonomi-

---

[102] Bezüglich der sog. Sinnfrage wäre näherhin zwischen der aus der Außenperspektive zu beantwortenden Frage nach den objektiv vorhandenen Sinnchancen einer bestimmten Lebenssituation und der nur aus der Innenperspektive des Betroffenen zu beantwortenden Frage nach dem individuellen Sinnerlebnis als Resultat eines tatsächlichen Gebrauchs oder Nichtgebrauchs vorhandener Sinnchancen zu unterscheiden. N. Hoersters energischem Verweis auf die „Realität sinnlosen Leidens" (147) ist sicher darin zuzustimmmen, daß es nicht jedem Patienten faktisch gelingt, die ihm noch verbleibenden Sinnpotentiale auch nur annähernd optimal auszuschöpfen. Diese in *moralpsychologischer* Hinsicht außerordentlich ernst zu nehmende Tatsache stellt jedoch noch kein Präjudiz für die Beantwortung der *normativen* Frage nach der rationalen Begründetheit einer universal adressierten moralischen Pflicht dar, die sich allein durch den Aufweis objektiv vorhandener Sinnchancen und einer durchschnittlichen Befähigung zu ihrem Gebrauch beantworten läßt. Zur Vermeidung möglicher Mißverständnisse sei ausdrücklich betont, daß die aus dem Begriff der Handlungskompetenz abgeleitete Vorstellung objektiver Sinnchancen weltanschaulich neutral ist und kein bestimmtes, z. B. religiöses, Sinnkonzept voraussetzt (vgl. *N. Hoerster*, 156ff.). Es wird lediglich behauptet, daß ein Lebensvollzug gewöhnlich immer dann begründeterweise als sinnvoll erlebt wird, wenn die betreffende Person ihre grundlegenden menschlichen Fähigkeiten wenigstens in einem gewissen Umfang aktuieren kann, wobei vollkommen offen bleibt, auf welche spezifischen Zielobjekte die jeweiligen Akte dabei konkret ausgerichtet sind. Da zudem lediglich eine *durchschnittliche* allgemeine Leistungsfähigkeit der Person vorausgesetzt wird, ist es unzulässig zu behaupten, die vorgetragene Argumentation sei bereits deswegen zum Scheitern verurteilt, weil sie den normalen Patienten überfordere und auf den fragwürdigen Versuch hinauslaufe, einen ausgesprochenen „Heroismus" zur allgemeinen Norm zu erheben. So der Vorwurf von *L. Siep, M. Quante*, 43.

[103] Wenn L. Siep und M. Quante einerseits durchaus „eine Pflicht zur Hinnahme der ‚Natürlichkeit' des menschlichen Körpers in gewissen Grenzen akzeptieren", andererseits jedoch betonen, diese „Hinnahme des Natürlichen" erzwinge gerade „nicht die unbedingte Hinnahme des Lebens in allen seinen Stadien", da der „Wunsch, sich von schweren Leiden zu befreien oder ein Leben nach einem Minimalstandard von Würde zu führen", diese Annahme „überwiegen" könne (41), dann bleibt nicht nur offen, aus welchem Grunde sie sich legitimiert fühlen, einem Lebensstadium, das durch eine zwar eingeschränkte, aber keineswegs gänzlich aufgehobene Handlungsfähigkeit des Menschen geprägt ist, einfach jede Würde abzusprechen. Unklar ist auch, was sie unter einem „Minimalstandard von Würde" näherhin positiv verstehen.

[104] Vgl. dazu *D. Callahan*, When Self-Determination Runs Amok, in HCR 22 (1992) 52–55; sowie *A. W. Müller*, Das „Recht auf Euthanasie". Autonomie mit Nachhilfe, in: Ethica 7 (1999) 47–67.

scher Verhältnisse aktivistisch zu verkürzen[105], während es genau umgekehrt gerade darauf ankäme, die gesellschaftlichen Verhältnisse nach dem Maßstab anthropologischer Grundkonstanten zu gestalten und sie dort, wo sie diesen nicht gerecht werden, einer radikalen Kritik zu unterziehen.

Für die zwischen Anhängern und Gegnern der aktiven Euthanasie umstrittene Auslotung der Grenzen rationaler Willensbestimmung sind neben handlungs- und vernunfttheoretischen Argumenten aber auch anthropologische und psychologische Überzeugungen hochgradig bedeutsam. So betonen Verfechter des Konzepts eines natürlichen Todes nicht selten, daß die Tötung auf Verlangen bestenfalls auf den ersten Blick als humane ‚Lösung des Todesproblems' gelten kann, sich bei näherer Betrachtung jedoch als Symptom der strukturellen Todesverdrängung in unserer Gesellschaft entpuppt[106] und im Ergebnis nur allzu oft auf eine faktische Kapitulation vor jener gleichermaßen individuellen wie sozialen Herausforderung hinausläuft, die der Tod für das menschliche Leben insgesamt darstellt. Fragwürdig, weil der Einheit der menschlichen Existenz widersprechend, erscheinen ihnen nicht nur alle Versuche, den individuellen Daseinsvollzug in verschiedene Phasen zu zergliedern und anhand letztlich zweifelhafter Kriterien von Lebensqualität in lebenswerte und lebensunwerte Abschnitte einzuteilen[107], sondern auch das mangelnde Gespür konsequentialistischen Denkens für die Prozeßhaftigkeit des menschlichen Sterbens, die uns insbesondere durch die Erkenntnisse der modernen Thanatologie wieder neu vor Augen gestellt wurde[108]. Wie für alle anderen Lebens- und Reifungskrisen, so gilt ihrer Überzeugung nach auch für die Begegnung des Menschen mit seinem Sterben und Tod, daß nicht die Haltung der Verleugnung, Verdrängung und Verweigerung, sondern nur die Annahme sowie das Ringen mit Problemen und Herausforderungen schließlich zum Wachsen und Reifen der menschlichen Persönlichkeit beiträgt. Wer sich auf diesen mühevollen Weg auch und gerade im Angesicht des Todes einlasse, der habe die Chance, ein bloß katastrophisches Todesverständnis zu überwinden und seinen Lebensweg in der Annahme des Todes zu vollenden. Während die Tötung auf

---

[105] Die einseitige Wertschätzung sozial nützlicher Aktivität insbesondere in Gestalt von ökonomisch notwendiger Erwerbsarbeit darf uns nicht übersehen lassen, daß Handlungsfähigkeit neben einer *aktiven* auch eine *passiv-kontemplative* Dimension besitzt. Handlungsfähig im umfassenden Sinne ist auf Dauer nur derjenige, der neben der Einübung möglichst effizienter Aktivität auch die Fähigkeit zur Zurücknahme des eigenen Tuns und zur Umschaltung auf eher reflexive Handlungsformen kultiviert.

[106] Vgl. *G. Schnied*, Sterben und Trauern in der modernen Gesellschaft, Opladen 1985, sowie *A. Nassehi, G. Weber*, Tod, Modernität und Gesellschaft, 1989.

[107] Vgl. dazu *D. Broch*, Quality of Life Measures in Healthe Care and Medical Ethics, in: *M. C. Nussbaum, A. Sen* (Eds.), The Quality of Life, Oxford 1993, 95ff.; *P. Schölmerich, G. Thews*, „Lebensqualität" als Bewertungskriterium in der Medizin, Mainz 1990; *G. Seifert*, Lebensqualität in unserer Zeit. Modebegriff oder neues Denken, Göttingen 1992; *L. Nordenfelt*, Quality of Life, Health and Happiness, Aldershot 1993; sowie *ders.*, Concepts and Measurement of Quality of Life in Health Care, Dordrecht 1994.

[108] Vgl. z.B. *J. Wittkowski*, Tod und Sterben. Ergebnisse der Thanatopsychologie, Heidelberg 1978.

Verlangen letztlich eine zur vermeintlich nüchternen Freiheitstat stilisierte Ausflucht vor der Lebensaufgabe des Sterbens, ja den gewaltsamen Abbruch einer im Grunde noch unvollendeten Biographie, darstellt, durch die sich der Betroffene aus welchen Gründen auch immer selbst wichtiger Reifungschancen beraubt, bietet die Anerkennung der Grenze des natürlichen Todes zwar nicht schon die Garantie, wohl aber die notwendige Voraussetzung dafür, daß der Sterbende die letzte Lebensspanne als Weg zu seinem ‚eigenen Tod' erleben und gestalten kann.[109] So bildet insbesondere die Vorstellung eines natürlichen Todes, auf den der Mensch nicht nur ein Recht gegenüber Dritten hat, sondern der darüber hinaus auch zur Quelle von Pflichten gegenüber sich selbst wird, einen jener neuralgischen Kreuzungspunkte, an dem sich die Wege eines konsequentialistischen und eines naturrechtlich-deontologischen Denkansatzes definitiv trennen. Daß und warum ich persönlich den letzteren für den besser begründeten und humaneren halte, habe ich angedeutet. Wenn man ihn akzeptiert, kann man im Blick auf die vorgelegte Analyse von Töten und Sterbenlassen feststellen, daß zwischen beiden Handlungs-Typen nicht nur eine deskriptiv aufweisbare Differenz hinsichtlich der kausalen Rolle des Akteurs besteht, sondern daß diese auch durchaus moralisch bedeutsam ist.[110]

2. Das Intentionalitätsargument

Die kausale Rolle des Akteurs ist nicht das einzige Handlungsmerkmal, mit dessen Hilfe die Anhänger der Signifikanzthese eine intrinsische moralische Differenz zwischen aktiver und passiver Euthanasie zu begründen versuchen. Nach einer nicht zuletzt innerhalb der katholischen Moraltheologie verbreiteten Auffassung läßt sich ein moralisch bedeutsamer Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen auch in der Absicht des handelnden Subjekts nachweisen.[111] Wie das Kausalitäts- so tritt auch das Intentionalitätsargument in verschiedenen Versionen auf.[112] Die Grundstruktur der Argumentation läßt sich jedoch knapp wie folgt zusammenfassen: Während das Handlungssubjekt bei Tötungsakten stets ausdrücklich beabsichtige, dem Leben einer anderen Person ein Ende zu setzen, werde beim Sterbenlassen

---

[109] Zum Konzept des „eigenen Todes" vgl. *E. Schockenhoff*, 103ff.

[110] Zu einem analogen Resultat kommt auch *B. C. Reichenbach*, 341.

[111] Zwar ist die Aktiv-Passiv-Unterscheidung zunächst einmal insofern strikt von der Direkt-Indirekt-Unterscheidung abzugrenzen, als beide Gegensatzpaare einen verschiedenen handlungstheoretischen Gesichtspunkt zur Geltung bringen – die Aktiv-Passiv-Unterscheidung die verschiedene *kausale* Wirksamkeit des jeweiligen Handelns, die Direkt-Inderekt-Unterscheidung eine verschiedene *Intention* des jeweiligen Handlungssubjekts –, doch darf eine vollständige Analyse der zwischen den Handlungstypen des Tötens und Sterbenlassens waltenden Differenz keinen der beiden genannten Gesichtspunkte völlig ausblenden. Da es mir hier lediglich um den Nachweis der moralischen Asymmetrie von freiwilliger direkter aktiver Euthanasie und freiwilliger direkter passiver Euthanasie geht, soll die Direkt-Indirekt-Unterscheidung nur unter dem speziellen Blickwinkel der Frage diskutiert werden, ob in den beiden direkten Varianten der in Rede stehenden Handlungstypen die Absicht des Handlungssubjektes tatsächlich jeweils dieselbe ist.

[112] Vgl. den kenntnisreichen Überblick bei *M. Zimmermann-Acklin*, 282–350.

der Tod der schwer kranken Person nicht selbst intendiert. Die Absicht des Akteurs richte sich vielmehr darauf, keine zusätzlichen Schmerzen bzw. weiteres Leiden zu verursachen oder das Sterben nicht künstlich zu verlängern. Der Tod des Patienten werde dagegen lediglich in Kauf genommen. Gegen eine solche Argumentation wurden von verschiedener Seite Einwände erhoben. Vor allem J. Rachels hat durch die Konstruktion zweier berühmt gewordener Fallbeispiele zu zeigen versucht, daß sich die Annahme einer moralischen Differenz zwischen aktiver und passiver Euthanasie nicht auf eine unterschiedliche Intention des jeweiligen Akteurs stützen kann:

> „Im ersten [Fall] hat Meier die Aussicht auf eine größere Erbschaft, falls seinem sechsjährigen Vetter etwas zustoßen sollte. Eines Abends schleicht sich Meier ins Badezimmer, wo der Sechsjährige gerade badet, und ertränkt das Kind. Danach richtet er alles so her, daß es nach einem Unfall aussieht.
>
> Im zweiten Beispiel hat Müller ebenfalls eine größere Erbschaft zu erwarten, wenn seinem sechsjährigen Vetter etwas zustößt. Wie Meier schleicht auch er ins Badezimmer in der Absicht, das Kind im Bad zu ertränken. Doch in dem Augenblick, als er das Badezimmer betritt, sieht Müller zu seiner Freude, wie der Junge ausrutscht, sich den Kopf anschlägt und mit dem Gesicht nach vorn ins Wasser fällt. Müller steht daneben und hält sich bereit für den Fall, daß es nötig sein sollte, den Kopf des Kindes wieder unter Wasser zu drücken. Aber dazu kommt es gar nicht mehr, denn das Kind stirbt, nachdem es noch ein wenig um sich geschlagen hat, von selbst: gewissermaßen „(zufällig) durch Unfall", während Müller alles mitansieht und nichts unternimmt."[113]

Laut Rachels unterscheiden sich beide Fälle einzig und allein darin, daß es im ersten Fall um Tötung und im zweiten um Sterbenlassen geht. Eine Differenz in der Intention der beiden Akteure besteht dagegen nicht. Beide handeln „aus demselben Motiv – persönliche Bereicherung – , und beide verfolgen mit ihrem Handeln denselben Zweck"[114]. Ist Rachels Argumentation überzeugend? Diese Frage ist m.E. eindeutig negativ zu beantworten. Ihr entscheidender Fehler besteht darin, daß das zweite Beispiel entgegen Rachels Behauptung gar nicht den Handlungstyp des Sterbenlassens, sondern erneut denjenigen der Tötung – näherhin der Tötung durch unterlassene Hilfeleistung – illustriert. Wenn aber sowohl das Verhalten von Meier wie auch das von Müller als Tötungshandeln zu qualifizieren ist, und die einzige Differenz zwischen ihnen darin besteht, daß die verbotene Tötung das eine Mal durch ein Tun (Untertauchen des Kopfes des Kindes) und das andere Mal durch ein Unterlassen (untätiges Zusehen, wie das Kind ertrinkt) realisiert wird, dann ist es unzulässig, aus der Gleichheit der Absicht beider Akteure in diesen Fällen zu schließen, auch zwischen den alternativen Handlungstypen der aktiven und passiven Euthanasie sei keine Differenz in der Intention der jeweiligen Akteure nachweisbar. Rachels Argumentation betrifft die Ebene des Sterbenlassens überhaupt nicht und bleibt deshalb zwangsläufig ohne Erfolg.[115]

---

[113] *J. Rachels*, 258f.

[114] *J. Rachels*, 259.

[115] Das betonen zu Recht auch *T. Beauchamp* (Antwort auf Rachels zum Thema Euthanasie, in: H.- M. Sass [Hg.], 269) und *E. Schockenhoff* (Ethik des Lebens, 198).

Dennoch ließe sich ganz unabhängig von Rachels mißlungener Beweisführung die kritische Frage stellen, ob es tatsächlich der Fall sei, daß bei der aktiven Euthanasie immer, bei der passiven Euthanasie dagegen niemals, der Tod des Patienten beabsichtigt werde. So hat Bruce C. Reichenbach stellvertretend für viele Kritiker erklärt:

„Es wird – zu Recht, wie ich meine – eingewandt werden, daß bei Töten und Sterbenlassen die Intention die gleiche sein mag. Einerseits kann eine Person in beiden Fällen den Tod einer anderen beabsichtigen. Ein Arzt kann beispielsweise einem hoffnungslos komatösen Patienten ein tödliches Medikament spritzen, um ihn zu töten, oder demselben Patienten die Magensonde wegnehmen, um ihn sterben zu lassen. Die Absicht kann in beiden Fällen sein, nicht das Leid des Patienten zu beenden ..., sondern seinen Tod herbeizuführen.... Andererseits kann man töten und sterbenlassen, ohne den Tod des anderen zu beabsichtigen oder zu beabsichtigen, falsch zu handeln."[116]

Obwohl Reichenbach selbstverständlich darin zuzustimmen ist, daß es sowohl Fälle unbeabsichtigten Tötens (z.B. Unfälle mit Todesfolge oder fahrlässige Tötung) als auch Fälle von Sterbenlassen gibt, bei denen der Akteur nicht nur die Vermeidung einer sinnlosen Lebensverlängerung, sondern durchaus auch den Eintritt des Todes des Patienten intendiert (obwohl die Wegnahme der Magensonde dafür m.E. ein nicht unproblematisches Beispiel darstellt!), folgt daraus noch nicht, daß zwischen den Handlungstypen der aktiven und der passiven Euthanasie überhaupt keine intentionale Differenz besteht. Der Ausdruck ‚den Tod des Patienten beabsichtigen' ist ungenau und doppeldeutig. Im Anschluß an die Überlegungen zum Kausalitätsargument wäre näherhin zwischen einem ‚natürlichen Tod' und einem ‚nicht natürlichen Tod' zu unterscheiden. Wer einen Menschen bewußt tötet, der intendiert den Eintritt eines nicht natürlichen Todes bei diesem Menschen.[117] Wer einen schwerkranken Menschen dagegen sterben läßt, dessen Absicht ist auf die Ermöglichung eines möglichst natürlichen Todes dieses Menschen gerichtet, d.h., er vermeidet gezielt alles, was dem Eintritt eines natürlichen Todes irgendwie im Wege stehen könnte. Eine möglicherweise als Nebenwirkung einer palliativen Therapie eintretende Lebensverkürzung wird dabei selbst dann, wenn sie vorhersehbar ist, nicht selbst beabsichtigt, sondern lediglich als unvermeidbare Nebenfolge der Schmerzbekämpfung in Kauf genommen, d.h., sie motiviert in keiner Weise die Handlung des Arztes.[118] Die entscheidende intentionale Differenz zwi-

[116] *B. C. Reichenbach*, 326f.

[117] Da die freiwillige aktive Euthanasie auf Grund der für die Standardsituation der Sterbehilfe konstitutiven Rahmenbedingungen stets eine ‚absichtliche' bzw. sogar eine ‚vorsätzliche' Handlung darstellt, können die unbeabsichtigten, sog. indirekten Tötungshandlungen hier aus der Betrachtung ausgeklammert werden.

[118] Hinsichtlich des Unterlassens bestimmter lebenserhaltender Maßnahmen sind also verschiedenen Fallgruppen voneinander zu unterscheiden. Wer es z.B. als Arzt unterläßt, ein geistig behindertes Kleinkind, das an einer schweren Lungenentzündung erkrankt ist, kurativ zu behandeln, der läßt dieses Kind nicht etwa im strengen Sinne des Wortes bewußt sterben. Vielmehr ist sein Handeln als ungerechtfertigte Tötung zu qualifizieren, da sie kausalitätstheoretisch in Ermangelung anderer letaler Erkrankungen die einzige hinreichende Bedingung für den Tod des Patienten darstellt und zudem intentional durch die z.B. eugenisch motivierte Absicht gekennzeich-

schen aktiver und passiver Euthanasie liegt also darin, daß der Tod des Patienten beim Sterbenlassen entweder überhaupt nicht selbst intendiert, sondern bloß in Kauf genommen oder aber als natürlicher Endpunkt eines in seiner Eigendynamik nicht mehr zu revidierenden Sterbeprozesses bewußt angestrebt wird, daß aber Tötungshandlungen demgegenüber wesentlich durch die möglichst rasche Herbeiführung eines nicht-natürlichen Todes motiviert werden. Daß und warum dieser deskriptive Unterschied in der Absicht des jeweiligen Handlungssubjekts in der Standardsituation der Sterbehilfe stets auch moralisch bedeutsam ist, wurde bereits im Zusammenhang mit dem Kausalitätsargument gezeigt.[119] Damit läßt sich anhand zweier eminent wichtiger intrinsischer Handlungsmerkmale, nämlich der kausalen Rolle des Akteurs und der die Handlung motivierenden Intention, eine Diskrepanz zwischen den Handlungstypen der aktiven und passiven Euthanasie nachweisen, deren moralisches Gewicht zu Unrecht sowohl von den Anhängern der Äquivalenzthese wie auch von den Protagonisten einer modifizierten Signifikanzthese bestritten wird.

III. Ausblick

Die Vertreter einer strikten Signifikanzthese stimmen mit den Verfechtern einer Kompromißthese i.S. der modifizierten Signifikanzthese darin überein, daß es eine Reihe von Argumenten gegen die Annahme einer moralischen Gleichwertigkeit von aktiver und passiver Euthanasie gibt, die insofern extrinsischer Natur sind, als sie sich nicht auf die inneren Handlungsmerkmale des Tötens und Sterbenlassens beziehen, sondern auf unterschiedliche soziale Folgen beider Handlungstypen abheben. Neben dem sog. ‚Vertrauensargument', das in der aktiven Euthanasie eine schwere Störung der vertrauensvollen Beziehung zwischen Arzt und Patient erblickt, und dem sog. ‚Sicherheitsargument', demzufolge die passive Euthanasie auf

---

net ist, gezielt einen nicht natürlichen, vorzeitigen Tod des Kindes herbeizuführen. Derselbe ethische Sachverhalt liegt vor, wenn man einen mittellosen Patienten an einer leicht behandelbaren Krankheit sterben läßt, um das Krankenhausbett für einen zahlungskräftigeren Privatpatienten frei zu bekommen. Echtes ‚Sterbenlassen' i.S. der passiven Euthanasie liegt dagegen immer dann vor, wenn das ärztliche Handeln bewußt so gestaltet wird, daß es entweder die zwar notwendige, aber nicht hinreichende oder zumindest nicht die einzige hinreichende Bedingung für den Eintritt eines natürlichen Todes des Patienten ist.

[119] Über das dort bereits Gesagte hinaus wäre auf die Relevanz der Unterscheidung zwischen ‚motivierenden' und ‚bloß in Kauf genommenen' Handlungsfolgen für die Ausbildung des individuellen Charakters der handelnden Person aufmerksam zu machen: A. W. Müller hat in diesem Zusammenhang zu Recht betont: „Im übrigen ist der Mensch Subjekt und Bildner seines eigenen Charakters. Auch unter diesem Aspekt hat die unterschiedliche Beurteilung von beabsichtigten und unbeabsichtigten Handlungsfolgen einen guten Sinn: Die Absicht, etwas Gutes oder ein Übel zu bewirken, verrät und prägt den Charakter des Handelnden so unfehlbar, wie man das von der Freiwilligkeit, mit der man Übles oder Gutes bloß in Kauf nimmt, sicher nicht sagen kann. Grundlegende Strukturen unseres Lebens legen also von vornherein einen Standpunkt nahe, der dem Unterschied zwischen beabsichtigten und bloß akzeptierten Folgen moralische Bedeutung beimißt." (Töten auf Verlangen – Wohltat oder Untat?, 111.)

Grund der unüberwindlichen Fehlbarkeit medizinischer Diagnostik den sichereren Weg wirksamen Lebensschutzes darstellt, wären insbesondere die verschiedenen Varianten von ‚slippery slope-' bzw. ‚Dammbruchargumenten' zu nennen, die vor allem auf unerwünschte und letztlich unkontrollierbare Ausweitungsphänomene ärztlicher Tötungshandlungen über den Bereich der strikt freiwilligen aktiven Euthanasie hinaus abheben. Da die Struktur dieser empirisch-pragmatischen Argumente recht simpel ist, kann es kaum überraschen, daß sich die bestehenden Meinungsverschiedenheiten vor allem auf die Frage konzentrieren, welches Gewicht dieser Argumentenklasse im Gesamt der Argumentation zukommen soll. Während sich die modifizierte Signifikanzthese praktisch ausschließlich auf Argumente dieser Art stützt, weil sie die handlungstheoretische Differenz zwischen aktiver und passiver Euthanasie als solche für moralisch bedeutungslos hält,[120] spielen dieselben Argumente innerhalb der Beweisführung der Anhänger einer strengen Signifikanzthese nur eine eher untergeordnete Rolle. Hinter dieser verschiedenen Gewichtung extrinsischer Argumente stehen im Grunde zwei höchst unterschiedliche Argumentationsstrategien, deren je spezifische Stärken und Schwächen sich komplementär zueinander verhalten. So scheint die wesentliche Stärke der modifizierten Signifikanzthese darin zu bestehen, daß sie dem Selbstbestimmungs- und Freiheitsinteressen des modernen Menschen zunächst einmal dadurch sehr weit entgegenkommt, daß sie die freiwillige aktive Euthanasie auf der Ebene des Einzelaktes für moralisch möglich erachtet. Ihre Schwäche liegt jedoch darin, daß sie diese zunächst aus der Perspektive des einzelnen Betroffenen legitimierte Handlungsoption in einem zweiten Schritt mit Blick auf bestimmte unerwünschte Ausweitungseffekte auf der Ebene einer allgemein anerkannten, gesetzlich geschützten sozialen Praxis sogleich wieder einschränken zu müssen glaubt und sich dafür nur noch bestimmter in ihrer Überzeugungskraft letztlich umstrittener extrinsischer Argumente bedienen kann.[121] Gegen den Erfolg einer solchen Strategie spricht nicht nur das generelle Prinzip, demzufolge der Mißbrauch einer Sache noch nicht ihren legitimen Gebrauch ausschließt,[122] sondern auch die historische Erfahrung, die eher in die Richtung weist, einen grundsätzlich als legitim erachteten Freiheitsspielraum auch maximal auszunutzen und mögliche Beschränkungen des individuellen Selbstbestimmungsrechts nach Möglichkeit von sozialen Fesseln und Bindungen zu befreien. Um den daraus resultierenden Schwierigkeiten von vornherein zu entgehen, setzen die Verfechter der

[120] Vgl. *M. Zimmermann-Acklin*, 275.

[121] L. Siep und M. Quante stellen in diesem Sinne fest: „Betrachtet man die Tötung eines Menschen auf seinen eigenen dringenden Wunsch hin, so ist kein Grund für ein kategorisches Verbot erkennbar. ... Eine Pflicht, sein Leben bis zum Ende auszuhalten, kann individual-ethisch nicht begründet werden. Sie kann allenfalls mit dem Beitrag zum Schutz der anderen in der Gesellschaft begründet werden." (43). Ähnlich auch *H. Jonas*, Mitleid allein begründet keine Ethik, 72 (in: *ders.*, Dem bösen Ende näher, Frankfurt 1993).

[122] Daran erinnert zu Recht auch *J. P. Wils*, 236.

Signifikanzthese noch einmal grundsätzlicher an und stellen die gemeinsame Prämisse von Äquivalenz- und modifizierter Signifikanzthese in Frage, derzufolge es unmöglich sei, vermittels intrinsischer Argumente eine moralische Differenz zwischen aktiver und passiver Euthanasie aufzuweisen. Dem Vorteil einer stärkeren konzeptionellen Geschlossenheit durch die gegenseitige Ergänzung intrinsischer und extrinsischer Argumente korrespondiert allerdings der relative Nachteil, daß die These von der handlungstheoretisch begründeten moralischen Asymmetrie von aktiver und passiver Euthanasie auf einer Reihe durchaus anspruchsvoller Voraussetzungen beruht, in deren Zentrum die Vorstellung eines natürlichen Todes steht. Zentrales Ziel des vorgelegten Kausalitäts- und Intentionalitätsargumentes war daher der Nachweis, daß der Patient in der Standardsituation der Sterbehilfe nicht nur das Recht auf einen natürlichen Tod hat, sondern daß diesem Recht auch eine strenge moralische Pflicht entspricht, sich einer substantiellen Verformung des natürlichen Todes zu enthalten, da die vorzeitige Preisgabe der Befähigung zu sittlichem Handeln nicht rational gewollt werden kann.

Allerdings sind selbst dann, wenn man prinzipiell bereit ist, dieser Argumentationslinie zu folgen und der traditionellen Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Euthanasie nach wie vor eine wichtige Orientierungsfunktion für den ärztlichen Umgang mit schwerstkranken Patienten zuzubilligen, noch nicht alle Bedenken gegen eine strikte Signifikanzthese ausgeräumt. Obwohl die passive Euthanasie nämlich rein denkerisch als die humanere, ja im moralischen Sinne sogar als die einzig mögliche Form verantwortbarer ärztlicher Begleitung Schwerstkranker anzusehen ist, stellt sich die Frage, ob sie auch im klinischen Alltag praktikabel ist, ohne auf eine Überforderung von Ärzten und Patienten hinauszulaufen. Diese Frage ist um so ernster zu nehmen, als die große psychologische Anziehungskraft der Äquivalenzthese bei vielen Zeitgenossen in der bewußten oder unbewußten Vorstellung gründet, das Sterbenlassen laufe in aller Regel auf einen für alle Beteiligten langwierigen und qualvollen Prozeß hinaus, wohingegen die Tötung eine kurze schmerzlose Angelegenheit sei.[123] Daß diese Vorstellung jedoch auf einer Karikatur des Begriffs der passiven Euthanasie beruht und zudem eine Alternative aufbaut, die heute weithin obsolet sein dürfte, wird sofort deutlich, wenn man sich vorurteilsfrei vergegenwärtigt, worin die ärztliche Handlungsoption des Sterbenlassens *in concreto* überhaupt besteht. Nicht derjenige Arzt praktiziert im eigentlichen Wortsinn passive Euthanasie, der einem Patienten zwar die Tötung auf Verlangen verweigert, ihn jedoch ansonsten sich selbst und seinen Leiden überläßt. Von einem Sterbenlassen im Vollsinn des Wortes kann vielmehr erst da gesprochen werden, wo der Verzicht auf lebensverlängernde Maßnahmen sowohl von menschlicher Zuwendung als auch von einer auf die individuellen Bedürfnisse des jeweiligen Patienten genau abgestimmten wirksamen palliativen Therapie begleitet

[123] Vgl. *H. Kuhse*, 47.

wird, deren Erfolg es dem Schwerstkranken überhaupt erst ermöglicht, die für das Erleben eines natürlichen Todes konstitutiven Reifungsschritte tatsächlich auch zu vollziehen.[124] Auch wenn man im nüchternen Blick auf den klinischen Alltag in deutschen Krankenhäusern einräumen muß, daß es nicht selten Defizite im Bereich der menschlichen Begleitung[125] und palliativen Versorgung[126] Schwerstkranker gibt, ist daraus keineswegs zu folgern, die Legalisierung der Tötung auf Verlangen sei ein geeignetes Mittel, diese Unzulänglichkeiten zu überwinden. Nicht die zu Unrecht im Zentrum des öffentlichen Interesses stehende Freigabe der aktiven Euthanasie scheint das praktisch-politische Gebot der Stunde zu sein; erforderlich ist vielmehr ganz im Gegenteil der konsequente Ausbau der Palliativmedizin sowie die Verbesserung der ganzmenschlichen Begleitung Schwerstkranker. Obwohl sich die hier angestellten Überlegungen zur Differenz zwischen den Handlungstypen des Tötens und Sterbenlassens auf einer ausschließlich ethischen und nicht auf einer rechtsphilosophischen Ebene bewegen,[127] und der moralphilosophische vom rechtswissenschaftlichen Diskurs klar zu unterscheiden ist, kann der argumentative Aufweis einer moralischen Asymmetrie zwischen aktiver und passiver Euthanasie doch für die Beantwortung der Frage nicht gänzlich folgenlos bleiben, ob wir in unserem Lande eine gesetzliche Freigabe der freiwilligen aktiven Euthanasie anstreben sollten oder nicht.

---

[124] M. von Lutterotti hat dazu klargestellt: „Moderne Schmerzbehandlung und Palliativmedizin sind heute in der Lage, Schmerzen fast immer vollständig zu nehmen und Leiden weitgehend zu lindern, so daß Frühgeborene nicht leiden müssen und auch Todkranke eine letzte noch lebenswerte und für sie oft wertvolle Zeit erleben können. Im übrigen haben die weltweiten Erfahrungen der Hospizbewegung gezeigt, daß der medizinisch und menschlich wirklich gut betreute Patient so gut wie nie einen Wunsch nach Lebensverkürzung äußert. Damit drängt sich der Umkehrschluß auf, daß es bei Äußerung solcher Wünsche und ihrer bereitwilligen Befolgung an der nötigen Hilfe gefehlt haben muß." (Tun und Unterlassen in der Medizin, in: ZME 44 [1998] 212).

[125] Oftmals fehlen bereits die notwendigen personellen und infrastrukturellen Voraussetzungen für eine Begleitung todkranker Patienten, deren idealtypische Gestaltung M. Dornberg wie folgt skizziert: „Ziel jedes medizinischen Handelns am Lebensende sollte sein, Lebensqualität, Wohlbefinden und Beziehungsfähigkeit auf einem möglichst hohen Niveau bis zum letzten Tag zu erhalten. Deshalb betonen Palliativmediziner und Hospizmitarbeiter nicht nur das Ziel exzellenter Schmerz- und Symptomkontrolle, sondern auch das Ziel, dem Patienten immer wieder als Ganzem entgegenzukommen und jeden noch so kleinen Wunsch ernstzunehmen .... Solch eine intensiv auf den Kranken ausgerichtete Beziehungsarbeit setzt ein interdisziplinäres Team voraus, das diese Arbeit gemeinsam trägt. Zu diesem Team gehören außer den Ärzten/Ärztinnen, Schwestern und Pflegenden auch PsychologInnen, SozialarbeiterInnen und ggf. auch Seelsorger, die ihre Arbeit gemeinsam miteinander durchführen und reflektieren." (102).

[126] Die folgende kritische Anfrage N. Hoersters kann daher nicht ernst genug genommen werden: „Ja, ist denn wirklich anzunehmen, daß jenen Patienten, denen in ihrer Situation durch Schmerzbekämpfung und Zuwendung prinzipiell geholfen werden könnte, auch tatsächlich auf diese Weise geholfen wird – falls nur Sterbehilfe ausgeschlossen bleibt? Was nützt es einem Patienten, wenn es zwar unter idealen Bedingungen möglich wäre, seinem weiteren Leben noch einen Sinn für ihn zu geben, wenn diese Bedingungen tatsächlich aber unter den gegebenen Umständen nicht für ihn erfüllbar sind?" (140f.). Auch M. von Lutterotti räumt durchaus selbstkritisch ein: „Nun ist zuzugeben, daß gerade in Deutschland immer noch ein Defizit an ausreichender Praxis und Verbreitung richtiger Palliativmedizin besteht. Aber die Alternative kann nicht in „Einschläfern" bestehen, sondern nur im Bemühen um bessere medizinische und menschliche Hilfe." (212).

[127] Demgegenüber argumentieren die Verfasser des „Philosopher's Brief" auf einer primär rechtsphilosophischen bzw. verfassungsrechtlichen Ebene.

ThPh 76 (2001) 100–117

Welchen Wahrheits- und Rationalitätsstatus haben theistische Sätze?

Eine Anfrage an den wahrheitstheoretischen Entwurf Armin Kreiners

Von Thomas Schärtl und Matthias J. Fritsch

1992 erschien unter der provokativen Hauptüberschrift „Ende der Wahrheit?" die Habilitationsschrift A. Kreiners[1], die sich auf das überaus verminte Feld der Auseinandersetzung um die Formulierung einer konsistenten Theorie der Wahrheit und ihrer Applikation auf Religionsphilosophie und Theologie vorwagt. Das Festhalten an der Unentbehrlichkeit des Wahrheitsbegriffs gilt Kreiner als Schutz gegen die reduktionistischen, skeptizistischen und relativistischen Unterströmungen zeitgenössischen Denkens.[2] Sein Augenmerk liegt vor allem auf einer kritischen Sichtung prominenter philosophischer und theologischer Wahrheitstheorien bzw. -auffassungen: Kritisch diskutiert werden die Entwürfe von K. R. Popper, J. Habermas, M. Heidegger, W. James und N. Rescher einerseits[3], im Blick auf das Proprium religiöser Wahrheit die von S. Kierkegaard, E. Brunner, W. C. Smith, G. Hasenhüttl, K. Rahner und J. Hick andererseits[4]. Eingerahmt ist die Auseinandersetzung mit diesen Positionen von einer klaren Grundthese: Weder philosophischer- noch theologischerseits kämen wir an der klassischen Korrespondenztheorie von Wahrheit vorbei. Alle Versuche, an ihre Stelle eine Konsens- oder Kohärenztheorie, eine pragmatische, existentielle, dialogische, dialektische, ontologische oder mystische Auffassung von Wahrheit zu setzen, würden sich als defizitär erweisen.

Diese These wird bereits als Auftakt vor der eigentlichen Auseinandersetzung mit einzelnen Entwürfen vorgestellt, wenn Kreiner in einem eigenen Unterkapitel von der „intuitiven Überlegenheit der Korrespondenztheorie"[5] spricht und diese Intuition an dem einfachen Behauptungssatz: „Im Jahre 1517 hat Luther die Ablaßthese an der Schloßkirche zu Wittenberg angeschlagen"[6] zu verdeutlichen sucht: „Die korrespondenztheoretische Intuition besagt, daß der Satz genau dann wahr ist, wenn Luther tatsächlich seine Thesen an der Schloßkirche von Wittenberg angeschlagen hat, wenn der Satz sich also auf den Sachverhalt des Thesenanschlags bezieht und dieses Ereignis stattgefunden hat."[7] Kreiner verweist weiter darauf, daß die intuitive Richtigkeit der Korrespondenztheorie sich auch daraus ergebe, daß für die Wahrheit des genannten Satzes der Konsens der Historiker, die Kohärenz mit anderen Sätzen oder Sachverhalten oder die pragmatische Verwertbarkeit (die Brauchbarkeit) unerheblich sei.[8] Die an dem genannten Beispielsatz veranschaulichte Grundthese von der Unvermeidlichkeit der Korrespondenztheorie wird von Kreiner im zweiten und dritten Teil seines Werkes in Auseinandersetzung mit den eingangs genannten wahrheitstheoretischen Entwürfen kritisch konsolidiert und im vierten Teil unter dem Titel „Wahrheit – Verifikation – Falsifikation" in den Kontext moderner epistemologischer und wissenschaftstheoretischer Fragen eingeordnet.

---

[1] *A. Kreiner*, Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie. Freiburg i. Br. [u. a.] 1992. Soweit wir sehen, wurde Kreiners wahrheitstheoretischer Entwurf vor allem ‚schulintern' (im Umkreis der Schüler des Münchener Fundamentaltheologen H. Döring) rezipiert. Den wichtigsten Anknüpfungsversuch stellt sicher die Habilitationsschrift von Alexander Loichinger dar. Vgl. *A. Loichinger*, Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie, 2 Teile. Neuried 1999, bes. 212–226.

[2] Vgl. *Kreiner*, Wahrheit, Kap. 1.1 bis 1.3

[3] Vgl. ebd., Kap. 2.2 bis 2.6.

[4] Vgl. ebd., Kap. 3.2 bis 3.7.

[5] Vgl. ebd., Kap. 2.1.

[6] Ebd. 90.

[7] Ebd.

[8] Vgl. ebd. 90–94.

Im Zentrum der folgenden Anfrage steht nicht Kreiners kritische Darstellung einzelner wahrheitstheoretischer Entwürfe, sondern die Anwendung der Korrespondenztheorie der Wahrheit auf die Frage nach dem epistemologischen und wissenschaftstheoretischen Status theistischer Sätze – in der Form der Frage nach ihrer Falsifizierbarkeit und Verifizierbarkeit, der Kreiner im vierten und letzten Teil seiner Habilitationsschrift nachgeht. Seine Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit einer Verifikation oder Falsifikation theistischer Sätze läßt sich als moderate kognitivistische Position kennzeichnen, die insofern anti-verifikationistisch ist, als sie die falsifikationistischen Vorbehalte gegen den Verifikationismus teilt. Die daraus resultierende Position versteht Kreiner gerade auch deshalb als anti-verifikationistisch, weil nicht der Erweis der Wahrheit theistischer Sätze für den Ausweis ihre Rationalität und Intelligibilität erforderlich sei, sondern lediglich der mögliche Erweis ihrer Wahrheit oder (im Sinne des Falsifikationismus) ihrer Falschheit. Kreiners epistemologische und wissenschaftstheoretische Transformation der Korrespondenztheorie ruht zudem auf zwei Pfeilern auf: erstens auf dem von John Hick[9] nicht unkritisch übernommenen Konzept der eschatologischen Verifikation[10] und zweitens auf der von K. Popper[11] u. a. inspirierten[12] falsifikationistischen wissenschaftstheoretischen Position[13]. Beide Pfeiler stehen auf der Basis der favorisierten Korrespondenztheorie von Wahrheit[14] und sollen ein schweres Dach tragen, nämlich den Grundgedanken, daß theistische Sätze kognitiv relevant, wahrheitsfähig und rational behauptbar sind, obwohl es nicht möglich ist, die Wahrheit der ‚theistischen Hypothese' hier und heute (sozusagen *sub specie mundi*) zu erweisen. Die geforderte Tragkraft verspricht sich Kreiner aus einem Synergie-Effekt zwischen der Forderung nach der Falsifizierbarkeit theistischer Sätze einerseits und dem Konzept der eschatologischen Verifizierbarkeit andererseits.[15] In groben Strichen kann der Entwurf Kreiners,

---

[9] Vgl. *J. Hick*, Faith and Knowledge, Basingstoke-London [2]1988, 169–199. Bei aller kritischen Diskussion trifft Hicks Konzept bei Kreiner auf ein durchaus großes Wohlwollen. Anders verhält es sich jedoch mit den in jüngster Zeit von Hick angestrengten Überlegungen zur sogenannten „mythologischen Wahrheit", die eine wichtige Funktion für den Ansatz einer pluralistischen Theologie der Religionen zu erfüllen hat. Vgl. *Hick*: Religion. Die menschlichen Antworten auf die Fragen nach Leben und Tod. Übers. von Clemens Wilhelm; bearb. u. m. e. Vorw. vers. v. Armin Kreiner (Titel d. Originalausg.: An Interpretation of Religion. London 1989), 374–387. Hier sieht Kreiner ein unausgegorenes Spannungsverhältnis zwischen dem Festhalten an einer Korrespondenztheorie von Wahrheit einerseits und an der Entfernung von dieser Wahrheitsauffassung andererseits am Werk. Vgl. *Kreiner*: Wahrheit, 441–464, bes. 441.

[10] Vgl. ebd. 523–547.

[11] Vgl. *K. Popper*, Logik der Forschung, Tübingen [10]1994.

[12] Dies fällt vor allem an der positiven Würdigung des Popperschen Ansatzes auf; vgl. *Kreiner*, Wahrheit, 154: „Gegenüber dem Heer von massiven Einwänden und Kritiken [sc. an einer Korrespondenztheorie von Wahrheit] scheint Poppers Wahrheitskonzept retten zu wollen, was noch zu retten ist. Mit einem vergleichsweise minimalen Bestand an metaphysischen Prämissen … soll die traditionelle Theorie der Wahrheit verteidigt werden. Aufgrund seiner fallibilistischen Voraussetzungen erhält diese metaphysische Grundlage bei Popper jedoch einen anderen Charakter: Metaphysik äußert sich nicht mehr als Versuch einer Letztbegründung, sondern eher als Option für eine bestimmte Perspektive, die sich ihrerseits nicht mehr definitiv begründen läßt. Gleiches gilt vice versa für den Wahrheitsbegriff Poppers. Wahrheitsidee und Realismus sind gleichermaßen Optionen, die bei Popper dazu dienen, den Rationalismus zu retten."

[13] Vgl. *Kreiner*, Wahrheit, 118–165 u. 548–550.

[14] Dies macht vor allem Kreiners Analyse der Ansätze von Popper und Hick deutlich. Vgl. *Kreiner*, Wahrheit, bes. 118–155 u. 523–532.

[15] Vgl. *Kreiner*, Wahrheit, 523: „Eine theologisch befriedigende Lösung dieses Problems [sc. der Herausforderungen durch den Verifikationismus] müßte demnach zweierlei aufzeigen …: Erstens müßte gezeigt werden, welche intelligiblen Gründe dafür sprechen könnten, warum es eine faktische Verifikationsmöglichkeit der christlich-theistischen Hypothese hier und jetzt nicht gibt. Zweitens müßte die Möglichkeit einer prinzipiellen Verifikationssituation aufgezeigt werden, so daß auch gegenwärtiges Reden über Gott möglich, d. h. sinnvoll und wahrheitsfähig erscheint, ohne indes in seiner Wahrheit schon jetzt schlüssig aufgezeigt, d. h. verifiziert, werden zu können. Mit der Lösung dieser beiden Probleme wäre die verifikationistische Herausforderung beantwor-

den er im Rahmen einer jüngeren Veröffentlichung etwas bündiger vorstellt[16], als These der eschatologischen Verifizierbarkeit mit präsentischer Falsifizierbarkeit von theistischen Sätzen skizziert werden[17]. Der wahrheitstheoretische und rationale Status scheint im Blick auf die Tragkraft der genannten Pfeiler klar angebbar zu sein: Wir können *sub specie mundi* den Ausdruck »wahr« nicht auf theistische Sätze anwenden, gleichwohl ist es rational, theistische Sätze zu formulieren und für wahr (oder zumindest wahrheitsfähig) zu halten. Die Verbindung der genannten beiden tragenden Säulen ergibt *prima facie* ein durchaus reizvolles Bild: Durch den Ansatz der eschatologischen Verifikation ist der positive Kern der Verifikationismus, der auch von theistischen Sätzen eine kognitive Relevanz erwartet, bewahrt, ohne dabei die Wahrheit theistischer Sätze für das Hier und Heute schon aufweisen zu müssen. Durch die Forderung nach der Falsifizierbarkeit theistischer Sätze wiederum kann an der Korrespondenztheorie von Wahrheit festgehalten werden, ohne gleichzeitig zur Formulierung der theistischen Theorie den Wahrheitserweis beibringen zu müssen. Die empirische Unbelegbarkeit oder Unwiderleglichkeit des Theismus wäre also durchaus kein Einwand gegen seine Intelligibilität und Rationalität.[18] Die logische und epistemologische Asymmetrie zwischen *hic et nunc* falsifizierbaren und *hic et nunc* verifizierbaren Sätzen kann zudem in den theologischen Unterschied zwischen Glauben und Wissen, Glaubensgewißheit und Wahrheitserweis umgemünzt werden. Unter den Bedingungen der Zeitlichkeit sei beides, so folgert Kreiner, im Blick auf den Theismus nicht zugleich zu haben – Gewißheit und Wahrheitserweis: „Vorläufig bleibt die Erfahrung der Gewißheit allerdings ambivalent: Sie läßt sich als ‚Angeld' jener eschatologischen Erfüllung deuten, aber auch als sündhafte Anmaßung des Menschen – *eritis sicut Deus*"[19]. Diese als Ausweis christlicher Demut vorgestellte Abkoppelung des Wahrheitsproblems von der Gewißheitserfahrung muß allerdings stutzig machen, bilden doch Wahrheit und Gewißheit eine Verbindung, die nur um den Preis zu kappen ist, daß der Wahrheitsbegriff außerordentlich abstrakt und unoperationalisierbar bleibt.[20]

---

tet." Die Lösung beider Problem sieht Kreiner in Hicks Ansatz einer eschatologischen Verifikation. Vgl. ebd., 546.

[16] Vgl. *A. Kreiner*, Demonstratio religiosa, in: Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie, hgg. v. *H. Döring, A. Kreiner* u. *P. Schmidt-Leukel* (QD 147). Freiburg i. Br. [u. a.] 1993, 9–48, hier 47 f.

[17] Vgl. dazu bündig *Kreiner*, Wahrheit, 3–11, bes. 9 f.

[18] Vgl. *Kreiner*, Demonstratio religiosa, 39 u. 47.

[19] *Kreiner*, Wahrheit, 576.

[20] L. B. Puntel hebt grundsätzlich hervor, daß in der Frage nach der Wahrheit der definitionale Aspekt vom kriteriologischen zu unterscheiden ist. Der erste Aspekt tritt in den Vordergrund, wenn wir danach fragen, was wir unter dem Ausdruck »wahr« verstehen und worauf wir den Ausdruck »wahr« anwenden (evaluativ-extensionale Erweiterung des definitionalen Aspektes). Der zweite Aspekt wiederum tritt in den Vordergrund, wenn wir danach fragen, wie und anhand welcher Maßstäbe wir dazu kommen, den Ausdruck »wahr« korrekt anzuwenden, so daß es uns gestattet ist, Propositionen den epistemologischen Ausdruck des »Wissens« zuzuordnen – in diesem Fall wird nach den Kriterien von Wahrheit gefragt. Beide Fragen sind nur dann eng miteinander verzahnt, wenn wir einen wissenschaftstheoretisch relevanten Begriff von »Wahrheit« voraussetzen, der ohne die Formulierung von Kriterien, die in diesem Falle interne, also dem Begriff inhärierende Kriterien sind, nicht zu denken ist. Vgl. *L. B. Puntel*, Grundlagen einer Theorie der Wahrheit. Berlin [u. a.] 1990, 15–27. Vor diesem Hintergrund hat Kreiner natürlich in keiner Weise die Pflicht, neben einer Definition von Wahrheit (und einer kritischen Bewährung dieser Definition) auch noch Wahrheitskriterien zu formulieren. Allerdings bleibt seine Ausformulierung einer Theorie der Wahrheit dann unvollständig, wenn mit der Wahrheitsfrage auch die Frage nach der Rationalität gestellt wird, da es wohl nicht möglich sein dürfte, einen vollständigen Begriff von Rationalität *ohne zugehörige interne* Kriterien zu entwickeln. Mag die Formulierung von Kriterien für den Begriff von Wahrheit extern sein, so trifft dies nicht auf die Entfaltung des Begriffes der Rationalität zu. Wahrheitskriterien und Rationalitätskriterien sind nun zwar nicht identisch, aber Rationalitätskriterien sind *nicht ohne Wahrheitskriterien* zu formulieren, sofern es als nicht zu verneinender Grundsatz gelten kann, daß es *rationaler* ist, objektiv wahre Sätze auch subjektiv für wahr zu halten (zu glauben) als falsche Sätze für wahr zu halten. Auf der Folie der

Im Vordergrund einer systematischen Auseinandersetzung mit Kreiners wahrheitstheoretischem Entwurf steht jedoch eine wichtigere Frage: Sind die beiden oben in aller Kürze beschriebenen Säulen wirklich stabil genug, um das schwere Dach zu tragen? Diese Frage gilt es, in folgende Einzelfragen zu entfalten.

1. Ist eine Falsifikation theistischer Sätze möglich?

Vorweg muß klargestellt werden, daß Kreiner nicht von einer durchgängigen Falsifizierbarkeit des Theismus ausgeht. Für ihn gibt es keine Möglichkeit, Sätze wie »Gott existiert« oder »Gott ist der Schöpfer der Welt« durch irgendeinen Rekurs auf Erfahrung zu falsifizieren.[21] Eher schon könnten Sätze wie »Gott hat die Welt in sechs Tagen erschaffen« falsifiziert werden. Es gibt also, so legen es die Beispiele nahe, einen harten Kern von unwiderleglichen Sätzen, der resistent bleibt gegenüber jedem Widerlegungsversuch.[22] Die Restriktion der Reichweite des Falsifikationskriteriums scheint bei Kreiner epistemologisch begründet zu sein: Bestimmte Sätze können durch noch so viele Erfahrungen nicht widerlegt werden; aufgrund dieser Tatsache können sie aber auch nicht als wahr vorausgesetzt werden, da die Unwiderleglichkeit nichts über ihre Wahrheit und Falschheit sagt. Was vom Prinzip der Falsifizierbarkeit übrig bliebe, seien daher lediglich die Kriterien der Konsistenz und Kohärenz. Kreiner schreibt erläuternd: „Konsistenz bzw. Kohärenz stellen keine Wahrheitskriterien dar. Inkonsistenz bzw. Inkohärenz müssen jedoch als starke Hinweise auf Irrtümer gelten, so daß es in jedem Fall irrational ist, einander widersprechende Aussagen zu akzeptieren“[23].

Diese Version des Falsifikationskriteriums fordert Kritik heraus. Es wird zu zeigen sein, daß gerade die abgeschwächte Form nicht das zu leisten vermag, was ein Falsifikationskriterium prinzipiell leisten sollte: nämlich die Nähe eines in Frage stehenden Satzes oder einer in Frage stehenden Theorie zur Wahrheit wenigstens *e contrario* sicherzustellen und so eine Platzhalterfunktion für das eigentliche, gleichwohl unerreichbare Ideal einer Verifikation zu erfüllen. Zum anderen hat Kreiner die Pointe der Inapplikabilität eines starken Falsifikationsprinzips auf theistische Sätze verfehlt: Es ist nicht das epistemologische Mißverhältnis zwischen einem unwiderleglich erscheinenden Satz einerseits und den nicht auffindbaren widerlegenden Erfahrungen andererseits, die zur Inapplikabilität des Falsifikationsprinzips führen, sondern es ist ein diesem Mißverhältnis zugrundeliegendes quantorenlogisches Problem und es ist der daraus resultierende Status theistischer Sätze, die die Möglichkeit einer Falsifikation gar nicht gewähren. Dies gilt es, anhand der Überlegungen K. Poppers zur Logik der Falsifikation zu erhellen. Der Bezug auf Popper ist durchaus sinnvoll: Denn zum einen stellt Popper eine wichtige Quelle für Kreiners Falsifikationsbegriff dar, zum anderen gestatten die außerordentlich präzisen Überlegungen Poppers eine Klärung des Falsifikationsbegriffes selbst.

1.1 Was heißt Falsifikation; und welche Sätze sind falsifizierbar?

In seiner »Logik der Forschung« hat Karl Popper eine Reihe von wichtigen Unterscheidungen eingeführt, die es vorweg vorzustellen gilt, um Relevanz und Reichweite einer Logik der Falsifikation festlegen zu können. Der Ansatz des Falsifikationsprinzips ist an die Unterscheidung verschiedener Satzarten gebunden. Es ist daher zunächst zu differenzieren zwischen *singulären Es-gibt-Sätzen*, *universalen Es-gibt-Sätzen* und *All-Sätzen*.

Frage nach der Rationalität kann sich eine Theorie der Wahrheit nicht von der Formulierung einer Kriteriologie dispensieren, die ihrerseits unmittelbar mit der Epistemologie verknüpft ist (in Hinsicht auf die Anwendung des Ausdrucks »wissen« oder »Gewißheit«).

[21] Vgl. *Kreiner*, Wahrheit, 562.

[22] Vgl. ebd. 554–561.

[23] *Kreiner*, Demonstratio religiosa, 17.

(1) *Singuläre Es-gibt-Sätze* wie »Es gibt einen Tisch im Nebenraum« oder (exakter ausgedrückt) »Es gibt einen Gegenstand, der ein Tisch ist und der an der und der Raum-Zeit-Stelle steht« sind in wissenschaftstheoretischer Hinsicht so einfach wie unbedeutend; es kann vorausgesetzt werden, daß sie sowohl verifiziert als auch falsifiziert werden können.[24] Sie sind wissenschaftstheoretisch unbedeutend, weil sie (sofern sie wahr sind) lediglich Faktisches konstatieren, aber keine Aussagen darstellen, aus denen Prognosen abgeleitet werden könnten. Einen interessanten Aspekt zeigt hingegen der Blick auf die Struktur dieser singulären Es-gibt-Sätze: Eine Verifikation ist nicht grundsätzlich unmöglich, wenn wir darunter die definitive Falsifikation des falsifizierenden Satzes verstehen; aber sie ist nur im Zusammenhang eines klar abgesteckten Erfahrungskontextes und im Zusammenhang kausaler Referenz möglich. Selbst wenn diese Kennzeichnungen von Erfahrung und Referenz schillernd sein mögen, geht es bei dem so konturierten Begriff um die Möglichkeit der intersubjektiven Vermittelbarkeit, Wiederholbarkeit und Standardisierbarkeit von Erfahrung – alles Aspekte, die unstrittig zu einem rationalen Konzept von Erfahrung gehören.

(2) *Universale Es-gibt-Sätze* wie »Es gibt Tische« bzw. (exakter formuliert) »Es gibt mindestens einen Gegenstand, der ein Tisch ist«, stellen gegenüber der vorher genannten Kategorie ein weitaus größeres wissenschaftstheoretisches Problem dar, weil mit dem Partikularquantor eine Matrix verbunden ist, die sozusagen allgemeine Eigenschaften beschreibt, aber keine Raum-Zeit-Stelle und somit keinen Anknüpfungspunkt für eine Relation zu uns (als Sprecher) angibt und ebensowenig einen exakt bestimmten Erfahrungskontext, innerhalb dessen wir das Gegenteil belegen könnten.[25] Sätze dieser Art können daher nicht falsifiziert werden; wir können allenfalls hoffen, solche Sätze irgendwann einmal zu verifizieren, wenn wir irgendwann und irgendwo auf einen Gegenstand stoßen, von dem wir sagen können: »Dieser Gegenstand da ist ein Tisch« oder (genauer) »Dieser Gegenstand da gehört zur Menge jener Gegenstände, die die Eigenschaft haben, Tische zu sein«, woraus wir folgern können: »Es gibt mindestens einen Tisch«. Solche Sätze sind für Popper metaphysische Sätze; sie sind unwiderleglich, weil sie etwas über die Gestaltung unserer Welt, das mögliche Inventar der Entitäten und Eigenschaften (über die materiale Seite unserer Ontologie) und unsere Sprache aussagen. Sie stellen auch keine Hypothesen dar, da eine Widerlegbarkeit unabdingbar zum Charakter des Hypothetischen gehört.[26]

(3) Die dritte Kategorie Poppers bilden die sogenannten spezifischen *All-Sätze* wie etwa »Alle Gegenstände sind Tische« oder »Alle Gegenstände, die Tische sind, sind Möbel«. Diese Kategorie von Sätzen ist für die Bildung von Theorien, die Formulierung theoretischer Zusammenhänge und die Orientierungsaufgabe der Erkenntnis unentbehrlich. Die Verifikation solcher Sätze ist nicht möglich, weil wir nicht in der Lage sind, alle Gegenstände daraufhin zu untersuchen, ob sie die in Frage stehende Eigenschaft oder die Kombination von Eigenschaften haben. Jedoch sind Sätze dieser Art falsifizierbar.[27] All-Sätze als wissenschaftlich relevant und zulässig zu betrachten, ist

---

[24] Ein den genannten Beispielsatz falsifizierender Satz hätte zwar die Form $\forall x \neg (T(x) \wedge RZ(x))$, stellt aber insofern kein Problem dar, als der Allquantor in diesem Fall eine nur kollektive, aber keine spezifische Allquantifikation anzeigt, d.h., es handelt sich um eine Quantifikation über eine durch die Angabe von Raum-Zeit-Koordinaten genau umgrenzte Gegenstandsmenge mit endlicher Mächtigkeit.

[25] Vgl. *Popper*, Logik der Forschung, 39f.

[26] Es ist eine interessante Anschlußfrage, ob es in wissenschaftstheoretischer Hinsicht nicht grundsätzlich redlicher wäre, die Gegenthese eines metaphysischen Satzes als den metaphysischen Satz selbst zu behaupten – wie etwa: »Es gibt keine Tische«. Denn solche Sätze wären zwar nicht verifizierbar, aber eindeutig falsifizierbar, da der Satz »Es gibt keine Tische« äquivalent ist mit dem Satz: »Für alle Gegenstände gilt: sie sind keine Tische« (in formaler Schreibweise: $\neg \exists x\, T(x) \equiv \forall x \neg T(x)$).Verbirgt sich hinter der proklamierten wissenschaftstheoretischen Redlichkeit des Falsifikationismus ein Appell zum (im Blick auf metaphysische Sätze) Humeanischen Skeptizismus?

[27] Die Falsifikation operiert mit dem *modus tollens*: Aus $p \rightarrow q$ und $\neg q$ folgt $\neg p$. Eine Falsifikation der Gegenthese (und damit die Verifikation der Allaussage, von der wir ausgingen) ist aus quantoren-, weil induktionslogischen Gründen nicht möglich. Bei dem Beispiel handelt es sich also um einen nur falsifizierbaren, aber wissenschaftlichen Satz. Vgl. *Popper*, Logik der Forschung, 45.

keine Frage der Logik, sondern des wissenschaftlichen Ethos (oder eines bestimmten wissenschaftlichen Leitbildes): Denn All-Sätze in der herkömmlichen, wissenschaftlichen Form sind Verneinungen negativer metaphysischer Sätze; das wird schon an unserem trivialen Beispiel deutlich: Der Satz »Alle Gegenstände, die Tische sind, sind auch Möbel« ist äquivalent[28] mit dem Satz »Für alle Gegenstände gilt nicht: sie sind Tische und nicht Möbel«[29], so daß der verneinte negative metaphysische Satz lautet: »Es gibt mindestens einen Gegenstand, der ein Tisch, aber kein Möbel ist«[30]. Das zugrundeliegende wissenschaftliche Ethos sagt also: Es ist besser, einen metaphysischen Satz zu verneinen, um ihn dadurch falsifizierbar zu machen, als einen metaphysischen Satz zu behaupten. Affirmative metaphysische Sätze müßten demgegenüber als dogmatisch im pejorativen Sinn eingestuft werden. Grundsätzlich gilt, daß metaphysische Sätze *sub specie mundi* nicht falsifizierbar, wissenschaftliche Sätze hingegen nicht verifizierbar sind.

Diese kurze und grobe Differenzierung der Satzarten zeigt das Grundanliegen des Popperschen Falsifikationismus: Eine Theorie ist dann rational und kognitiv relevant, wenn es möglich ist, eine Menge von Sätzen anzugeben, die mit ihr unvereinbar sind.[31] Poppers Unterscheidung erfordert zudem eine Präzisierung und Abstufung des Falsifikationsbegriffes: Ein harter Falsifikationismus läßt als falsifizierende Sätze nur solche zu, die keinen Allquantor enthalten und die in der Weise empirisch sind, daß sie auf sogenannten Basissätzen (dem Popperschen Äquivalent zu bestimmten Fakten konstatierenden Protokollsätzen) aufruhen und im Kontext der Angabe von Raum-Zeit-Stellen stehen. Ein weicher Falsifikationismus hingegen verlangt von einem falsifizierenden Satz lediglich, daß er keine Allquantoren enthalten dürfe, während er sich nicht auf den empirischen Charakter der Basissätze kapriziert, aber an einer konstatierenden Funktion falsifizierender Sätze festhält, womit er die Popperschen metaphysischen Sätze von dieser Funktion ebenfalls eindeutig ausschließt.

Während der harte Falsifikationismus nicht nur ein Kriterium der Wahrheitsfähigkeit (sofern gilt, daß das, was falsch sein kann, auch wahr sein kann), sondern auch ein durchaus enges Kriterium für Rationalität und sogar einige Hinweise für eine ‚Methodologie der Falsifikation' enthält, geht es einem weichen Falsifikationismus nur um den Ausweis der Wahrheitsfähigkeit der im Brennpunkt stehenden Sätze. Allerdings kann ein weicher Falsifikationismus nicht in einer über jeden Zweifel erhabenen Weise für die Rationalität der im Brennpunkt stehenden Sätze bürgen. Sinn des Falsifikationsprinzips ist es ja, aus einer Menge von Basissätzen diejenigen auszuwählen, die dem in Frage stehenden Satz bzw. der in Frage stehenden Theorie widersprechen könnten. Dies vermag zwar ein weicher Falsifikationismus insofern auch zu leisten, als er ebenfalls eine bestimmte Menge widersprechender Sätze anzugeben vermag. Da er aber als widersprechende Sätze durch den Verzicht auf die Forderung nach einem eindeutig empirischen Charakter unter Umständen auch Sätze zuläßt, die keine empirische Gegebenheiten konstatierende Funktion haben, kann ein weicher Falsifikationismus keine ohne weiteres plausible Erfahrungsbasis, die als allgemein anerkannte Grundlage einer Falsifikation fungieren könnte, ausweisen.

Welchen Falsifikationsbegriff wir wählen, hängt von gewissen Vorentscheidungen ab; die Logik selbst ist zunächst tolerant. Sie bestimmt keineswegs, daß falsifizierende Sätze nur empirische Sätze sein dürfen. Sie rät allenfalls, das Gebot zu beherzigen, falsifizierende Sätze dürften keine Allquantoren enthalten, da sonst das Verfahren der Falsifikation unausweichlich in einen Zirkel geriete. Aus diesem Grund sollten wir auch von einer Mischung (Konjunktion) von metaphysischen Sätzen mit wissenschaftlichen Sätzen oder von metaphysischen Sätzen mit (spezifischen) Allaussagen Abstand nehmen.

---

[28] In formaler Schreibweise: $\forall x (T(x) \rightarrow M(x)) \equiv \forall x \neg (T(x) \wedge \neg M(x))$.

[29] Umformung nach dem Gesetz von De Morgan: $\forall x (\neg T(x) \vee M(x))$, was wiederum äquivalent ist mit $\neg \exists x \neg (\neg T(x) \vee M(x))$, was seinerseits (nach De Morgan) äquivalent ist mit $\neg \exists x (T(x) \wedge \neg M(x))$.

[30] In formaler Schreibweise: $\exists x (T(x) \wedge \neg M(x))$.

[31] Vgl. *Popper*, Logik der Forschung, 77 f.

Kreiner selbst vertritt, wie bereits angedeutet, eine sehr abgeschwächte Form des Falsifikationismus.[32] Sie wirkt bisweilen noch schwächer als der oben genannte „weiche Falsifikationismus".[33] Es stellt sich dann freilich in aller Vehemenz die schon angedeutete Frage: Kann diese noch einmal abgeschwächte Form des weichen Falsifikationismus überhaupt noch als Falsifikationismus bezeichnet werden? Ein schwächerer, weil weiterer Falsifikationsbegriff dreht sich nach Kreiner um die Anwendung der Kriterien (i) logische Konsistenz und (ii) Kohärenz auf in Frage stehende Aussagen.[34] Nun sind diese Kriterien sicher wichtig, aber sie liegen eher unterhalb der Wahrheitsfrage. Mit ihrer Hilfe kann ein möglicher kognitiver Gehalt eines beliebigen Satzes s nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden. Selbst wenn s zwar widerspruchsfrei wäre, aber nicht im Zusammenhang mit unserer Wirklichkeitserfahrung stünde, könnte er wahr sein. Und selbst wenn s widerspruchsfrei wäre und im Zusammenhang mit unserer Erfahrung und unseren Begriffen stünde, könnte er falsch sein. Letzteres hatte Kreiner ja durchaus auch so gesehen, doch zog er daraus den Schluß, daß Inkohärenz und Inkonsistenz Hinweis auf Irrtümer sein könnten.[35] Dagegen ist aber zu sagen: Die genannten Kriterien (i) und (ii) dienen nur der Vorauswahl der Kandidaten, die als wahrheitswertfähige Sätze überhaupt in Frage kommen. Es handelt sich bei diesen Kriterien also eher um Sinnkriterien als um Wahrheitskriterien. Von ‚Irrtum' zu sprechen, ist aber nur dann sinnvoll, wenn Sätze im Fokus stehen, die die genannte Vorauswahl schon überstanden haben, die also prinzipiell wahr sein könnten.[36] Die genannten Kriterien bleiben also eher im Vorhof des eigentlichen Wahrheits- oder Falschheitserweises. Den genannten Kriterien der Kohärenz und Konsistenz müssen die Sätze des christlichen Theismus sicherlich genügen; aber damit ist nur ein minimaler Standard von Rationalität und Kognitivität erreicht. Das Kriterium der Kohärenz würde erst dann ein stärkeres Gewicht erhalten, wenn zu seinen Gunsten auf eine Korrespondenztheorie von Wahrheit verzichtet oder wenn es mit einem zumindest weichen Falsifikationismus kombiniert würde.

1.2 Welche quantorenlogische Form und welchen wissenschaftstheoretischen Status haben ‚theistische Sätze'?

Wir haben bisher gesehen: Wenn Sätze nur verifizierbar oder nur falsifizierbar sind, so liegt dies in erster Linie an den in ihnen enthaltenen Quantoren und in zweiter Linie an dem, was sie an sonstiger Bedeutung mit sich führen. Natürlich beeinflußt der eine Aspekt auch den anderen, doch kommt die Bedeutung eines Satzes im Hinblick auf seine Falsifizierbarkeit nur insoweit zum Tragen, als sie festlegt, ob der Gegenstandsbereich, über den mittels des in Frage stehenden Satzes quantifiziert wird, endlich und überschaubar oder unendlich und unüberschaubar ist.

---

[32] Vgl. *Kreiner*, Wahrheit, 550–564.

[33] Wenn Kreiner der Leiderfahrung zumindest prinzipiell die Rolle einer den Theismus falsifizierenden Erfahrung zugesteht – vgl. *Kreiner*, Wahrheit, 554 f. –, so stellt sich die Frage, ob er unterderhand nicht doch einen zumindest weichen Falsifikationismus vertritt und diese Form der Falsifizierbarkeit auch von theistischen Sätzen erwartet. Der weiche Falsifikationismus liegt ja auf der Linie des Falsifikationismus insofern, als auch er noch in der Lage ist, eine bestimmte Menge von Sätzen als mit der in Frage stehenden Theorie unvereinbar auszuzeichnen. Sätze, die die Erfahrung unverschuldeten Leidens artikulieren, könnten zu dieser Menge von mit dem Theismus unvereinbaren Sätzen gehören. Wenn nun Kreiner allem Anschein nach trotz gegenteilig lautender Auskünfte doch wenigstens einen weichen Falsifikationismus vertritt, so kann der Frage nicht mehr ausgewichen werden, ob ein Falsifikationismus grundsätzlich (egal ob in harter oder weicher Form) auf theistische Sätze anwendbar ist.

[34] Vgl. *Kreiner*, Wahrheit, 565–571.

[35] Vgl. Anm. 23.

[36] Der Unterschied kann im Rahmen der allgemein geläufigen modallogischen Modellsemantik folgendermaßen gefaßt werden: Widersprüchliche (inkonsistente) Sätze drücken Sachverhalte aus, die in keiner Welt bestehen. Irrtümlich als wahr angenommene Sätze drücken Sachverhalte aus, die in einer anderen Welt als der unseren bestehen; denn der Irrtum besteht ja gerade darin, daß wir annehmen, der in Frage stehende Sachverhalt bestünde in unserer Welt.

Zu welcher der von Popper her differenzierten Satzarten gehören aber theistische Sätze? Die Antwort darauf ist in keiner Hinsicht einfach. Zunächst stehen wir vor einem hermeneutischen Problem: Was ist unter einem ‚theistischen Satz' zu verstehen? Kreiner selbst geht in seiner Habilitationsschrift in keinem Kapitel auf eine genauere Bestimmung eines theistischen Satzes ein. Wir erfahren zwar, daß er assertorische Sätze im Blick hat[37], aber von einer genaueren inhaltlichen Bestimmung ist mit der Ausnahme relativ weniger Beispiele nichts zu sehen. Und die wenigen Beispiele sind auch alles andere als erhellend, da einige von ihnen für Kreiner[38] von vornherein als unwiderleglich gelten.[39] Versteht Kreiner unter theistischen Sätzen Sätze der christlichen Dogmatik? Eine andere Frage ist mit dem ungeklärten Begriff der »theistischen Hypothese«, den er immer wieder verwendet, gegeben: Ist damit die als nicht beweisbar angesehene Existenz Gottes gemeint? Oder ist das ganze weltanschauliche System des Theismus gemeint? Oder wird auf Sätze angespielt, die Gott probeweise bestimmte Eigenschaften zuschreiben? Kollidiert diese Terminologie aber nicht doch mit dem Umstand, daß Hypothesen gewöhnlich das Kennzeichen der Widerlegbarkeit haben müssen, während Kreiner unterstreicht, daß Sätze wie »Gott existiert« gar nicht widerlegbar sind?

Wenn wir, um die in den genannten Fragen angestoßene hermeneutische Frage zu umgehen, unter ‚theistischen Sätzen' Sätze verstehen, in denen das Wort »Gott« vorkommt, dann ließe sich an zahllosen Beispielen sehr schnell zeigen, daß solche Sätze *sub specie mundi* in den meisten Fällen auch unter den Bedingungen eines weichen Falsifikationsbegriffes nicht falsifizierbar sind, so daß nur der Ausweis ihrer Verifizierbarkeit ihren kognitiven Charakter zu retten vermag. Denn es handelt sich bei theistischen Sätzen nur in relativ wenigen Fällen um all-quantifizierte Sätze; eine Falsifizierbarkeit kommt erst in Sicht, wenn wir eine semantische Rekonstruktion theistischer Sätze versuchen, die auf den Partikularquantor ganz verzichtet oder aber einen klar umrissenen, intersubjektiv zugänglichen Erfahrungskontext angibt.

Was unter wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkten von in der erstgenannten Weise rekonstruierten theistischen Sätzen übrigbliebe, wären entweder analytische Wahrheiten[40] (die überdies den Vorteil hätten, daß sie nicht nur wahrheitsfähig, sondern auch im Besitz des Wahrheitswertes »wahr« wären) oder jeweils als Inklusionen zu deutende Beziehungen zwischen Klassenausdrücken (Begriffsverknüpfungen) von etwa folgender Form: »Alles, was Gott ist, ist Schöpfer von allem, was Welt ist.«[41] Das hieße aber: Nur als

---

[37] Vgl. *Kreiner*: Wahrheit, 557f.

[38] Gemeint sind Sätze wie etwa »Gott ist Schöpfer der Welt« (vgl. *ders.*: Wahrheit, 562), oder »Gott ist der Grund aller Wirklichkeit« (vgl. ders.: Wahrheit, 567).

[39] Eine Sonderrolle nehmen wohl die Sätze »Gott ist gut« oder »Gott ist gerecht« ein, da die innerweltliche Leiderfahrung *prima vista* in der Lage zu sein scheint, das theistische System zu falsifizieren. Diesen Einspruch der Leidproblematik gegen den Theismus zu entkräften, bildet denn auch das jüngste Forschungsprogramm Kreiners, was belegen kann, daß er zumindest in einigen Fragen einen wissenschaftstheoretischen Falsifikationismus vertritt, der vor theologischen Fragen nicht haltmachen muß. Vgl. *ders.*, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente (QD 168). Freiburg i. Br. [u. a.] 1997.

[40] Analytische Sätze entspringen aus Bedeutungspostulaten, die ihrerseits – wie W. Stegmüller hervorhebt – auf eine gewisse Zweckmäßigkeit hin befragt werden müssen: Jede Wissenschaft hat zu bedenken, wie viele Sätze ihrer Theorie als analytisch qualifiziert werden sollen, weil diese Sätze dadurch vor Revisionen geschützt sind und ein bestimmtes wissenschaftliches Vorgehen festlegen. Analytische Sätze engen den möglichen Weg, den eine Wissenschaft für Revisionen offenhalten sollte, beträchtlich ein. Vgl. *W. Stegmüller*, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Bd. II, 1: Theorie und Erfahrung I. Berlin [u. a.] 1970, 207–211.

[41] Eine mengenalgebraisch als Inklusion interpretierte Beziehung zwischen Begriffen ist nicht automatisch eine analytische Wahrheit. Nehmen wir etwa den Satz »Alle Menschen sind Zweifüßler«. Mengentheoretisch interpretiert hieße das: Alle Elemente der Menge der Menschen sind auch Elemente der Menge der Zweifüßler. Daraus ist zu folgern: Die Menge der Menschen ist eine (echte) Teilmenge der Menge der Zweifüßler. Dieser Satz wäre nur dann analytisch wahr, wenn auch gelten würde: In allen möglichen Welten sind die Menschen Zweifüßler. Wenn aber Welten denkbar bzw. vorstellbar sind, in denen Menschen keine Zweifüßler sind, dann gilt der genannte

Begriffsverknüpfungen sind theistische Sätze falsifizierbar, nicht jedoch als partikuläre Urteile über die Zuordnung eines Gegenstandes zu einer Klasse oder die Zuschreibung einer Eigenschaft oder Relation zu einem ganz bestimmten, identifizierbaren Gegenstand, solange sie keine Angabe über einen genau umrissenen, intersubjektiv vermittelbaren Erfahrungskontext enthalten. Eine mengentheoretische Darstellung des Unterschiedes zwischen Allaussagen und Partikularaussagen läßt durchaus den Schluß zu, daß sich im Fokus der vorgestellten Allaussage nicht eigentlich die Elemente der Mengen, sondern zuerst die Inklusions-Beziehung der jeweiligen Mengen befindet, während im Vordergrund partikulärer Urteile die Zuordnung von Elementen zu einer Menge bzw. die Bildung einer neuen Menge (nämlich der Schnittmenge) steht. Wenn wir diese mengentheoretischen Überlegungen auf den Status von Aussagen hin übersetzen, so können wir sagen: Allaussagen drücken in erster Linie begriffliche Beziehungen aus. Wird jedoch eine derartige Interpretation dem Großteil theistischer Sätze gerecht? Die wenigsten theistischen Sätze sind wohl in zureichender Weise rekonstruiert, wenn wir sie als Allaussagen auffassen.

Als Partikularsätze in der an zweiter Stelle genannten Weise rekonstruiert, wären sie aber nur falsifizierbar (wenigstens im weichen Sinne), wenn sie sich auf einen klar umgrenzten Erfahrungskontext bezögen. Ist solch ein Bezug darstellbar und intersubjektiv vermittelbar? Kann der Ansatz einer Gotteserfahrung oder einer mystischen Erfahrung diese Rolle übernehmen? Die Rechtfertigungssituation der theistischen Weltanschauung in der Moderne scheint wohl darauf hinzudeuten, daß wir nicht über eine derartig über jeden Zweifel erhabene, weil allgemein zugängliche Erfahrungsbasis verfügen.

Die wissenschaftliche Dignität theistischer Sätze ist, wie sich bisher zeigt, auf der Grundlage der Popperschen Einteilung als eher gering einzustufen. Daran ändert auch das klassische *tu-quoque*-Argument nichts, das dem Popperschen Falsifikationismus einen übertriebenen Empirismus vorwirft, der es seinerseits nicht gestatte, das Rahmenkonzept des Falsifikationismus als wissenschaftlich einzustufen. Es geht bei der Popperschen Kriteriologie nämlich gar nicht darum – wie man vordergründig meinen könnte – auf die Frage, ob eine Theorie als solche empirisch signifikant ist oder nicht, eine Antwort zu geben.[42] Es geht vielmehr um die Möglichkeit, auf die Frage, ob eine Theorie in Konkurrenz zu anderen Theorien treten kann, eine klare Antwort zu geben. Dies ist der dem Falsifikationismus (in harter und weicher Form) inhärierende Rationalitätsbegriff. Es hängt von Vorentscheidungen ab, ob diese Auffassung von Rationalität auf theologische/theistische Satzsysteme übertragen werden soll oder nicht. Angesichts der faktischen Situation, in der Weltanschauungssysteme miteinander konkurrieren, dürfte einem derartigen Rationalitätsbegriff nur schwer zu entkommen sein. Darüber hinaus gilt – und hier gewinnt die besondere Leistung Poppers auch Kontur –, daß jeder wahrheitstheoretische Ansatz operationalisierbar sein muß, um wissenschaftstheoretisch relevant zu sein.[43] Diese Forderung löst der Falsifikationismus nur in einer wenigstens weichen Variante ein – nicht jedoch das von Kreiner als Falsifikationskriterium dargestellte Verfahren der Prüfung eines Satzes s auf Inkonsistenz und Inkohärenz.[44]

Satz nicht analytisch. Deshalb ist der Unterschied zwischen Begriffsinklusionen und analytischen Wahrheiten beizubehalten. Aus dieser Unterscheidung können wir schließen, daß analytische Wahrheiten ein besonderer Fall von Begriffsinklusionen sind, weil ihnen der Charakter der Notwendigkeit anhaftet. Aber Begriffsinklusionen sind nicht generell analytische Wahrheiten.

[42] Hinter dem Begriff der »empirischen Signifikanz« steckt die vorderhand plausible Intuition, daß es wissenschaftstheoretisch wichtig ist, zwischen theoretischen und empirischen Begriffen eine Beziehung herzustellen und daß die Herstellbarkeit dieser Beziehung ein Ausweis der Wissenschaftlichkeit der in den Blick genommenen theoretischen Begriffe ist. Doch die Definition eines exakten Signifikanzbegriffs ist noch nicht gelungen. Stegmüller dürfte nachgewiesen haben – seine Untersuchungen sind zwar schon älter, aber keineswegs überholt –, daß ein Kriterium der empirischen Signifikanz, das auf ganze Theorien applikabel wäre, bislang nicht konsistent formuliert werden konnte und vermutlich auch nicht formuliert werden wird. Vgl. *ders.*: Theorie und Erfahrung, 361–374. Damit ist die Formulierung eines durchgängigen Empirismus ein aussichtsloses Unterfangen.

[43] Vgl. Anm. 20.

[44] Wir können den Anspruch von Rationalität lebensweltlich und praktisch verdeutlichen durch das Problem der Wahl zwischen konkurrierenden Werten, Handlungsmustern, Theorien

Was hat es aber mit dem Charakter der Unwiderleglichkeit bestimmter theistischer Sätze auf sich, auf den Kreiner verwiesen hatte? Aus der Sicht Poppers könnten wir antworten: Diese Sätze sind unwiderleglich, weil es sich um metaphysische Sätze *par excellence* handelt. Allerdings ist auch eine nuanciertere Antwort denkbar: Bei unwiderleglich erscheinenden Sätzen handelt es sich nicht um unbelegbare oder unwiderlegbare Tatsachenbehauptungen, sondern um den Vorgang, in Satzgestalt ein onto-semantisches Terrain abzustecken, innerhalb dessen Tatsachenbehauptungen erst formuliert werden können. Solche Sätze liegen außerhalb jeder Möglichkeit einer Verifikation und Falsifikation durch Erfahrung, da sie den ‚logischen Raum' möglicher Erfahrungen erst abstecken. Sie würden zudem durchaus mit Recht das Etikett »unwiderleglich« verdienen. Mit dieser Etikettierung kann aber unter der genannten Rücksicht keine besondere logische oder epistemologische Qualität angesprochen sein, sondern es wird auf den Umstand verwiesen, daß die epistemischen Begriffe (Wissen, Glauben, Meinen etc.) an diesen Sätzen nicht recht greifen. Kreiner selbst scheint dies durchaus gesehen zu haben, wenn er unter Berufung auf A. McKinnon die sogenannte assertorische Verwendung bestimmter Begriffe von der ontologisch-linguistischen Verwendung abgrenzt[45] und den Sprachgebrauch der zweiten Kategorie aus dem ‚Spiel' der Falsifikation ausnimmt[46] oder an anderer Stelle auf das grundsätzliche Problem einer Bestätigung eines theoretischen Rahmens durch Erfahrungsdaten verweist[47]. Allerdings dürfte Kreiner aus dieser richtigen Sicht die falschen Schlüsse gezogen haben. Jene ontologisch-linguistische Verwendung bestimmter Ausdrücke, auf die er verweist und für die er exemplarisch den Satz »Gott existiert« anführt, sind nicht deshalb dem ‚Spiel' der Falsifikation entzogen, „weil hier zwar eine kognitive Behauptung erfolgt, die aber für den glaubenden Sprecher notwendig wahr ist"[48], sondern weil jene Sätze, die die ontologisch-linguistische Verwendung bestimmter Ausdrücke regulieren, vor und außerhalb der Wahrheitswertzuordnung liegen. Sie sind am besten mit dem zu vergleichen, was Wittgenstein in seiner sogenannten Spätphilosophie unter »grammatischen Sätzen« versteht. ‚Grammatische Sätze' bilden den Rahmen und das semantische Koordinatensystem unserer jeweiligen Weltanschauung. Sie liefern kein Bild von der Welt, sondern entwerfen ein Weltbild, in dem erst Tatsachenbehauptungen und Wahrheitswertzuschreibungen möglich wer-

---

und Weltanschauungen. Die jeweilige Wahl muß auf dem Terrain intersubjektiver Vermittelbarkeit (etwa durch den Bezug auf allgemein zugängliche ‚Erfahrungen') rechtfertigbar sein, soll sie ‚rational' genannt werden können. Rechtfertigung ist in diesem Sinne als sprachlich sich vollziehendes, auf einen Sieg ausgerichtetes Spiel zu interpretieren, bei dem (im einfachsten Fall) ein Proponent eine Hypothese präsentiert, die ein Opponent zu widerlegen sucht. Eine Studie zum religionsphilosophisch relevanten Rationalitätsbegriff ist die Habilitationsschrift A. Loichingers. Vgl. *ders.*: Ist der Glaube vernünftig?, 75–286. Eine unserem Vorschlag zur Bestimmung des Rationalitätsbegriffes vergleichbare praktische Lösung formuliert er ebd., 287–312.

[45] Vgl. *Kreiner*, Wahrheit, 557f.

[46] Vgl. ebd. 558.

[47] Vgl. ebd. 537f.: „Gegen die Möglichkeit eines solchen Verfahrens [sc. der Bestätigung eines ganzen theoretischen Rahmens durch Erfahrungsdaten] spricht die Struktur des Erfahrungsprozesses: Abgesehen vom sensorischen Input erweist sich jedes Erfahrungsmaterial bereits als Resultat von Interpretationsleistungen, die nicht deterministisch generiert werden, sondern durch komplexe kognitive Leistungen zustande kommen. Fraglich ist dabei, ob und inwieweit der sensorische Input als solcher im Einzelfall überhaupt von den rudimentären Interpretationsleistungen isoliert werden kann. Unabhängig davon läßt sich aus der disparaten Fülle möglicher Interpretationen folgern, daß der Zusammenhang zwischen sensorischem Input und Interpretationsleistung nicht determiniert ist. Dieser Zusammenhang ist darüber hinaus auch nicht in einem linearen Sinn kausal, sondern besteht aus Wechselwirkungen. Die Interpretationsleistungen reagieren nicht nur auf ein bestimmtes Wahrnehmungs- und Erfahrungsmaterial, sie ermöglichen es auch ihrerseits, daß die Wirklichkeit so erfahren werden kann, wie sie jeweils erfahren wird. Dementsprechend ist auch die Wirklichkeitserfahrung innerhalb einer bestimmten religiösen (oder ideologischen Weltsicht) nicht nur das Resultat eines unabhängig davon gegebenen Erfahrungsmaterials, sondern ihrerseits abhängig von dem jeweiligen Interpretationssystem."

[48] Vgl. ebd. 558.

den.[49] Daß mit der Einführung der Kategorie „grammatische Sätze" in den Kontext des theistischen Systems – und nicht wenig spricht für diese Einführung – einem radikalen Kognitivismus die Spitze abgebrochen wird, dürfte klar sein.

2. Was leistet der Ansatz einer eschatologischen Verifikation?

Wir sahen – dramatisch formuliert –, wie die erste Säule in Kreiners wahrheitstheoretischem Entwurf einstürzte: Auf theistische Sätze ist das von Popper her geklärte Kriterium der Falsifizierbarkeit nicht anwendbar. Unter den wissenschaftstheoretischen Bedingungen konkurrierender Theorien muß sogar gesagt werden: Theistische Sätze sind meist metaphysische Sätze, die nicht falsifiziert, sondern allenfalls verifiziert werden können. Sie besitzen keine wissenschaftliche Dignität – es sei denn, wir interpretieren sie ausschließlich als Begriffsverknüpfungen (Inklusionen von Begriffen) in der oben angedeuteten Weise, was aber dazu führt, daß theistische Sätze ihren Realitätsbezug einbüßen würden. Das von Kreiner propagierte abgeschwächte Falsifikationskriterium kann weder als zureichendes Kognitivitäts- noch als zureichendes Rationalitätskriterium dienen. Wenn wir den kognitiven Status theistischer Sätze trotzdem retten wollen, so bleibt uns als Halt nur noch die zweite Säule in Kreiners wahrheitstheoretischer Architektur.

Kann der Ansatz einer eschatologischen Verifikation die heikle Situation, in der wir uns nunmehr befinden, entscheidend verändern? Prinzipiell ist diese Frage unter der Prämisse, daß es im Hier und Heute keine Erfahrung gibt, die den Geltungsanspruch der theistischen Hypothese zu bestätigen vermag[50], zu bejahen – allerdings nur unter der Voraussetzung, daß eine eschatologische Verifikation (a) eine Erfahrungssituation darstellt, die es ermöglicht, nicht- oder meta-empirische Sätze zu verifizieren, wobei sie (b) auf einer Ebene angesiedelt sein müßte, die einen definitiven Überblick über die Menge aller Gegenstände (und die Menge aller Tatsachen und Sachverhalte) beinhaltet und (c) wobei es als ausgemacht gelten kann, daß das Konzept der eschatologischen Verifikation seinerseits rational ist. Erst diese (etwas gestelzt formulierten) Bedingungen erlauben es, die Lücke zu schließen, die ein durchgängiges ernsthaftes Falsifikationsprinzip im Hinblick auf theistische Sätze offen ließ. Allerdings kann das von J. Hick entworfene ‚Modell' einer eschatologischen Verifikation diese Bedingungen nur eingeschränkt erfüllen. Dies soll in den folgenden Überlegungen umrißhaft belegt werden.

Kreiner beschreibt – dies sei vorweg schon erwähnt – die Leistung des Konzepts der eschatologischen Verifikation folgendermaßen: „Die theistische Hypothese ist durch eine eschatologische Erfahrungssituation spezifizierbar, die Bedingungen angibt, unter denen ihre Wahrheit festgestellt werden kann, d. h. sie ist nicht unter allen möglichen, denkbaren und erfahrbaren Bedingungen wahr – *komme, was da wolle.*"[51] Das Konzept

---

[49] Vgl. *L. Wittgenstein*, Über Gewißheit, § 94; vgl. dazu auch *ders.*: Philosophische Untersuchungen, §§ 241–242. Dazu weiterführend *G. Baker, P. Hacker*, Wittgenstein. Rules, Grammar and Necessity. An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Bd. 2, Cambridge ²1985, 263–347.

[50] Dieser Prämisse, an der Kreiner unbedingt fest hält, begründet er mit der für jede Erfahrung in der Zeit und im Hier und Heute geltende Verflochtenheit von Erfahrung und Interpretation, die eine ein-eindeutige Bestätigung eines bestimmten Systems durch eine bestimmte Erfahrung verunmögliche. Vgl. *Kreiner*, Wahrheit, 536–541. Dieses gegen den Bestätigungscharakter von Erfahrung vorgebrachte Argument läßt sich aber durchaus auch gegen eine eschatologische Erfahrungssituation ins Feld führen. Es muß detailliert gezeigt werden, worin sich eine eschatologische von einer präsentischen Erfahrung zu unterscheiden hat, um gegen das genannte Argument gefeit zu sein. Ein Ausweg mag darin bestehen, daß wir den Unterschied zwischen einer präsentischen und einer eschatologischen Erfahrung daran festmachen, daß wir im Hier und Heute noch nicht im Besitz aller relevanten Daten sind, die es uns gestatten würden, bestimmte Interpretationssysteme *definitiv* als unzureichend und falsch auszuschließen. Vgl. dazu *Kreiner*, Demonstratio religiosa, 42 f.

[51] *Ders.*, Demonstratio religiosa, 47.

der eschatologischen Verifikation formuliert seiner Ansicht nach also eine Möglichkeit, wie die ‚theistische Hypothese' bewahrheitet werden kann. Auf diese Weise stelle sie die Wahrheitsfähigkeit (und Rationalität?) theistischer Sätze *sub specie mundi* sicher.[52]

2.1 Sind die ontologischen und epistemologischen Anforderungen, die durch den Ansatz einer eschatologischen Verifikation gegeben sind, rational vertretbar?

J. Hick hat für sein Programm der eschatologischen Verifikation zwei wichtige Voraussetzungen genannt: (i) Es muß denkbar und konsistent formulierbar sein, daß es ein Weiterleben nach dem Tod gibt. Dabei soll durch Formulierung ausreichend tragfähiger Kriterien für eine personale Identität sichergestellt werden, daß eine Person a, die aus einer Wirklichkeit w_1 verschwindet, in einer Wirklichkeit w_2 auftaucht, ohne dabei ihre Identität einzubüßen.[53] Angesichts der gegenwärtigen heiklen Diskussionslage um die Formulierung tragfähiger Kriterien für eine „personal identity" ist diese Voraussetzung enorm. (ii) Ein Weiterleben nach dem Tode ist allein nicht ausreichend. Für eine eschatologische Verifikation muß es denkbar sein, daß jene Person a, die in der Wirklichkeit w_2 auftaucht, auch in der Lage ist, bestimmte Erfahrungen zu machen, die es erlauben, die Sätze des christlichen Theismus zu verifizieren.[54]

Welche Erfahrungen sollen das sein, von denen die Voraussetzung (ii) spricht? Kreiner räumt den Kritikern Hicks ein, daß es wohl nicht vorstellbar ist, überhaupt irgendeine Erfahrung könne das, was wir vom Wesen Gottes (von seinen unendlichen Eigenschaften) sagen, belegen. Wenn die Rede von eschatologischer Erfahrung sinnvoll sein soll, so sei dabei, wie Kreiner hervorhebt, „an eine Situation zu denken, die indirekt, aber eindeutig, auf die Existenz eines liebenden Gottes verweist. Diese Situation müßte in einer bestimmten Selbsterfahrung bestehen, die sich in signifikanter Weise von der gegenwärtigen Erfahrung unterscheidet. Genauerhin handelt es sich dabei um die Erfahrung der Erfüllung von Gottes Absichten für uns, wie sie in Jesus Christus geoffenbart wurden"[55]. Die Wahrheiten einer eschatologischen Verifikation müßten also, wie es Kreiners Ausführungen nahelegen, auf eine anthropologisch-soteriologische Perspektive festgelegt werden.[56] Führt dies aber nicht doch zu einer massiven Reduktion der in Frage stehenden theistischen Sätze? Wir wollen – eine anthropozentrische Perspektive des Theismus voraussetzend – diese Frage übergehen und von den hermeneutischen Problemen einer eschatologischen Verifikation einmal absehen – auch von der Frage, ob Hicks Modell aufgrund seiner quasi-physikalischen Analogien nicht dem zuwiderläuft, was theologischerseits unter »Eschatologie« verstanden wurde und wird. Auch wenn diese Anfragen beiseite gestellt werden, bleibt eine ganze Reihe von sozusagen ‚internen' Problemen, die mit diesem Konzept verknüpft sind:

(1) Dem ganzen Konzept haftet eine irreduzibel metaphysische Seite in dem von Popper inkriminierten Sinne an: Die These der eschatologischen Verifikation selbst setzt die Existenz einer Welt w_2 voraus – sie formuliert also einen metaphysischen Satz, der unwiderleglich ist. Aus diesem Grunde kann dieses Konzept nicht als wissenschaftlich und auch nicht als konkurrenzfähig gegenüber alternativen Weltanschauungen eingestuft werden. Will man es doch retten, so muß man sagen, daß die eschatologische Verifikation sich als These selbst verifizieren kann und auch verifizieren wird – unbestreitbar ein Zirkel.

(2) Das Konzept der eschatologischen Verifikation ist ontologisch aufwendig: Es setzt, wie schon angedeutet wurde[57], einen »Gottesstandpunkt« voraus, den wir als

---

[52] Ebd. 43f.
[53] Vgl. *Hick*, Faith and Knowledge, 181–186.
[54] Vgl. ebd. 187–191.
[55] Vgl. *Kreiner*, Demonstratio religiosa, 45; vgl. ebenso *ders.*: Wahrheit, 528f.
[56] Vgl. *Kreiner*, Demonstratio religiosa, 46 u. 48, vgl. ebenso *ders.*: Wahrheit, 530f.
[57] Vgl. Forderung (ii).

Menschen nicht haben, vielleicht sogar prinzipiell nicht haben können.[58] Es wäre zu zeigen, wie eine Person a in der Welt w_2 zu diesem Gottesstandpunkt erhoben wird. Das alles wiederum ist einzubetten in ein insgesamt aufwendiges Welt- und Menschenbild (etwa den Gedanken einer Vergöttlichung des Menschen), das nicht ohne weiteres gegen naturalistische und reduktionistische Angriffe gefeit ist, und mündet unter der Voraussetzung, daß der Mensch diese Vergöttlichung nicht von selbst erreichen kann, letzten Endes in die Forderung, daß der Gottesstandpunkt einer bestimmten Person dieser Person von Gott selbst geschenkt werden müßte, was aber nichts anderes heißt, als daß – transformiert man den gnadentheologischen Begriff des »Geschenks« in einen epistemologischen – Gott dem Menschen die Wahrheit der theistischen Sätze schlicht offenbaren müsse. Die Begriffe Offenbarung und Erfahrung fallen also zusammen.

(3) Wenn nun aber eschatologische Verifikation, Erfahrung Gottes und Offenbarung deckungsgleich sind, dann stellt sich die Frage, wozu wir das Konzept der eschatologischen Verifikation überhaupt noch brauchen. Es ist vollständig ersetzbar durch ein Konzept, das sich auf Offenbarung und/oder Erfahrung Gottes stützt, die prinzipiell auch im Präsens möglich sein könnten, und die Bewahrheitung der theistischen Hypothese ausschließlich von Gott selbst erwartet. (Würde diese Möglichkeit für das Hier und Heute geleugnet und exklusiv für das Eschaton reserviert, so nur um den Preis der personalen Identität zwischen dem ‚irdischen' und dem ‚himmlischen' Stadium einer Person[59].) Die Wahrheit der theistischen Hypothese kann der Mensch in dieser Sicht nicht selbst entdecken, sondern bekommt sie vorgesetzt, gewissermaßen *per decretum divinum* zertifiziert. Wie kann diese Konzeption aber dann von dem Verdacht freigesprochen werden, daß es sich bei ihr um eine sich selbst bestätigende und eigentlich gegen Einsprüche von außen immune weltanschauliche Theorie handle?

---

[58] Um die Falsifikation der „theistischen These" ein für allemal ausschließen zu können, braucht man – legt man den Popperschen Falsifikationsbegriff zugrunde – einen Überblick über alle Sachverhalte und die in ihnen vorkommenden Gegenstände. Um die Notwendigkeit bestimmter Aussagen ermessen zu können, ist sogar ein „Überblick" über alle möglichen Welten vonnöten. Nur ein sogenannter ‚Gottesstandpunkt' kann diese Forderung erfüllen.

[59] Wir kommen im Rahmen einer kognitivistischen Theorie nicht um den Ansatz einer Gotteserfahrung herum, die die Verifikation der „theistischen Hypothese" bzw. die definitive Falsifikation der den Theismus falsifizierenden These garantieren muß. Eine postmortale Existenz oder ein postmortaler paradiesischer Zustand reichen nur dann aus, wenn es schon als gesicherte Erkenntnis gelten könnte, daß wir die postmortale Existenz Gott verdanken und nicht etwa der Natur oder einem launischen metaphysischen Willen (im Sinne Schopenhauers). Wenn wir aber eine Gotteserfahrung auch im Eschaton brauchen, dann stellt sich die Frage, warum wir die Möglichkeit dieser den Theismus bestätigenden Gotteserfahrung auf das Eschaton reservieren sollten. Prinzipiell müßte sie auch im Hier und Heute möglich sein. Hick hat in anderen Zusammenhängen eine Anwort gegen diesen Einwand angedeutet: Wir sind im diesseitigen Leben noch nicht reif dafür; wir müssen erst von Gott zu adäquaten Partnern erzogen werden (*soul-making*) – ein Prozeß, der etwa die Erfahrung des Leids, der Gottesferne und der Angefochtenheit im Glauben einschließt. Vgl. *J. Hick*, Evil and the God of Love. London ^{3}1985, u.a. 255f.; dazu auch *Kreiner*, Gott im Leid, 268f. Aber diese Antwort überzeugt nicht, weil sie nicht sagt, warum die den Theismus bestätigende Erfahrung auf das Eschaton reserviert sein *muß*. Was eher überzeugen würde, wäre folgende Alternative: Entweder bin ich aufgrund meines Erkenntnisvermögens unter den Bedingungen der Zeitlichkeit nicht in der Lage, die relevante Erfahrung zu machen; oder ich bin aufgrund des Erfahrungsgegenstandes (des Erfahrungsinhaltes) nicht in der Lage, im Hier und Heute die relevante Erfahrung zu machen. Doch dagegen ist zu sagen: Die erste Alternative torpediert die Kriterien personaler Identität: Wenn ich erst im Eschaton über die kognitiven Kapazitäten verfüge, um die besagte Erfahrung machen zu können, dann kann ich nicht sagen, wie die Identität zwischen der Person, die ich jetzt bin, und der Person, die ich sein werde, garantiert werden soll, wenn diese Person über derart verbesserte oder erweiterte kognitive Kapazitäten verfügt. Die zweite Alternative wiederum fordert indirekt den oben genannten Gottesstandpunkt ein: Es scheint, als bräuchte ich den Überblick über die ganze Welt (die Gesamtheit aller Tatsachen), um auf der Grundlage dieses Überblickes zur Bestätigung des Theismus zu kommen.

(4) Der dem genannten Modell inhärierende Begriff von Erfahrung unterscheidet sich natürlich von einem empiristischen oder empirischen Erfahrungsbegriff. Aber dieser Unterschied ist nicht so problematisch. Problematischer ist eher schon die Tatsache, daß eine eschatologische, subjektbezogene Erfahrung eines liebenden, seine Verheißungen erfüllenden Gottes nicht reproduzierbar und nicht standardisierbar ist, es sei denn, man könnte verlangen, daß Gott sich allen Menschen in gleicher Weise offenbart oder daß alle Menschen Gott in gleicher Weise erfahren werden. Diese Forderung selbst dürfte aber metaphysisch, also selbst nicht falsifizierbar im Popperschen Sinne sein, so daß es zweifelhaft bleibt, ob es rational ist, die genannte Forderung aufzustellen.

2.2 Ist das Konzept einer eschatologischen Verifikation rational; und kann es die Rationalität des Theismus garantieren?

Wenn es ausreichen soll, daß es für die Rationalität des christlichen Theismus genügt, daß seine Sätze wahrheits(wert)fähig sind, dann können wir die Diskussion hier beschließen. Allerdings nicht ohne den Hinweis, daß dieser Rationalitätsbegriff unter den oben angedeuteten wissenschaftstheoretischen Bedingungen, die uns angesichts der Konkurrenz verschiedener wissenschaftlicher Theorien und weltanschaulicher Systeme zu einer rechtfertigbaren Wahl des jeweils besseren Systems mahnen, selbst nicht unbedingt rational ist. Wir hätten es im Fall theistischer Sätze meistens einfach mit metaphysischen Sätzen zu tun, von denen wir beliebig viele produzieren könnten, ohne daß sie jemals (auch nicht im Eschaton) in Konflikt mit unseren Erfahrungen kommen würden. Auch der Ansatz der eschatologischen Verifikation kann dieses Problem der empirischen Nicht-Relevanz nicht beseitigen.

Ähnliche Kritikpunkte am Konzept der eschatologischen Verifikation scheint auch Kreiner gesehen zu haben, wenn er schreibt: „Freilich stellt sich nach wie vor die Frage, wie sich dieser Glaube gegenwärtig von einer irrationalen Fiktion oder Illusion unterscheiden läßt, denn die von Hick erreichte Gewährleistung des Behauptungscharakters kann prinzipiell von jeder Totalinterpretation in Anspruch genommen werden, sofern sie nur die Annahme einer postmortalen Verifikationssituation behauptet. ... Auf der von Hick geschaffenen Basis mag man zwar dem Sinnlosigkeitsverdacht überzeugend entronnen sein. Man hat sich aber statt dessen erneut den Verdacht des Irrationalismus eingehandelt. Die eschatologische Verifikation läßt den christlichen Glauben zwar als mögliche, inhaltlich jedoch willkürliche Option erscheinen. Daran schließt sich von selbst die Frage an, ob theologische Aussagen nicht nur als wahrheitsfähig (d.h. eschatologisch verifizierbar), sondern darüber hinaus auch als *wahr* (d.h. *hic et nunc* verifizierbar) angezeigt werden können." [60] Kreiner kommt allerdings zu dem Schluß, daß die theistische Hypothese *hic et nunc* nicht verifiziert werden könne, so daß ein Festhalten an dem Konzept einer eschatologischen Verifikation unumgänglich sei. An die Stelle eines präsentischen Verifikationismus müsse daher seiner Ansicht nach der Falsifikationismus treten, um für theistische Sätze als Bürge der Rationalität (zum Schutz vor Unsinn oder Illusion) auftreten zu können. [61] Das Konzept des Falsifikationismus erweise sich so als das notwendige Komplement der eschatologischen Verifikation. Daher kann Kreiner trotz aller Kritik eine positive Würdigung der Konzeption J. Hicks formulieren: „Hick hat ... die beiden zentralen Anfragen, die sich aus der Verifikationsproblematik für die Theologie ergeben, in einer plausiblen Weise beantwortet: Er liefert überzeugende Gründe, warum eine gegenwärtige Verifikation des Gottesglaubens ausgeschlossen bleibt. Zugleich garantiert seine Konzeption der eschatologischen Verifikation den kognitiven Gehalt dieses Glaubens, d.h. die Möglichkeit, daß er wahr/falsch sein kann, auch wenn dies gegenwärtig nicht definitiv entschieden werden kann ..." [62]. Diese Hinweise Kreiners legen den Eindruck nahe, daß er trotz seiner eigenen Kritik am Entwurf

[60] *Kreiner*, Wahrheit, 531f.
[61] Vgl. ebd. 545f.
[62] Vgl. ebd. 546.

Hicks und trotz seiner Abschwächung des Falsifikationskriteriums auf einen Synergie-Effekt, der sich aus dem Zueinander von Falsifizierbarkeit und eschatologischer Verifizierbarkeit ergeben soll, hofft.

Doch diese Hoffnung ist trügerisch. Denn eine eschatologische Verifikation müßte helfen, mit den Partikularquantoren theistischer Sätze zu Rande zu kommen – also mit jenen Sätzen, die entsprechend der Einteilung Poppers eben nur verifiziert, aber *sub specie mundi* niemals falsifiziert werden können. Aber kann eine eschatologische Verifikation diese Erwartung erfüllen? Und ist der Ansatz einer eschatologischen Verifikation rational? Der Falsifikationismus soll in den Augen Kreiners das Konzept der eschatologischen Verifikation davor schützen, ein Katapult der Vernunft zu sein, mit dem sich jede beliebige Theorie oder Weltanschauung in den Himmel der Wahrheitsfähigkeit und Rationalität schießen ließe. Doch die in ihn gesetzte Hoffnung, ein Schutz vor Irrationalität zu sein, kann ein einigermaßen plausibel vorgetragener und nicht völlig ‚zahnloser' Falsifikationismus nur in einer wenigstens weichen Variante erfüllen. Als solcher wendet er sich jedoch im Namen der Vernunft gegen das Konzept der eschatologischen Verifikation. Die Verbindung eines einigermaßen ‚bissigen' Falsifikationismus mit dem Konzept der eschatologischen Verifikation führt somit nicht zum gewünschten Synergie-Effekt, sondern viel eher zur enormen Schwächung der Tragkraft beider Säulen. Beide Säulen können einander nicht stützen, geschweige denn das schwere Dach (den Ausweis des kognitiven und rationalen Charakters theistischer Sätze) tragen. Denn weder ein harter noch ein weicher Falsifikationismus vertragen sich mit dem Konzept der eschatologischen Verifikation, ohne daß diese Verbindung gleichzeitig den Rationalitätsanspruch des gesamten Konstruktes unterminieren würde.

3. Was ist Wahrheit? – eine nicht abschließende Schlußfrage

Angesichts des Zusammenbruchs der beiden wichtigen Stützpfeiler steht auch die von Kreiner propagierte Korrespondenztheorie von Wahrheit auf dem Prüfstand. Der Zusammenbruch der beiden Pfeiler kommt ja nicht von ungefähr – er resultiert letztlich aus den Basisproblemen, die mit einem korrespondenztheoretischen Wahrheitsverständnis immer verknüpft sind: Auf der Grundlage eines solchen Wahrheitsverständnisses müssen wir in irgendeiner Form zwischen unseren Aussagen und den durch Erfahrung gegebenen Tatsachen (in der Welt) eine Beziehung herstellen, die epistemisch tragfähig und aussagekräftig ist. Bei lebensweltlich vertrauten Erfahrungen und alltagssprachlichen Sätzen – auch Kreiners Beispielsatz, der die intuitive Richtigkeit der Korrespondenztheorie belegen sollte, ist ja kein theistischer, sondern ein alltagssprachlich vertrauter Satz[63] – mag es durchaus ausreichen, sich unter Wahrheit so etwas wie eine Korrespondenzbeziehung zwischen Satz und Sachverhalt vorzustellen und zu versuchen, diese trotz vielfach ungeklärter Voraussetzungen herzustellen, indem wir den lebensweltlich verständlichen Satz sozusagen an einer lebensweltlich vertrauten Wirklichkeit ‚überprüfen' – wobei wir schon bei einfachen Fällen in einen Erklärungsnotstand geraten werden, sollte jemand eine klare Auskunft darüber verlangen, was ‚Prüfung' denn genau bedeute. Im Falle nichtempirischer partikularer Sätze jedoch (und nicht wenige theistische Sätze sind von dieser Art) ist die Herstellung dieser Beziehung so gut wie nicht möglich, wenn wir uns nicht zuvor von einem eher sensualistischen Erfahrungsbegriff, dem auch Kreiner anzuhängen scheint, verabschiedet haben.[64] Taugt das Modell der Korrespondenztheorie angesichts der vielen Schwierigkeiten und angesichts der unklaren epistemologischen und ontologischen Voraussetzungen[65] überhaupt, um den Wahrheitsanspruch

[63] Vgl. Anm. 6.

[64] Kreiners Erfahrungsbegriff ist relativ restriktiv. In seinen wenigen Hinweisen auf die Möglichkeit einer Bestätigung der theistischen Hypothese im Hier und Heute spielt ein sensualistischer Erfahrungsbegriff die dominierende Rolle. Vgl. hierzu Anm. 47.

[65] Zu den ungeklärten Voraussetzungen gehört neben dem Korrespondenz- oder Adäquationsbegriff auch, wie schon angedeutet, der Wirklichkeits- und Erfahrungsbegriff. Ungeklärt ist über-

theistischer Sätze begrifflich zu fassen? Es ist ja die Pointe alternativer Wahrheitstheorien, daß sie gerade im Blick auf die epistemologischen und ontologischen Voraussetzungen auf das Klärungsdefizit der Korrespondenztheorie hinweisen und überdies in einem wesentlich besseren Maße in der Lage sind, Wahrheitskriterien zu formulieren.

Ein ausführlicher alternativer Ansatz, der in der Lage wäre, den Wahrheits- und Rationalitätsanspruch theistischer Sätze jenseits der Aporien der Korrespondenztheorie anzuzeigen – eine Alternative also, die immer noch im Rahmen kognitivistischer Ansätze bleiben könnte – kann hier natürlich nicht mehr formuliert werden. Zwei Anknüpfungspunkte seien trotzdem genannt: erstens der Umriß einer alternativen Wahrheitstheorie (1); zweitens die Formulierung von Rationalitätskriterien für Satzsysteme (2), die die von Popper her entwickelte Einteilung von Sätzen in wissenschaftliche und metaphysische überflüssig macht.

(1) Ausgehend von einer kritischen, aber gleichwohl inspirierten Anknüpfung an Alfred Tarskis Überlegungen zur Semantik des Ausdrucks »wahr«[66] entwickelt Lorenz B. Puntel generell eine sogenannte ‚Determinationstheorie von Wahrheit' (DTW)[67] und empfiehlt für die Anwendung auch auf theistische Sätze einen kohärentistisch-holistischen Ansatz[68]. Entscheidend für sein Votum ist die Klärung des Wahrheitsbegriffs im Blick auf seine Rolle in der Sprache. Wahrheit deutet er als Funktion T, die einen unterbestimmten Satz s* auf einen vollständig bestimmten Satz s abbildet.[69] Ähnlich wie bei Tarski fungiert der Ausdruck „wahr" als metasprachlicher Terminus. Ein Vergleich des unterbestimmten Satzes mit ‚der Wirklichkeit' oder der Ansatz einer Korrespondenz ist

---

dies, auf welchen ontologischen Grundkategorien (Ding oder Sachverhalt) eine Korrespondenztheorie ruht u. a.m.

[66] Vgl. *Puntel*, Grundlagen, 338–378.

[67] Vgl. *ders.*, The Rationality of Theistic Belief and the Concept of Truth. In: The Rationality of Theism, hg. von *G. Brüntrup u. R. Tacelli*, Dodrecht [u. a.] 1999, 39–60, hier bes. 45: „It appears that the function of ‚truth (true)' consists in bringing about or affording the fully determinate status of sentences/propositions. To say of a sentence/proposition that it is true is to fully determine this sentence/proposition or to take it as being fully determined."

[68] Vgl. *Puntel*, Theistic Belief, 47: „According to this position, there are no foundations either in the classical sense or in connection with a framework. That is, there are no fully determinate (and therefore true) sentences/propositions *from the outset* or as a *basis* from which paths to other fully determinate sentences/propositions could be devised. On the contrary, the fully determinate status is brought about *coherentistically-holistically* as the result of working out a maximal coherence among all sentences/propositions. Accordingly, only within the whole of the sentences/propositions can every single sentence/proposition get its own exact, definite and ultimate place." Vgl. ferner *Puntel*, Theistic Belief, 53: "... it appears that the coherentist-holistic view is most suitable for expressing and realizing the rationality induced by the concept of truth underlying the claim that theistic belief is true." Dieser Hinweis Puntels erlaubt die Feststellung, daß wir die Wahrheit theistischer Sätze *hic et nunc* nicht mit absoluter Gültigkeit erweisen können. Allerdings kommt Puntel aus anderen Gründen zu dieser Feststellung: Im Zusammenhang eines ‚frameworks' und *immer* darauf bezogen, kann theistischen Sätzen ein Wahrheitswert zugeordnet werden. Diese Zuordnung ist aber nur dann absolut gültig, wenn wir die Anwendbarkeit und Gültigkeit anderer ‚frameworks' definitiv ausschließen können. Das ist aber unter den Bedingungen unseres zeitlichen, geschichtlichen und endlichen Daseins vermutlich nicht zu zeigen.

[69] Der Wahrheitsbegriff gehört, so Puntel, zum semantischen Vokabular einer Sprache; denn er ‚macht' etwas mit in Sätzen ausgedrückten Propositionen. Ähnliches gilt auch für Ausdrücke wie »Referenz«, »Bedeutung« usw. Durch die Kombination eines Satzes p mit Formulierungen wie »Es ist wahr, daß ...«, »Es ergibt einen Sinn, wenn gesagt wird, daß ...« etc. wird der Satz p im Blick auf den sprachlichen Kontext bestimmt. Vgl. *Puntel*, Theistic Belief, 42. Die Bestimmung, die durch den Ausdruck „... ist wahr" geleistet wird, ist folgende; vgl. *Puntel*, Theistic Belief, 46: „What in the propounded theory of truth is called the *fully determinate status* of sentences/propositions can be generally characterized as the *exact, definite and ultimate place the sentence/proposition occupies in the chosen or presupposed framework.*" Wir können das auch so ausdrücken: Durch die Formulierung „ist wahr" wird eine Proposition übergeführt in eine Proposition, von der gesagt werden kann, daß sie eine Tatsache ist. Das verändert ihren Rang innerhalb eines bestimmten Kontextes erheblich.

vor diesem Hintergrund überflüssig, ja gar nicht artikulierbar, weil wir es in der Applikation des Ausdrucks »wahr« immer nur mit Sätzen und deren Intensionen (nämlich den Propositionen)[70] zu tun haben.[71] Wahrheit ist somit als eine immer im Rahmen von Sprache verbleibende Funktion bzw. Operation zu verstehen: T(s*) = s. Diese semantische Operation muß freilich in methodische Operationen transformierbar sein, um epistemologisch aussagekräftig zu werden[72]: „... the propounded concept of truth not only clearly *presupposes* or *induces* such specific ways, criteria, procedures etc., but also contains what could be called an *adumbration* of those specific ways, criteria, procedures etc."[73] Diese Richtlinien sieht Puntel wohl mit der Aufgabe gegeben, daß wir unsere Sätze in ein Gesamtsystem von Sätzen einzupassen haben – eine Vorgangsbeschreibung, die *nota bene* der innertheologischen Wahrheitsfeststellung (von dogmatischen Aussagen beispielsweise) genau entspricht. Einzufordern ist neben einer operational-methodischen Klärung von Wahrheit als Vorgang der Abbildung von Sätzen auf Sätze auch das Vorgegebensein eines begrifflichen Rahmens und einer gewissen Axiomatik, anhand der eine Einpassung eines Satzes in ein Satzsystem erfolgreich erfolgen kann oder die es erlaubt, bestimmte Sätze als uneinpaßbar (und damit falsch) zu kennzeichnen. Im Rahmen einer solchen Wahrheitstheorie entfallen natürlich auch die für die Korrespondenztheorie von Wahrheit typischen Basisprobleme. Als kennzeichnend für eine kohärentistisch-holistische Sicht muß der Ansatz von Rahmensätzen und Rahmenbegriffen erachtet werden.[74] Wenn wir nun aber Sätze als rational und wissenschaftlich bedeutsam zulassen, die das *conceptual framework* unserer Theorien oder Weltanschauungen artikulieren, dann drängt sich auch die Frage auf, ob wir die Korrespondenztheorie von Wahrheit nicht doch verabschieden, oder (wie Puntel das tut), in eine genauer elaborierte und sprachphilosophisch sensibilisierte Theorie überführen müssen, weil eine Korrespondenztheorie nicht ohne das vielleicht naive Bild vom Abbildverhältnis zwischen Sprache und Wirklichkeit und von der Isomorphie zwischen Sätzen und erfahrbaren Tatsachen zu formulieren ist.

(2) Wenn wir uns nun von der Erfüllung eines Rationalitätsanspruchs auch im Blick auf das theistische System nicht dispensieren wollen, dann müssen wir jenseits von Verifikationismus und Falsifikationismus nach Kriterien suchen, um mit sogenannten metaphysischen Sätzen und Systemen generell und mit theistischen Sätzen und Systemen speziell rational umgehen zu können – um so mehr, als wir nicht wollen, daß die Wahl eines bestimmten Systems, innerhalb dessen wir eine Einpassung von Sätzen vornehmen, willkürlich erscheinen soll. Kein geringerer als Karl Popper selbst hat in diesem Zusammenhang einen Vorschlag formuliert[75], den wir folgendermaßen verstehen kön-

---

[70] Vgl. *Puntel*, Theistic Belief, 48f. Die ontologische Basis seines Ansatzes erläutert Puntel in *ders.*: Grundlagen, 120–294.

[71] Vgl. ebd. 45: „There is no place for a relation like the correspondence relation, since there is absolutely no need to admit of two different kinds of entities between which such a relation could or should be established."

[72] Puntel spricht daher von einem prozeduralen Aspekt des Wahrheitsbegriffes; vgl. *Puntel*, Theistic Belief, 47f.

[73] ebd. 49.

[74] Auf diesen Umstand verweist Puntel eher indirekt. Der von ihm gebrauchte Terminus „framework" umfaßt „a logic, a semantics, a conceptual scheme and the like, on the one hand, and contentful axioms and empirical statements, on the other." (*Puntel*: Theistic Belief, 51.) Rahmen wird hier also verstanden als das ganze Arrangement, das nötig ist, um einen in Frage stehenden Satz einzupassen. Wir wollen hierfür aber den Begriff des Systems gebrauchen. Als Rahmen wollen wir eher nur das verstehen, was sich auf der Ebene der Logik, der Semantik, der Begriffsschemata u. ä. befindet, wenn wir von Rahmensätzen und Rahmenbegriffen sprechen. Eine hier nicht weiter zu verfolgende, wichtige Aufgabe ist mit der Klärung der Frage, ob es einen Rahmen aller (möglichen) Rahmen gibt, verbunden.

[75] Vgl. *K. Popper*, Über die Stellung der Erfahrungswissenschaft und der Metaphysik, in: *ders.*, Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis, Bd. I: Vermutungen. Übers. von *G. Albert* [u. a.], Tübingen 1994 (Titel der Originalausg.: Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge. London ^{5}1989), 269–291.

nen: Eine bestimmte metaphysische Theorie oder eine bestimmte Rahmenkonzeption MT_1 ist einer anderen Theorie MT_2 vorzuziehen, wenn wir sagen können, daß MT_1 bestimmte Probleme besser löst und daher brauchbarer ist als MT_2. Es geht also um einen Begriff der Güte G einer Theorie, der zu einem Begriff der bevorzugten Anwendung A einer Theorie führt. Poppers Vorschlag könnte mit einer gewissen Präzisierung also lauten: Eine metaphysische Theorie MT_1 ist einer metaphysischen Theorie MT_2 vorzuziehen, wenn diese Theorie eine größere „Güte" aufweist: $(G(MT_1) > G(MT_2)) \rightarrow A(MT_1)$. Natürlich müssen wir, um den mit dem Ausdruck »Güte« gemeinten Bewertungsbegriff in sinnvoller Weise in Anschlag bringen zu können, einen Maßstab (eine Skala) angeben, mit deren Hilfe wir in die Lage versetzt werden, die Güte einer Theorie zu ermitteln – daß dies in der Praxis äußerst kompliziert sein kann, ist klar; dennoch muß eine Bewertung prinzipiell möglich sein. Wolfgang Stegmüller hat etwa folgende Skala vorgeschlagen[76]; sie ist u.E. transzendentalpragmatisch aus der regulativen Idee der maximalen Orientierung, die für die Formulierung jeglicher Theorie gilt, ableitbar: (i) logische Widerspruchsfreiheit, (ii) Eignung für Prognosen und Erklärungen (wobei dies nicht einschränkend kausal, sondern auch teleologisch verstanden werden soll), (iii) Grad an Einfachheit, (iv) Erfüllung gewisser Adäquatheitsbedingungen, die durch Zuordnungsregeln für theoretische Sätze zu Erfahrungskontexten festgelegt werden, (v) organisatorische Kraft, (vi) intersubjektive Nachprüfbarkeit oder Vermittelbarkeit, (vii) Grad an Kühnheit, (viii) Schönheit und Eleganz ... Über das Gewicht der einzelnen Kriterien müßte sicherlich ausführlich diskutiert werden, und ihre Anwendbarkeit auf theistische Sätze wäre im einzelnen zu prüfen[77]; dies kann jedoch im Rahmen der vorliegenden Anfrage nicht mehr geschehen. Es bleibt vielmehr anzumerken, daß diese Kriteriologie ihre Anwendung in erster Linie auf ganze Satzsysteme und in zweiter Linie (nicht ohne Modifikationen, die den Unterschied zwischen Satzsystem und Satz berücksichtigen,) auf einzelne Sätze findet, was den holistischen und paradigmatischen Zug unserer Theorie- und Weltanschauungssysteme sicher weit eher würdigt als das Raster von Verifikation und Falsifikation. Die genannte Kriteriologie bewahrt zudem das wissenschaftstheoretische Anliegen eines nicht ‚zahnlosen' Falsifikationismus, nämlich die Konkurrenzfähigkeit eines Systems gegenüber anderen Systemen sicherzustellen.

Der Vorteil, den die oben skizzierte wahrheitstheoretische Alternative bietet, liegt auf der Hand: Wir können erstens nicht nur sagen, was »Wahrheit« bedeutet, sondern wir können den Ausdruck »wahr« auch auf theistische Sätze anwenden[78], sofern sie den im Rahmen eines theistischen Systems zu konkretisierenden formalen Determinationskriterien im Sinne der DTW entsprechen. Und wir können (ohne direkten Rückgriff auf das umstrittene Konzept der eschatologischen Verifikation) Kreiners eschatologischen Vorbehalt teilen, weil wir zugestehen, daß eine absolute Applikation des Terminus »wahr« nicht möglich ist, solange die Berechtigung alternativer Theorien und Weltanschauungssysteme nicht definitiv ausgeschlossen werden kann.[79]

---

[76] Vgl. *Stegmüller*, Theorie und Erfahrung, 373f.

[77] Diese Kriterien sind zugegebenermaßen im engen Anschluß an das naturwissenschaftliche Wissenschaftsmodell formuliert. Die grundsätzliche Kritik, es handle sich dabei um eine geradezu imperialistische Okkupation des Rationalitätsbegriffes durch ein naturwissenschaftliches Methodenideal, ist nicht leicht zu entkräften. Als Andeutung mag es gelten, wenn wir auf Rationalität als einer Minimalforderung im Wissenschaftsbetrieb verweisen. Daß entsprechende Kriterien im Kontext geisteswissenschaftlicher und metaphysisch-religiöser Theorien modifiziert werden müssen, ist offensichtlich.

[78] Und gerade die zulässige Verwendung des Ausdrucks »wahr« wird beispielsweise in der christlichen Dogmatik vorausgesetzt. Wie sollten dogmatische Aussagen als (im Bezug auf das System) notwendig wahr (unfehlbar) deklarierbar sein, wenn theistische Sätze grundsätzlich nur Hypothesen sein können? Wir brauchen mindestens einen ‚relativen' Wahrheitsbegriff, der es gestattet, uneinpaßbare Sätze von einpaßbaren Sätzen zu unterscheiden, also auch in Hinsicht auf das christlich-theistische System den Ausdruck »wahr« (bzw. »falsch«) zu verwenden.

[79] Vgl. *Puntel*, Theistic Belief, 53.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

SCHIRREN, THOMAS, *Aisthesis vor Platon.* Eine semantisch-systematische Untersuchung zum Problem der Wahrnehmung (Beiträge zur Altertumskunde; 117). Stuttgart, Leipzig: Teubner 1998. XXVI/286 S., ISBN 3-519-07666-7.

Diese von Dieter Bremer betreute Dissertation an der Ludwig-Maximilians-Universität München gliedert sich in zwei mit unterschiedlicher Methode gearbeitete Teile. Der erste Teil untersucht das Wortfeld von αἰσθάνεσθαι in der attisch-ionischen Prosa, der zweite bringt unter dem Titel „Die Frage nach der Sinnlichkeit in der frühgriechischen Philosophie" Interpretationen zu den Vorsokratikern. Der erste Hauptteil benutzt die Methode der auf F. de Saussure zurückgehenden „strukturellen Semantik" (XVIII), nach der für die Bestimmung der Bedeutung eines Wortes nicht die Etymologie, sondern die Beziehung zu anderen, aber zu demselben Wortfeld gehörenden Wörtern, entscheidend ist. „Indem diese durch Binnendifferenzierung voneinander abgehoben werden, wird es möglich, die Bedeutung recht eng einzukreisen" (XIX). Wegen der bruchstückhaften Überlieferung kann diese Methode im zweiten Hauptteil nicht angewendet werden. Hier geht Schirren (= Sch.) deshalb nicht mehr „onomasiologisch", sondern „semasiologisch" vor; dem „eher induktiven Verfahren einer strukturellen Semantik" folgt eine deduktive, „systematische Behandlung dessen, was die Sinne leisten" (131).

Das bei Thukydides herangezogene Wortfeld umfaßt die Verben πυθάνεσθαι, μαθάνειν, γιγνώσκειν, ἀκούειν, ὁρᾶν, αἰσθάνεσθαι, so das Ergebnis einer sorgfältigen Interpretation der einschlägigen Stellen, bezeichne ein „intelligentes Bemerken, ähnlich wie sapere im Lateinischen die Fähigkeit bezeichnet, seine Sinne recht zu gebrauchen" (58). Es stehe für „eine umsichtige Wirklichkeitserfassung höchster Stufe" (60). „Es ist das sinnliche Widerfahrnis als authentisches Erfassen der Wirklichkeit. Betont wird dies zumal durch die Plötzlichkeit von Ereignissen, auf die sich αἰσθάνεσθαι bezieht" (61). Die sinnliche Wahrnehmung der Welt sei bei Thukydides ein entscheidender Faktor des Handelns und Erkennens und weit davon entfernt, eine bloße Rezeption zu sein; αἰσθάνεσθαι bezeichne vielmehr „den wachen, d. h. tätigen Sinn" (62). Dieses Ergebnis wird bestätigt durch die Belege bei Antiphon von Rhamnus, Lysias und Andokides: Das Verb bezeichne ein Bemerken, das die Disposition der Gespanntheit oder des Achthabens voraussetze, den aufmerksamen Sinn auf die Gegebenheiten. Diesen attischen Autoren folgt die Untersuchung des Wortfelds im Ionischen. αἰσθάνεσθαι liege, so das Ergebnis des Kapitels über Herodot, „das semantische Potential eines *Die-Wirklichkeit-mit-einem-wachen-Sinn-Erfassens* zugrunde" (98). Im „Corpus Hippocraticum" bezeichne αἴσθησις die „Empfindlichkeit" (102, Übers. des Zitats CH I 588 L.) und einen „Reaktionsablauf" nicht nur des menschlichen Körpers, sondern auch anderer Stoffe (105); αἰσθάνεσθαι bedeutet „affiziert werden" (106, Übers. CH VI 384 L.; 109, Übers. CH VI 394 L.). Es werde zwischen αἴσθησις und φρόνησις unterschieden, aber nicht so, daß die Trennlinie durch Körperlichkeit gegeben sei. „Indem alles auf physiologische Prozesse zurückgeführt wird, unterscheidet sich ‚Denken' von ‚Wahrnehmen' nicht durch das Verhältnis zu den Dingen, sondern es scheint, als ob φρόνησις ein Sinn unter anderen ist. αἰσθάνεσθαι figuriert hier als allgemeiner Begriff der Affizierung, die sowohl dem ‚Denken' als auch dem ‚Wahrnehmen' zugrunde liegt" (109). In „De victu" findet Sch. „eine klare Unterscheidung von φρόνησις als Gesamtdisposition des Erkenntnisverhaltens, αἴσθησις als einzelnen Vollzug und γνῶσις als Ergebnis" (116).

Die Sinne, so das hermeneutische Problem des zweiten Hauptteils, würden im frühgriechischen Denken thematisiert, jedoch ohne einen allgemeinen Begriff. Der Interpret müsse die Angemessenheit des Herangehens prüfen, aber er könne dabei den eigenen

hermeneutischen Horizont nicht zugunsten des historisch erst zu ermittelnden verlassen. Um beide Horizonte zu vermitteln, gebraucht Sch. den Terminus „Sinnlichkeit"; er soll deutlich machen, daß das frühgriechische Denken nicht nur den aktiven, „sondern auch den passiven, der Welt und den Dingen ausgesetzten Sinn" (132) kennt. Die erotische Konnotation im deutschen Wort ‚Sinnlichkeit' sei wichtig für die frühgriechische Lyrik und deren Einfluß auf die Philosophie. Das Kapitel über Xenophanes beginnt deshalb mit dem Elegiefragment über das Bankett (B 1). Ein Vergleich mit der Schilderung des *locus amoenus* in der „Odyssee" und bei Sappho zeigt, daß die sinnliche Erfahrung in der Elegie des Xenophanes „in einem lebensweltlichen Kontext [steht], der zugleich die Befindlichkeit des Menschen bestimmt" (135), wogegen sich die Schilderung der „Odyssee" „gegen eine Einbeziehung des Geschauten qua (am eigenen Leib) Erfahrenen sperrt und sich dieser sinnlichen Präsenz versagt" (138). Mittelpunkt der weiteren Interpretation ist Xenophanes' Fragment über die Grenzen der menschlichen Erkenntnis (B 36); es spreche von einer „Setzung" (δόκος), die nicht vom Menschen selbst vorgenommen, sondern ihm „als Beschränktheit seiner Perspektive vorgegeben" sei (153). Für Heraklit sei der Wahrnehmungs- und Erkenntnisbereich zwar deutlich untergliedert. Dennoch werde die Leistung der Sinne für die Erkenntnis der Welt nicht nur grundsätzlich akzeptiert und einbezogen; Heraklit mache vielmehr „sogar eine besondere Sinnesschärfe oder Ausgerichtetheit des Sinnes zur Voraussetzung, um die eigentliche Weltstruktur erkennen zu können" (172). Schwerpunkt des Kapitels über Empedokles ist dessen Theorie der Wahrnehmung, vor allem, wie seine Theorie des Sehens sich zu der des Platonischen „Timaios" verhält. Für das Thema Sinnlichkeit knüpft Sch. an Empedokles' Rede von den „Wurzeln" (ῥιζώματα) an. Damit sei „die Verflochtenheit, also die Verwurzelung untereinander in ein Geflecht" (234) angesprochen. Die Wahrnehmung sei einerseits, wie die Sehstrahltheorie zeige, Folge eines Fluxus, der plötzlich erfolgt, aber andererseits sei „auch eine schon latent bestehende Verbindung bzw. Verflochtenheit vorhanden [...], wie dies durch das Bild ῥίζωμα nahegelegt ist" (235 f.).

„Da sich", so formuliert Sch. das Ergebnis und die These seiner Arbeit, „im Zuge der Untersuchung deutlich abzeichnete, daß αἰσθάνεσθαι nirgends die generelle Bedeutung ‚wahrnehmen' im modernen Sinn aufweist, sondern entweder eine gewisse Aufmerksamkeit oder Achtsamkeit gegenüber den Dingen [...] oder aber ein als ‚elementar' zu verstehendes Affiziertwerden [...], liegt in der Platonischen Interpretation der αἴσθησις als ‚Wahrnehmung' im modernen Sinn offenbar Platons eigene Leistung [...]. Für eine genuin sophistische Benennung der ‚Wahrnehmung' als αἴσθησις haben wir dagegen keinerlei Anhalt" (261). Es werde also Platons eigene Leistung gewesen sein, den αἴσθησις-Begriff der Hippokratiker als Grundlage eines generellen Begriffs der Wahrnehmung zu nehmen und „die Achtsamkeit nicht mehr als Erkenntnishaltung gegenüber den Dingen zu thematisieren" (262). In dieser These bleibt offen, was unter ‚Wahrnehmung' im modernen Sinn" zu verstehen ist. Es liegt nahe, dafür auf Kants Unterscheidung der beiden Grundquellen der Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand, zurückzugreifen (KrV A 50 f.). Wenn Kant von der „Rezeptivität der Eindrücke" und davon spricht, daß wir von den Gegenständen „affiziert" werden, so erinnert das an den αἴσθησις-Begriff des „Corpus Hippocraticum". Ohne Kants Dichotomie dürfte sich der moderne Begriff der Wahrnehmung wohl kaum formulieren lassen. Ohne Zweifel findet sich eine entsprechende Zweiteilung bei Platon, aber die Frage an Sch. lautet, inwieweit sie durch Parmenides vorbereitet ist. Das Parmenides-Kapitel arbeitet die Forderung der Abkehr von der Sinnlichkeit klar heraus; es bringt die Sinnlichkeit aber durch das Verständnis von λόγος wieder ins Spiel. λόγος solle nicht mit ‚Vernunft' oder ‚Denken' übersetzt werden; es gehe vielmehr „auf den Vortrag und den Gedankengang"; die Göttin sage ausdrücklich, daß der Beweis „aus ihrem Mund" stammt. „Das ist ein Indiz für die Rolle der Sinnlichkeit, die auch hier, wo ihr völlig entsagt zu werden scheint, noch präsent ist" (191 f.). Die Auffahrt zum Licht, so das Ergebnis der Interpretation von B 16 und B 9, „entführt also nicht so sehr aus dieser Welt, als daß sie diese ‚aufhebt' und in ein einiges Sein überführt, in der die Gegensätze umschlossen und enthalten sind" (209). Gegen diese Parmenides-Interpretation lassen sich verschiedene Bedenken vorbrin-

gen. Daß Parmenides das νοεῖν als eine Art Wahrnehmung auffaßt, ist unbestritten, aber davon ist seine ausdrückliche Intention, Wahrnehmung und Logos zu trennen, zu unterscheiden. Wenn das Moment der sinnlichen Wahrnehmung, des Vortrags, beim Logos entscheidend ist, fragt sich, wie das vereinbar ist mit der Entgegensetzung zwischen Gehör und Zunge auf der einen und dem Logos auf der anderen Seite in B 7,4 f. Die ausführliche Beschreibung des Tores und seiner Öffnung durch Dike (B 1,11 ff.) markieren offensichtlich einen Einschnitt und sprechen deshalb gegen einen kontinuierlichen Aufstieg. Fraglich scheint mir auch zu sein, ob wir tatsächlich keinen Anhaltspunkt für einen αἴσθησις-Begriff in der Sophistik haben. Sch. zitiert und interpretiert aus dem Gorgias-Referat in MXG (240). Dort werden Gehör und Sehen unter dem Begriff der Wahrnehmung (αἰσθάνεσθαι) zusammengefaßt (980b14–17). Zwar betont Sch. die Überformung des Textes durch die aristotelische Terminologie; dennoch ist zu fragen, ob sich in diesen Zeilen auf den Terminus αἰσθάνεσθαι verzichten läßt, ohne die Pointe des Arguments zu zerstören.

Das Buch von Sch. zeichnet sich aus durch ein hohes Maß an methodologischer Reflexion, durch philologische Beobachtungsgabe, Sorgfalt und Genauigkeit, durch eine große Sensibilität für Phänomene und ihre sprachliche Gestaltung und durch schöpferische Interpretationen, die neue Wege gehen. F. Ricken S. J.

Baltes, Matthias, ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ [*Dianoēmata*]. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus. Herausgegeben von *Annette Hüffmeier, Marie-Luise Lakmann* und *Matthias Vorwerk* (Beiträge zur Altertumskunde; 123). Stuttgart, Leipzig: Teubner 1999. XV/417 S., ISBN 3-519-07672-1.

Im Jahr 1982 wurde Matthias Baltes (= B.) von Heinrich Dörrie gebeten, „sein im Erscheinen begriffenes Werk „Der Platonismus in der Antike" für den Fall, daß ihm etwas zustoßen sollte, weiterzuführen oder zumindest unter ein Notdach zu bringen" (VIIf.). Als Dörrie 1983 überraschend starb, war lediglich der erste Band abgeschlossen. Seit 1990 sind unter B.s Leitung vier Bände (Bd. 2 bis 5) dieses grundlegenden Werks erschienen, ein fünfter ist in Vorbereitung. Die vorliegende Auswahl aus B.s kleinen Schriften bringt nach einer Kurzbiographie im Vorwort und dem Verzeichnis von B.s Publikationen 16 Arbeiten in der zeitlichen Reihenfolge ihres Erscheinens. Der thematische Bogen reicht von der Akademie Platons mit Xenokrates über Poseidonios und den Mittelplatonismus mit Ammonios Sakkas und Attikos bis zu Augustinus und Boethius. Zwei der Arbeiten sind Beiträge zum „Lexikon für Antike und Christentum" („Ammonios Sakkas", „Idee [Ideenlehre]"); der Artikel „Academia" wurde für das Augustinus-Lexikon verfaßt. Für den Dogmenhistoriker und Dogmatiker von besonderem Interesse dürfte B.s Vortrag auf der Patristik-Tagung in Oxford 1991 „Was ist antiker Platonismus?" (223–247) sein; er führt in das Zentrum seiner Forschungen. B. kritisiert Dörries These, der Platonismus weise zwar „eine wohlerkennbare Spitze – die Überzeugung von der Existenz des höchsten Seienden" – auf; unter dieser Spitze sei „aber kein *dógma*, kein Theorem, von derart gravierender Bedeutung, daß es als Zentrum, als Schwerpunkt angesprochen werden dürfe". Dagegen stellt B. die Aussage des Attikos, es „sei die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die beinahe die ganze Schule Platons zusammenhalte [...], denn alle Lehren Platons hingen unmittelbar von der Göttlichkeit und Unsterblichkeit der Seele ab" (229). B. nennt fünf „zentrale Dogmen" der Platoniker, die sich aus dem Dogma von der Unsterblichkeit der Seele ableiten ließen: das Dogma von der Freiheit der Seele, von der Ewigkeit der Welt, von der Seelenwanderung, von der Stufung der Wirklichkeit, vom metaphysischen Ort der Ideen (235). Bei den Platonikern sei die Erklärung der Wirklichkeit nicht wie bei Platon ein Versuch; sie erhebe vielmehr „Anspruch auf Wahrheit und Endgültigkeit" (241). Weil die Platoniker nur eine bestimmte Auswahl aus Platons Dialogen und aus diesen wiederum nur bestimmte Abschnitte lasen, habe man von einem *Platon dimidiatus* gesprochen, einem Platon ohne Sokrates und ohne Staatsphilosophie. Das bedürfe einer Differenzierung: Die Staatsphilosophie Platons sei ebenso wie die des Aristoteles durch die politischen Ereignisse überholt gewesen, und in einer dogmatischen Philosophie habe der aporetische Sokrates keinen Platz gehabt. In dieses Bild des Platonismus fügt sich das Ergebnis

der letzten Studie des Bandes „Is the Idea of Good in Plato's *Republic* Beyond Being?" gut ein: Alle Platoniker vor Plotin hätten auf diese Frage mit Nein geantwortet, denn für sie sei die Idee des Guten so etwas wie das höchste Seiende gewesen, das allem anderen das Sein gewährt. B. fragt, ob der antike Platonismus eine Religion gewesen sei. Er war, so antwortet er mit Heinrich Dörrie, keine Erlösungsreligion, sondern eine Erlösungsphilosophie. Weil er „Erlösung des Einzelnen durch die Philosophie allein versprach, hat er sich länger als alle anderen philosophischen Systeme dem Christentum verschlossen und widersetzt" (247). F. Ricken S. J.

Buddensiek, Friedemann, Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik (Hypomnemata; 125). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 287 S., ISBN 3-525-25222-6.

Im Mittelpunkt dieser Erlanger Dissertation steht das letzte Kapitel der *Eudemischen Ethik* (EE VIII 3), das über die Kalokagathie, die Einheit des Guten und Schönen handelt, und nach dem die Schau des Gottes das Ziel ist, aus dem sich die Normen für das sittlich gute Handeln ergeben. Die Thesen der Untersuchung sind von diesem Kapitel inspiriert, und die Arbeit gipfelt in der Textkritik, Übersetzung und philosophischen Kommentierung dieses schwierigen Textes (Kap. 6). Ein Vergleich der Glückskonzeption der *Eudemischen* mit der der *Nikomachischen Ethik* ist ebensowenig beabsichtigt wie eine Gegenüberstellung zu gegenwärtigen Entwürfen des guten Lebens. Kap. 1 formuliert Fragestellung und Thesen und klärt die philologischen Voraussetzungen (Echtheit und relative Chronologie der EE und die Frage der sog. kontroversen Bücher, die in der Überlieferung sowohl der *Nikomachischen* als auch der *Eudemischen Ethik* zugeschrieben werden [EN V-VII]). Es folgen eine Interpretation der einleitenden Kapitel EE I 1–6 (Kap. 2), der Ausführungen über das Glück und den Begriff des Guten in EE I 7 und 8 (Kap. 3) und des Ergon-Arguments in EE Ii 1 (Kap. 4). Thema von Kap. 5 ist der Begriff des Schönen. In der einleitenden Zusammenfassung formuliert Buddensiek (= B.) vier „leitende Gedanken": 1. Ein gutes Leben setze die Einheit des Menschen voraus. Das ist spätestens seit Platons „Politeia" eine Grundforderung der Ethik. Umstritten in der Aristoteles-Interpretation sind Grad und Art dieser Einheit: erfordert sie die Ausrichtung des Menschen auf ein einziges Ziel, ein einziges Gut, eine einzige Tätigkeit, oder kann sie auch als Integration verschiedener Ziele oder Güter gedacht werden? 2. Nach den ersten Zeilen der EE ist die *eudaimonia* das Schönste, Beste und Lustvollste. Daß sie auch das Schönste sei, habe in der bisherigen Literatur nicht die angemessene Beachtung gefunden. B. will deshalb klären, was sich aus diesem Prädikat für die inhaltliche Bestimmung der *eudaimonia* ergibt. 3. Wie verhalten sich die Aktivitäten verschiedener Bereiche, die nach der EE für die *eudaimonia* konstitutiv sind, zueinander? B. lehnt die Alternative der angelsächsischen Diskussion zwischen *inclusive end* (die *eudaimonia* besteht in den Aktivitäten verschiedener Bereiche) und *dominant end* (sie besteht in der Aktivität nur eines Bereichs) ab. Für die *eudaimonia* seien die Aktivitäten verschiedener Bereiche in der Weise konstitutiv, daß die Struktur ihres Zusammenwirkens „streng hierarchisch" sei; ihre Struktur sei mit der eines Gewölbes zu vergleichen, „dessen Schlußstein der leitenden, einheitsstiftenden Aktualität entspricht" (17). 4. „Nun ist menschliche Aktualität aber nicht nur etwas Strukturiertes, sondern sie ist auch auf etwas gerichtet: wir nehmen *etwas* wahr, wir denken über *etwas* nach [...]. So muß also im Fall der *eudaimonia* vorliegende Aktualität ebenfalls auf etwas gerichtet sein [...], die für die *eudaimonia* konstitutive Aktualität schön ist, weil sie auf Schönes gerichtet ist" (18). Aber, so ist hier kritisch zu fragen, ist Intentionalität in dem hier beschriebenen Sinn für alle menschlichen Tätigkeiten charakteristisch? Wie sieht es aus mit der ‚Intentionalität' des Handelns? Lassen sich die Verben des Handelns ebenso wie ‚wahrnehmen', ‚denken', ‚sehen', ‚betrachten' mit einem Akkusativobjekt konstruieren? Oder ist das Handeln für die *eudaimonia* ohne oder nur von untergeordneter Bedeutung?

Es ist ein Verdienst dieser Arbeit, daß sie die Frage nach dem Begriff des Schönen in EE VIII 3 aufwirft. Ihr Gewicht wird durch den Aufbau der Untersuchung betont: Nach dem vierten Kapitel wird die Interpretation zusammenhängender Textabschnitte

durch ein eher systematisch vorgehendes Kapitel über den Begriff des Schönen unterbrochen. *Kalon* wird nach Top. 106a20–22 in mehrfacher Bedeutung gebraucht; in den „Ethiken" dient es zur Bezeichnung des sittlich Guten. Es hätte also nahegelegen, von der vielfachen Bedeutung auszugehen und nach dem moralphilosophischen Gebrauch in den „Ethiken" zu fragen. B. wählt jedoch einen anderen Weg. Die für den ethischen Gebrauch von *kalon* wichtige Stelle EE VIII 3, 1248b18–20 kommt zwar kurz zur Sprache; ausführlich interpretiert wird sie jedoch erst in Kap. 6, nachdem die Frage der Bedeutung von *kalon* bereits entschieden ist. Entwickelt wird der Begriff des Schönen anhand von Met. XII 7, 1072b10f., wo es von der Seinsweise des Unbewegten Bewegers heißt ἦ ἀνάγκη καλῶς. Auf dem Hintergrund der Metaphysik und Kosmologie des Buches „Lambda" wird dieser Begriff dann auf die Ethik angewendet: Tugendhaftes Handeln sei ein Handeln, das sich in die Grundstrukturen der Welt einfügt. Das Schöne, so arbeitet die Interpretation von EE VIII 3 richtig heraus, ist dasjenige, welches unter allen Umständen wählenswert ist. Die Frage, was das denn inhaltlich sei, wird dann anhand von Met. XII beantwortet: Das Schöne bestehe „in einer bestimmten intellektiven Aktualität" (256). „Vom Gerichtetsein auf den Unbewegten Beweger hängt wesentlich die Schönheit menschlicher Aktualität ab" (257). Die Phronesis und die ethischen Tugenden hätten die Aufgabe, die „Rahmenbedingungen für das Betrachten" (238) zu schaffen.

Durch sein Vorgehen beim Bestimmen des Begriffs des Schönen verstellt B. sich die Sicht auf das eigentliche Problem von EE VIII 3. Das Kapitel zerfällt, so sehe ich es, in zwei Teile. Der erste Teil (1248b8–1249a21) handelt über die Kalokagathia. Dieser Teil scheint mir keine grundsätzlichen Probleme aufzuwerfen. Es geht, worauf B. (190) mit Recht hinweist, um die Frage des Platonischen „Protagoras" nach der Einheit der Tugenden und um die Unterscheidung zwischen dem außermoralisch und dem moralisch Guten. Hilfreiche Parallelen, um die gemeinte Sache in den Blick zu bekommen, sind z.B. EN VI 13, 1144b26–1145a2 (die Phronesis und die Einheit der Tugenden), EN V 2, 1129b2–10 (außermoralische Güter und Tugenden) und EN II 3, 1105a31f. (die sittliche Intention). Dieser Teil endet mit einem kurzen Hinweis zur Frage nach dem Wert der Lust. Indem er so vom Guten, Schönen und Angenehmen handelt, gibt er eine Antwort auf die Frage, mit welcher die EE beginnt: wie die drei Güterklassen, das Gute, das Schöne und das Lustvolle, sich zueinander verhalten. Der erste Teil von EE VIII 3 bringt also einen zusammenfassenden Beweis für die These von EE I 1, 1214a8f., daß die *eudaimonia* das Schönste, Beste und Lustvollste ist. Im zweiten Teil des Kapitels (1249a21–b23) geht es um eine, wenn auch weiterführende, so doch andere Frage: An welcher Norm sollen wir uns beim Gebrauch der außersittlichen Güter halten? Aristoteles erinnert daran, daß darauf früher eine Antwort gegeben wurde (1249b3; vgl. EE 1222a6–10; 1231b32ff.), die aber formal und nichtssagend sei, und er antwortet jetzt, der beste Gebrauch der außersittlichen Güter sei der, welcher in höchstem Maß die Schau des Gottes bewirke. Diese beiden Teile sind nicht miteinander vereinbar. Im ersten Teil geht es um die ethische Tugend; Beispiele sind Besonnenheit und Gerechtigkeit (1248b21–23). Es wird betont, daß nur der sittlich gut handelt, der die besonnenen und gerechten Handlungen um ihrer selbst willen tut. Das Handeln nach den ethischen Tugenden ist als Selbstwert gesehen und nicht als Mittel zu einem anderen Ziel; es erhält seinen Wert nicht dadurch, daß es einem anderen Ziel dient oder an einem anderen Wert teilhat. Die Norm des Gerechten ist keine in irgendeinem Sinne zweckrationale Norm; sie ist um ihrer selbst willen zu befolgen. Genau dieser Selbstwert des sittlichen Handelns wird im zweiten Teil von EE VIII 3 bestritten. Das sittliche Handeln erhält seinen Wert dadurch, daß es die „Rahmenbedingungen" für die Schau des Gottes schafft; es erhält seinen Wert von dem Ziel her, dem es in dieser Weise dient. B.s Vorgehen läßt sich folgendermaßen charakterisieren: Es geht aus vom zweiten Teil (dieser Teil liefert die Perspektiven und Thesen der gesamten Arbeit) und sucht nach einem diesem Teil entsprechenden Begriff des Schönen, den er in Met. XII findet. Mit diesem Begriff wird dann auch der erste Teil interpretiert; auf diese Weise verschwindet die Inkonsistenz. Die Handlungen nach den ethischen Tugenden sind wegen ihrer Beziehung zu oder ihrer Teilhabe an der Schau des Gottes schön. Damit ist aber das im ersten Teil betonte Charakteristikum des sittlich guten Handelns verkannt. Eine gerechte Handlung ist schön, weil sie gerecht ist; die

Norm, der sie zu entsprechen hat und die ihr ihren Selbstwert verleiht, ist die kategorische Norm der Gerechtigkeit.

B. hat einen wichtigen Text der Aristotelischen Ethik erneut zur Diskussion gestellt. Er hat die textkritischen Fragen von EE VIII 3 sorgfältig diskutiert, den Text übersetzt und ihn fortlaufend kommentiert. Seine Thesen sind ein neuer, fruchtbarer Anstoß für die Kontroverse, wie die beiden Lebensformen von EN X, das theoretische und das praktische Leben, sich zueinander verhalten. B.s Untersuchung wirft die Frage auf, ob der zweite Teil von EE VIII 3 noch ein Relikt einer Platonischen Ethik im Sinne des „Phaidon" ist und ob es der *Nikomachischen Ethik* gelungen ist, die in diesem Kapitel aufscheinende Inkonsistenz zu beheben. F. Ricken S. J.

Simplicius, *Commentarium in decem Categorias Aristotelis.* Übersetzt von *Guillelmus Dorotheus.* Neudruck der Ausgabe Venedig 1540 mit einer Einleitung von *Rainer Thiel* und *Charles Lohr* (Commentaria in Aristotelem Graeca. Versiones latinae temporis resuscitatarum litterarum [CAGL]; 8). Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog 1999. XVII/78 S., ISBN 3-7728-1228-7.

Mit diesem Faksimiledruck ohne allzu große Mühe zu arbeiten, dürfte nur dem gelingen, der große Übung im Umgang mit Renaissancedrucken hat. Eine kleine Hilfe sind das Abkürzungsverzeichnis und die Transkription schadhafter Textpassagen, die dem Nachdruck vorangestellt wurden. An einen weitaus größeren Leserkreis wendet sich dagegen die ausgezeichnete Einleitung von Rainer Thiel zu Simplikios' Leben und Werk und zu seinem Kommentar zur Kategorienschrift; sie beruht auf seiner noch unveröffentlichten Marburger Habilitationsschrift über die antike Kommentierung der „Kategorien" und auf einer Arbeit über Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule, die, so die Bibliographie, „voraussichtlich 1999" in den Mainzer Akademie-Abhandlungen erscheinen sollte. Im Jahr 529 drohte ein Dekret des Kaisers Justinian den Heiden, die sich nicht in der orthodoxen Kirche taufen ließen, den Verlust zentraler Bürgerrechte und vor allem ein Lehrverbot an. Die heidnischen Philosophen der platonischen Schule in Athen, unter ihnen Simplikios, emigrierten, wahrscheinlich erst 531, ins Perserreich. Durch eine Klausel im sog. ‚Ewigen Frieden' zwischen Persien und Rom von 529 wurde ihnen, wohl unter der Bedingung des Verzichts auf öffentliche Lehre, die Rückkehr ermöglicht. Die Frage, an welchen Ort sie zurückgekehrt sind, sei umstritten, und Thiel argumentiert für die Hypothese, daß Simplikios sich in Harran in Mesopotamien, das damals zur römischen Provinz Osrhoëne gehörte, niedergelassen habe. Dort seien alle seine Schriften, unter ihnen die fünf überlieferten Aristoteles-Kommentare, entstanden. Thiels Ausführungen zu den neuplatonischen Kommentaren der Kategorienschrift korrigieren ein auf Trendelenburg und Zeller zurückgehendes noch heute vorherrschendes Bild. Auf der einen Seite soll Plotin die Kategorienlehre des Aristoteles dezidiert abgelehnt haben; auf der anderen Seite hätten die Neuplatoniker die „Kategorien" zur „Grundschrift" ihres *Curriculum Aristotelicum* gemacht. Gegen den ersten dieser beiden nur schwer miteinander vereinbaren Sachverhalte spreche Plotins Hochschätzung für Aristoteles; „ist doch die konsequente Integration des Aristoteles in das platonische System ein wichtiger Teil von Plotins Programm" (IX). Plotin gehe es um eine Einteilung des intelligiblen und des wahrnehmbaren Seins, und er zeige, daß das weder die Leistung noch die Absicht der Kategorienschrift sein könne. Deshalb klinge sein Urteil oft wie eine Ablehnung der Kategorienschrift. „Indessen wendet sich Plotin nachweislich nur gegen ein solches Fehlverständnis, legt [...] die tatsächliche Leistung der Schrift offen und verteidigt die Schrift sogar gegen aus seiner Sicht unberechtigte Einwände" (XII). Der „eigentliche Archeget der neuplatonischen Kategorien-Erklärung" sei Porphyrios. Ein Unterschied zwischen ihm und Platon bestehe nicht in der Beurteilung der Lehre der „Kategorien", sondern darin, daß Porphyrios sich der Schrift um ihrer selbst, ihrer Erklärung und Einbindung in das neuplatonische System willen zugewandt habe. Die gesamte neuplatonische Kommentierung der „Kategorien" schöpfe wesentlich aus Porphyrios; seine Interpretationsrichtung sei bei Simplikios besonders gut sichtbar. Simplikios' Kommentar, so Charles Lohr in dem Abschnitt der Einleitung über die lateinische Tradition, sei 1266 von Wilhelm von Moerbeke ins Latei-

nische übersetzt worden. In den vierziger Jahren des 16. Jhdts. hätten die Verlegerbrüder Scotus die bereits von Aldus am Ende des 15. Jhdts. gefaßte Idee, die griechischen Aristoteles-Kommentare ins Lateinische zu übersetzen, verwirklicht. Als eines der ersten Werke erschien in Venedig die hier vorliegende Übersetzung. F. Ricken S. J.

Horn, Christoph: *Antike Lebenskunst.* Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern (Beck'sche Reihe; 1271). München: Beck 1998. 270 S., ISBN 3-406-42071-0.

Die praktische Philosophie unserer Tage unterscheidet sich von der theoretischen Philosophie nicht dadurch, daß sie etwa selbst Handlungsanleitungen gäbe, sondern dadurch, daß sie Beurteilungen von Handlungen oder normative Ansprüche auf ihre Struktur und ihre Begründungen hin untersucht. Ethische Texte aus der Antike scheinen demgegenüber mit dem Anspruch auf praktische Wirksamkeit verfaßt worden zu sein. Sie wollen unmittelbar der Lebenspraxis bestimmter Adressaten dienen. Die prominente These des französischen Philosophiehistorikers Pierre Hadot besagt, daß nicht nur die Ethik des Altertums, sondern die antike Philosophie insgesamt durch ihre lebenspraktische Orientierung charakterisiert werden muß („Exercises spirituels et philosophie antique", Paris ^{2}1987, dt.: „Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike", Berlin 1991). Sollte Hadots These zutreffen, „so läge das Zentrum des antiken Philosophierens überhaupt nicht auf einer theoretischen Problembehandlung; vielmehr besäße umgekehrt die Verfolgung theoretischer Themengebiete und die Entwicklung abstrakter Argumente einen praktischen Sinn" (16). Für den Hellenismus und die kaiserzeitliche Philosophie scheint die These hohe Plausibilität zu besitzen. Es fragt sich, inwieweit es angemessen ist, die antike Philosophie in ihrer Gesamtheit als Lebenskunst zu charakterisieren. Der Verf. macht zu Recht geltend, daß in der Antike auch andere Philosophiebegriffe im Umlauf waren, z. B. „Prinzipienwissenschaft", „Orientierungsdisziplin" oder „Weisheitssuche" (18). Unter das Lebenskunstmodell fallen am ehesten Sokrates sowie die hellenistischen Philosophenschulen (Kyniker, Stoiker, Epikuräer und Skeptiker), am wenigsten die ionischen Philosophen, Eleaten, Platon und Aristoteles. Der Verf. begibt sich nun auf die Suche nach Indizien für die Konzeption von Selbstsorge und Lebenskunst bei den Vorsokratikern, den Sophisten, Platon, Aristoteles, den kaiserzeitlichen Philosophen und den Neuplatonikern. Läßt sich Hadots These also im Blick auf einen größeren Zeitraum bestätigen? Im Fall der Vorsokratiker hält der Verf. sie nicht für überzeugend, sehr wohl aber im Falle der Sophisten, Platons, Aristoteles', der kaiserzeitlichen Autoren und der späten Platoniker. Die Modelle seien indes nicht deckungsgleich. „Man könnte Hadot deshalb vorhalten, seine Beschreibung differenziere zu wenig zwischen einem Aufklärungs- und Bildungsbedürfnis (Sophisten), der Konzeption einer philosophischen Einheitswissenschaft, die das Leben des Individuums und des Staates richtig ordnen soll (Platon), der Philosophie als politisch-moralischer und als zweckfrei-theoretischer Lebensform (Aristoteles), der Suche nach angemessener Lebensführung, Glückserlangung und Affekttherapie (hellenistische Schulen) sowie der Suche nach Erlösung oder metaphysischem Heil (Neuplatoniker)" (30f.). Dieser Befund spreche aber nicht insgesamt gegen die These. Zumindest seit den Sophisten und Sokrates liege der antiken Philosophie die Vorstellung zugrunde, „man könne sich auf rationaler Grundlage und mit praktischen Übungen einer angemessenen, glücklichen, vorteilhaften oder ethisch wertvollen Lebensform annähern" (31). Der Verf. möchte also die antike Ethik vom Lebenskunstmodell her beleuchten und einen Überblick über ihre Grundbegriffe und Hauptfragen geben. Er geht davon aus, daß die antike Moralphilosophie auf dem Prinzip philosophischer Beratung basierte, d. h. den Typus einer „konsiliatorischen Ethik" verkörperte und eine Reihe von Techniken zur „Therapie" der menschlichen Persönlichkeit herausbildete (10).

Teil I konkretisiert das so gewonnene Ethikmodell an historischen Beispielen (Askese und Übungen) und beleuchtet die Rolle des „Idealbilds des Philosophen". Teil II hat zum Inhalt: die gängigen Versionen des Eudämonismus und die bis ins Mittelalter hinein maßgebliche „Strebenstheorie des Glücks" (80f.). Teil III behandelt die Tugendkonzeptionen, Teil IV die Hindernisse einer rationalen Lebensführung, insbesondere das Pro-

blem der „Willensschwäche". Im V. Teil wird der antike Ethikbegriff mit dem modernen Moralitätsbegriff kontrastiert und gegen den Vorwurf der Amoralität verteidigt. Teil VI geht den Gründen des Verschwindens des Lebenskunstmodells im Zusammenhang mit einer Verwissenschaftlichung der Philosophie im Hochmittelalter nach und stellt abschließend einige zeitgenössische Versuche einer Wiederaufnahme antiker Lebenskunstmodelle vor (M. Foucault, B. Williams, H. Krämer, M. Nussbaum u. a.).

In 4.3 diskutiert der Verf. einen uns befremdlichen Grundzug der antiken Ethik, ihren moralischen Intellektualismus. Es fragt sich, wie die antiken Autoren die These gerechtfertigt haben, daß vernünftige Einsicht hinreichend ist, ein tugendhaftes und glückliches Leben zu realisieren. Bildet die Instanz, mit der wir gutes von schlechtem Tun unterscheiden, auch tatsächlich einen hinreichend starken Motivationsfaktor? „Offenkundig nur dann, wenn man Rationalität, wie die Antike dies tat, als Orientierungsvermögen *und* als Strebenstendenz versteht" (184). Diese Lösung läßt es indes als fraglich erscheinen, ob die antiken Autoren eine vernunftunabhängige Wahlinstanz (das, was die christliche Tradition seit Augustinus den „Willen" nennt) kannte. Kennzeichnend für den Willen ist die Überlegtheit oder Bewußtheit einer Absicht, nicht jedoch ihre Vernünftigkeit. Für den Verf. gibt es gute Gründe anzunehmen, „daß der Begriff eines solchen Willens erst der jüdisch-christlichen Tradition entstammt" (185). Der Verf. geht dem nach, ob es bei Platon, Aristoteles, den Stoikern etc. ein Pendant zum Willensbegriff gibt. Das Ergebnis ist ambivalent. Auf der einen Seite wäre es nicht richtig, der Antike jegliches Verständnis für Zurechenbarkeit oder Schuldfähigkeit abzusprechen. Die Antike „scheint allerdings nur zu bedingt plausiblen Lösungen gelangt zu sein, weil sie keinen Willensbegriff im beschriebenen Sinn besaß" (186). Augustinus war nach Einschätzung des Verf. der erste Autor, der klar zwischen dem Willen als Strebevermögen und dem Willen als Entscheidungsvermögen unterschieden hat. Dieser Befund läßt es nun fraglich erscheinen, ob die vorchristliche Antike überhaupt über eine Konzeption von Moralität verfügte. Steht hinter der Frage „Wie soll man leben?" ein moralisches oder bloß ein „prudentielles Sollen" (193)? „Ist die antike Ethik egoistisch ausgerichtet oder läßt sie Raum für eine angemessene Beachtung fremder Interessen?" (194). Der Verf. schlägt vor, zwischen einem „schwachen" und einem „starken" Moralitätsbegriff zu unterscheiden (195). In der „schwachen" Version wird verlangt, daß die moralische Perspektive es dem Handelnden verbietet, ausschließlich seine eigenen Interessen zu verfolgen; ein Konflikt zwischen moralischen Forderungen soll ausgeschlossen sein. Die „starke" Variante entspricht dem Kantischen Moraltyp. Ein schwacher Moralitätsbegriff ist der antiken Ethik zweifelsfrei zuzuerkennen. Aus der Perspektive der neuzeitlichen Moralphilosophien muß es jedoch als besonders irritierend wirken, daß von den antiken Autoren fast immer der Nachweis erbracht wird, daß das sittlich Gute das „Angenehme" und „Vorteilhafte" ist. Dafür hat der Verf. nur eine Erklärung: „Die antike Ethik ist gleichsam aus der Kundenperspektive formuliert, aus der Sicht dessen, der sich Vorteile davon verspricht, wenn er sich dem Lehrprogramm eines Philosophen oder einer bestimmten Schule anvertraut" (201). Die scheinbare Amoralität ist ein Ausdruck der „Kundenorientierung" antiker Autoren. Daß sie sich dabei am Tugendbegriff orientieren, sollte aber als „Indiz für Moralität" (ebd.) gewertet werden. Der stoischen Ethikkonzeption bescheinigt der Verf. darüber hinaus eine Affinität zur Kantischen Moralkonzeption (Vernunftuniversalismus und Kosmopolitismus).

Das selbstgesteckte Ziel des Verf., eine wenngleich kurze Problemgeschichte der antiken Ethik zu schreiben und dem „historischen Stoff systematische Aspekte abzugewinnen" (10), darf als vollkommen gelungen angesehen werden. Daß uns die antiken Autoren etwas zu sagen haben und als „philosophisch anschlußfähig" gelten dürfen, wurde überzeugend nachgewiesen. H. Watzka S. J.

Brague, Rémi, *La Sagesse du Monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers.* Paris: Fayard 1999. 333 S., ISBN 2-213-60289-1.

Brague (= B.), Professor an der Sorbonne und Spezialist der griechischen Philosophie und ihrer jüdischen und muslimischen Fortsetzung im Mittelalter, legt in diesem Buch eine Geschichte der Welterfahrung in der mittelmeerisch-europäischen Kultur dar. Es ist

nicht oder nur nebenbei eine Geschichte der Auffassungen, die man sich von Bau und Entstehung der Welt machte. Es ist eine Geschichte der Weise, wie sich der Mensch in der Welt situierte bzw. wie er sich mit der Tatsache auseinandersetzte, daß Welt und Menschen voneinander untrennbar sind. Im Zentrum dieser Geschichte steht eine Auffassung, die B. „la sagesse du monde" nennt, und die weder mit dem zusammenfällt, was Paulus die „Weisheit dieser Welt" nannte, noch mit dem, was Kant als „Weltweisheit" bezeichnete. In erster Näherung besteht diese Auffassung darin, daß der Mensch das, was er selbst ist und sein soll, ablesen kann an der Struktur der sichtbaren Welt. Sie hat ihre Geschichte, die mit dem platonischen *Timaios* beginnt und mit der Neuzeit endet. Ihr Ende hat uns ein Problem beschert, das noch ungenügend gelöst ist.

Im I. Teil seines Buchs (19–38) schlägt B. die Bühne auf, auf der er diese Geschichte spielen läßt. Vor dem Stück wird ein Vorspiel gegeben. Vor dem Anfang der Geschichte dieser speziellen Weisheit liegen Kulturen, die keinen Begriff einer Welt hatten, die dem Menschen als Modell hätte entgegenstehen können: Entweder wurde ihre Ganzheit durch eine bloße, offene Aufzählung ihrer Teile repräsentiert, oder Menschen und Götter waren bloße Teile dieses Ganzen, oder die Welt wurde nur anthropozentrisch als Umgebung der menschlichen Wohnungen erfahren. Wenn aber eine Parallele zwischen der kosmischen und der sozialen Ordnung statuiert wurde, dann so, daß jene von dieser gedeutet oder als abhängig gesehen wurde: Das erstere geschah, wenn man das kosmische Geschehen als Kampf des Guten und des Bösen oder wenn man die Ordnung der Naturkräfte als Gerechtigkeit zwischen den Göttern interpretierte; ein Beispiel für das Zweite liegt darin, daß man bei kosmischen Defekten (kein Regen, keine Fruchtbarkeit) die Ursache im menschlichen Fehlverhalten suchte. Das alles ist noch keine „sagesse du monde". Diese entsteht in Griechenland durch eine Art von dialektischem Dreischritt: Die These ist ausgedrückt in der Nominalisierung von „allem" (πάντα) zu „das All" (τὰ πάντα) durch die Naturphilosophie; dieses All bekommt, aufgrund seiner schönen Ordnung, durch die Gelehrten einen eigenen Namen: κόσμος. Die Antithese besteht darin, daß Sokrates das Studium des Menschen in ethischer Absicht dem dafür wertlosen Studium der Natur entgegensetzt. Nun sind jene Gegensatzpaare da, die in der Metaphysik Platons in eine Synthese eingebunden werden können. Durch den *Timaios*, der eine enorme Rezeption fand, wird das Wort κόσμος in seiner „kosmischen" Bedeutung kanonisch; ab da auch wird das Ganze des Kosmos durch den gestirnten Himmel repräsentiert, der in seinem Kugel-Innenraum alles umfaßt. Aus dieser „Setzung" ergibt sich eine neue Positionsbestimmung des Menschen. Gerade weil er zum Zustand der Welt nichts beitragen kann, steht dieser ihm als etwas Fertiges und so eminent Erkennbares gegenüber. Wie aber soll er sich selbst in seinem Sein in dieser Welt verstehen?

Auf diese Frage sind in der Antike Antworten gegeben worden, die B. in vier Idealtypen gliedert: die des *Timaios* selbst, die Epikurs, die der Offenbarungsschriften und die der Gnosis. (Die Skepsis stellt sich dieses Problem nicht; und der (jüngere) Stoizismus steht dem Modell des *Timaios* nahe, mit dem er sich in der Wirkungsgeschichte vereinigt hat.) In seinem II. Teil (41–86) stellt B. diese „vier antiken Modelle" dar. – Der *Timaios* repräsentiert das, was in Spätantike und Mittelalter zum „Standardmodell" werden wird. Die Naturtheorie wird mit der Theorie des rechten Lebens durch die Idee des Guten verbunden; grundgelegt in der *Politeia*, durchbuchstabiert im *Timaios*, bekräftigt durch die These der *Nomoi*, Frömmigkeit könne es nur geben unter der Voraussetzung, daß die Vernunft von Anfang an in der Welt gewesen sei und nicht erst durch die Bemühung des Menschen in sie komme. Im Gegenteil: Der Mensch hat seine aufrechte Haltung wegen der zu betrachtenden und zu rekonstruierenden Himmelsbewegungen; denn diese muß er erkennen, um ihre Rationalität imitieren zu können. – Unter dem Titel „L'autre Grèce" behandelt B. den atomistisch-epikureischen Gegenentwurf zu dieser kosmisch-anthropologischen Weisheit. Ziel der Naturerkenntnis ist für Epikur nicht die Nachahmung der (keineswegs notwendig-göttlichen, sondern bloß faktischen) Ordnung der Atome, sondern die Entzauberung all jener Phänomene oder Phantasien, die die Seelenruhe stören könnten: Wenn die Seele nicht über den Tod hinausreicht, muß man vor dem Totengericht keine Angst haben; wenn man sich vor Augen hält, daß die Leidenschaften auf physiologische Schwankungen zurückgehen, gewinnt man ihnen ge-

genüber Abstand; die rationale Aufklärung von Sonnenfinsternissen löst die Befürchtungen auf, die viele mit ihnen verbinden, usw. Die menschliche Lebensweisheit findet im Kosmos keine Stütze; die Freundschaft mit Menschen ist es, die zählt, nicht die Liebe zum Himmel. – Als „L'autre de la Grèce" oder als „abrahamitisches Modell" führt B. die Weltauffassung der Schriften an, die als inspiriert gelten: Altes Testament, Neues Testament und Koran. Das Wesentliche in dieser Hinsicht ist ihnen gemeinsam: Die Welt geht auf einen guten Gott zurück und ist selbst gut. Unter den Geschöpfen sind aber nicht die sublimsten, die Sterne, sondern die Menschen die höchsten. Deren Verhalten soll nicht die Sterne, sondern Gott selbst zum Vorbild nehmen, der sich in geschichtlichen Ereignissen weit mehr offenbart als in der Struktur des Kosmos. – Das vierte, akosmistische Modell – „L'autre autre" – ist die Gnosis. Sie hat ihren Ansatzpunkt einerseits in der Angst, die im 2. Jhdt. überall im Mittelmeerraum spürbar ist, und andererseits in Platons Lehre, daß die Verkörperung der Seele für die Welt bzw. die Körper etwas Gutes sei, für sie selbst aber eher ein Übel. Von daher stellt man die Frage: Warum findet sich die Seele in der Welt; wie kommt sie aus dieser Fremde wieder heraus? Die physische Welt ist zumindest überflüssig, wenn nicht schlecht; der Demiurg war entweder unwissend oder böse. Die Welt wissenschaftlich zu erkennen, hat keinen Wert. Die Schönheit der Welt ist kein Zeichen ihrer Gutheit, sondern ist eine teuflische Schönheit, die die Seele verführt.

Der III. Teil ist das Zentrum des Buchs (89–210). In ihm wird das spätantike und mittelalterliche Standardmodell vorgestellt. Es besteht aus einem Kompromiß zwischen dem abrahamitischen Modell und dem des *Timaios*. Letzteres konnte kanonisch werden einerseits, weil der spätantike (Neu-)Platonismus die Logik, Physik und Ethik des Aristoteles, ergänzt durch stoische Elemente, in seine Basis einbaute, und andererseits, weil man durch Eudoxos, Aristoteles und Ptolemäus eine Kosmographie besaß, die bis Ende des Mittelalters in Geltung blieb. (Die anderen beiden antiken Modelle schieden aus. Der Epikureismus wurde nicht mehr ernstgenommen, und die Gnosis wurde teils kriegerisch, gegen die Bogumilen und Katharer, aufgerieben, teils in gezähmter Form vereinnahmt.) Worin nun im einzelnen dieses Standardmodell der Weisheit besteht, zeigt B. in drei Gängen: Zuerst beschreibt er das Verhältnis Welt–Mensch, das diesem Modell eigen ist, um es dann von den beiden Seiten her als das Verhältnis einer moralischen Kosmologie zu einer kosmologischen Moral zu reflektieren. – Die *Welt* besteht, vom Äußersten, dem sphärischen Fixsternhimmel, nach innen gehend, aus einer Reihe von Sphären: die innerste, die des Mondes, trennt die obere Welt von unserer Erde da unten. Die astralen Lebewesen der oberen Welt bewegen sich vollkommen in Kreisen, die der unteren geradlinig; die oberen sind individuell unsterblich, bei den unteren ist nur der Wechsel oder die Form des Entstandenen und Vergehenden zeitlos. Die Materie der oberen ist (nach Meinung der meisten) der Art nach oder mindestens dem Grad nach von höherer Vollkommenheit als die uns bekannte. Obwohl die Erde in der Mitte steht, ist sie doch, verglichen mit dem Höheren, nur formloser Dreck, wenngleich für menschliche Augen immer noch relativ schön. Nach dem Wesen des *Menschen* fragt das Mittelalter nahezu nie; es gilt als bestimmt durch seinen Platz im Kosmos, m.a.W. durch seine amphibische Natur, die sowohl am Höheren (d.h. der Intelligenz, die per se den Sterngeistern eigen ist) und am Unteren (d.h. am Tierischen) teilhat, so daß er es z.T. selbst in der Hand hat, ob er seine Lebensführung eher der Lebensart der Tiere oder dem ersehnten Leben der Himmelskörper bzw. -geister angleicht. Nur sehr wenige Autoren (z.B. Saadia Gaon, † 962) sehen in der Mittelstellung der Erde eine wertmäßige Auszeichnung. Für die allermeisten gilt: Nicht der schmutzige Platz in der Mitte, d.h. ganz unten, ist der beste Ort, sondern der leuchtende Umkreis des Himmelsgewölbes. In der kopernikanischen Wende konnte also gar keine „Kränkung" des Menschen liegen. – Der Kosmos ist voll Harmonie und Schönheit: je weiter oben/außen, desto mehr. Die umschließenden Sphären bis hinunter zur Grenze der Mondsphäre sind ganz gut, weil ganz stabil, ganz rational, in gehörigen Distanzen voneinander, im Glanz. In der Region des Entstehens und Vergehens, wo die lineare Bewegung statt der kreisförmigen, göttlichen, zu Hause ist, gibt es freilich Naturkatastrophen, und unter den Tieren herrscht das „Gesetz der Fische", daß nämlich die großen die kleinen fressen. Also ist es dort nur teilweise gut, teilweise auch schlecht. Aber was ist dieser partikuläre Mangel im Vergleich zum Gan-

zen? Er ist gewissermaßen zu vernachlässigen. So findet man es ganz klar bei Aristoteles und seinen Kommentatoren, bei den Lauteren Brüdern von Basra (10. Jhdt.) und bei Avicenna, bei Maimonides und bei Thomas bis hin zu Leibniz. Der Mensch tendiert zwar dazu, es den Tieren gleichzutun; aber er *darf* es nicht tun: Er *soll* sich an den Gesetzen des Himmels orientieren und ähnliche für seine Gemeinschaften aufstellen. Im übrigen ist dieses Sollen umgriffen vom guten Sein. Nur in dem winzigen Loch des Ganzen, in dem der Mensch lebt, muß sich das Gute gegen das Böse behaupten; überall sonst ist das Gute schon da. Aufs Ganze gesehen also sind Sein und Gutsein identisch. Allerdings macht die fundamentale Gutheit der Welt das ethische Handeln des Menschen nicht überflüssig. „Aber das Tun des Guten ist weniger ein Hervorbringen als ein Herüberbringen: es soll aus der Region, in der es schon da ist, transportiert werden in diejenige, in der es noch mangelt" (142). Daraus ergibt sich eine Priorität des Schauens und Erkennens vor dem Handeln. Während nun Aristoteles zwischen dem Erkenntniswertesten, dem Himmel, und dem Zugänglichsten, den Lesewesen, schwankte, brachte die pseudoaristotelische Schrift *De mundo* die Entscheidung für die Folgezeit. Der adäquate Gegenstand der Theoria ist die Welt im Hinblick auf das Göttliche (das sie selbst ist bzw. das in ihr ist bzw. das ihr Grund ist). So ganz klar Ptolemaios, Cicero, Seneca, Boethius, Ibn Tufail usw. Typisch Cicero: „Der Mensch ist dazu da, die Welt zu betrachten und nachzuahmen; er ist in keiner Weise vollkommen, aber er ist ein Teil des Vollkommenen." Denn wozu wäre das Schauenswerteste, die Welt, da, wenn niemand sie betrachtete? Deswegen steht der des Schauens fähige Mensch im Zentrum des Rundtheaters, in dem nächtlich, täglich und jährlich der Reichtum des Himmels vorüberzieht. Dort *sieht* er das Gesetz befolgt, dem er „Gehorsam" leisten *soll*.

Freilich: Auch für den Menschen Alteuropas löst die Astronomie keine einzige ethische Frage: Dafür ist die Klugheit als das Vermögen der sittlichen Urteilsbildung zuständig. Aber der Blick auf die Vollkommenheit des gestirnten Himmels über ihm gab dem Menschen die tröstliche Gewißheit, daß das moralische Gesetz in ihm keine Anomalität im Kosmos war. Dennoch veränderte der Einfluß der Offenbarungsreligionen, vor allem des Christentums, das Standardmodell so sehr, daß es auf die Dauer zu seiner Auflösung kommen mußte. Denn wenn man unmittelbar ist zu Gott, dem Höchsten, braucht man nicht mehr den Weg über das Höchste *in* der Welt zu gehen. Israel sah die Völker unter die Macht der Sterne gestellt, sich selbst jedoch davon ausgenommen, direkt unter Gottes Fürsorge. Der Mensch ist mehr wert als selbst die Gestirne, denn er allein ist, und zwar unmittelbar, Gottes Bild, während er das im *Timaios*-Modell nur indirekt war, insofern er das Bild, das der Kosmos ist, in sich konzentrierte und imitierte. *Wenn* jetzt die Gestirne als Vorbild hingestellt werden, dann nicht mehr wegen der Vollkommenheit ihres Bewegungssystems, sondern wegen der Vollkommenheit ihres Gehorsams gegenüber der Anordnung Gottes. Der Kosmos gerät unter die Geschichte: Er ist entstanden, und wenn die Vollzahl der Erlösten erreicht ist, hören (nach Thomas und Bonaventura) die Himmelsumschwünge auf. Weil Gott seine Vorsehung auf alles gleichermaßen erstreckt, wird der Unterschied zwischen dem Sub- und Supralunarischen relativiert, was für Simplikios noch eine Blasphemie war. Dieser theologischen Relativierung folgt die physikalische: Schon der muslimische Gelehrte Razi († 921) zeigte gegen Aristoteles, daß es auch auf Erden spontane kreisförmige Bewegungen gibt (z. B. in der Bläschenbildung beim Wasserkochen) und erklärte die Bewegung nach unten bzw. nach oben nicht durch die Hypothese eines „natürlichen Ortes", sondern durch die große bzw. geringe Dichte des Atomgitters. Vor allem aber gilt: Die Allmacht des Schöpfers läßt diese Welt als eine unter anderen, wirklichen oder jedenfalls möglichen, erscheinen, d. h. als bloß faktische. Ihre Ewigkeit und Einzigkeit und damit auch dies, daß sie intrinsisch Sein hat, ist damit dahin.

Der IV. Teil (211–261) beschreibt die neue Welt, die Welt nach dem Ende des Mittelalters. Sie kommt fast ausschließlich im christlichen Raum auf. Sie ist eine Welt, die überall aus derselben Art von Materie besteht, welche überall unter denselben Bewegungsgesetzen steht und die keine Unterschiede an Vollkommenheit mehr kennt. Es ist eine Welt, die sich ins Große und ins Kleine ins fast Unendliche erstreckt, und insofern eine Pluralität von Welten in sich enthält. Sie hört nun vor allem auf, Welt des Menschen zu sein, und wird zum Universum, das, selbst sinn-los, indifferent ist gegenüber den

Freuden und Leiden und Interpretationen seiner Teile. Diese Indifferenz ist für das Weltwesen Mensch aber kaum zu ertragen; sie befremdet ihn. So nimmt sie manchmal wieder mythische Züge an, nun allerdings „schwarze". War das Verhalten der Himmelskörper früher als ethisches Modell dargestellt worden, so kann es jetzt geschehen, daß man sogar im Verhältnis von zentrifugalen und zentripetalen Kräften das „Gesetz der Fische" am Werk sieht. Jedenfalls ist es nun, angesichts des ontologischen Übergewichts des sinn-neutral Naturhaften in und um uns, sehr schwer, *dagegen* das menschliche Selbstverständnis überhaupt und speziell das Ethische als etwas Gültiges festzuhalten. Der Mensch hat gerade für sein Eigenstes keine Welt mehr. – Besteht eine Lösung dieses Problems darin, daß man die große Welt selbst (deren harter Kern in der außerterrestrischen Realität liegt) hinter der von den Menschen geschaffenen kleinen Welt der sozialen Beziehungen, der Technik und Kultur usw. verschwinden läßt, wie das etwa bei Marx geschieht? Nein. Vielmehr gilt es, einen Begriff von Welt zu finden, der nicht mit einem bestimmten Weltbild zusammenfällt bzw. grundlegender als dieses ist. Einen solchen Begriff hatte die abendländische Menschheit bisher nicht. So war sie zugleich eine anthropologische Kosmologie und eine kosmologische Anthropologie. Sie schwankte hin und her zwischen dem Naturalismus und dem Akosmismus, also der These, der Mensch als Lebewesen sei in der Welt enthalten wie irgendein Teil im Ganzen, und der Gegenthese, der Mensch als im Grunde weltlose Seele stehe, darin Gott ähnlich, der ganzen Welt gegenüber. Das Problem der Zusammengehörigkeit von Welt und Mensch selbst aber wurde in der Antike und im Mittelalter kaum gestreift. Es kann, so B. in der Linie von Kant und Heidegger, nur gelöst werden, wenn man es transzendental stellt: Wie ist das apriorisch erschlossene Ganze, das „Welt" heißt, möglich? Während die Ganzheit des Welt*bildes* als Idealvorstellung einer niemals abgeschlossenen Synthese vorausleuchtet, ist die Ganzheit des Welthorizontes immer schon mit dem Menschsein gegeben. Sobald ein Mensch „auf die Welt kommt", eröffnet sich eine solche Ganzheit; wenn er stirbt, stirbt sie mit ihm. Die apriorische Totalität von Welt als solcher ist also aufs engste verknüpft mit der inneren Ganzheit des Selbstseins, das seinerseits wesentlich ein In-der-Welt-Sein ist. So ist die Welt nicht zu denken ohne das spezifische Sein des Menschen „in" ihr. Spezifisch weltlich ist das Sein des Menschen nicht darin, daß der Mensch ein Teil der physikalisch vorgestellten Welt ist, sondern darin, daß er dies nicht sein kann, ohne daß in ihm Welt aufgeht: vor allem in der Gestalt der Mitwelt, durch die hindurch sich die physische Umwelt enthüllt.

Mein Referat scheint lang und ist doch die blasse Abbreviatur eines Textes, der überquillt von Zitaten und Beispielen für die Wege und Umwege der dargestellten Geschichte in der griechischen und lateinischen Antike, in der Kulturgeschichte des christlichen, jüdischen und muslimischen Europa und Orients, bei Philosophen, Physikern und Medizinern, bei Theologen und Dichtern, wobei alle Referenzen aus den Originalsprachen studiert und in einem langen Anmerkungsteil sauber dokumentiert sind. Es gibt sicher nur sehr wenige Gelehrte heute, die zu solch einem tour d'horizon über unseren gewöhnlichen Horizont hinaus fähig sind. B. ist einer von ihnen. Er ist es schon so sehr, daß er auch bei seinen Lesern gelegentlich ein hohes Maß an Kenntnissen wie selbstverständlich voraussetzt, das vielleicht doch nicht so vorausgesetzt werden kann; bei manchem Autor wäre man für eine kurze Darstellung dankbar gewesen; bei manchem Text (selbst z. B. Donne, 219) um einen Abdruck. Sicher kann man den einen oder anderen Akzent auch etwas anders setzen: Ist z. B. das augustinische *factus eram ipse mihi magna quaestio*, S. 109, wirklich so eine Ausnahme? Aber das ist kein Einwand gegen das Ganze. – Die Fülle der historischen Informationen, die in diesem Buch gegeben werden, kann vielleicht das philosophische Anliegen verdecken, von dem es getragen ist. Dessen Darstellungen am Anfang, am Schluß und so zwischendurch sind knapp geraten. Wer tiefer sehen will, sollte B.s früheres Werk „Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie" zur Kenntnis nehmen (Paris 1988). Dort interpretiert B. die Aristotelische Metaphysik von dem her, was in ihr übersprungen ist: die Endlichkeit des je individuellen menschlichen In-der-Welt-Seins als des faktischen Ortes der Präsenz. An die Stelle der Welt tritt bei Aristoteles definitiv der Kosmos. Die Präsenz selbst wird kaum befragt; die Anthropologie findet sich zerrissen zwischen Kosmologie und Theologie. Aber sowohl in „Aristote ..." als auch in

„La Sagesse ...“ beschränkt sich B. darauf, sich dem Begriff der Welt auf dem Umweg über seine Vor- und Ersatzformen zu nähern. Da auch Heidegger, von dem B. viel gelernt hat, seine Analyse des Weltbegriffs unvollendet abgebrochen hat, ist zu wünschen, daß eines der nächsten Bücher B.s sich systematisch diesem Thema widmet. Denn hinter B., dem facettenreichen Historiker, steckt ja ein Systematiker. Inzwischen ist dem deutschsprachigen Publikum eine Übersetzung dieser ausgezeichneten Geschichte der „Sagesse du monde“ zu wünschen. G. Haeffner, S. J.

Bormann, Franz-Josef, *Natur als Horizont sittlicher Praxis.* Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin (Münchener philosophische Studien; Neue Folge 14), Stuttgart [u. a.]: Kohlhammer 1999. 327 S., ISBN 3-17-015581-4.

Wie der sorgfältig recherchierte Überblick im Kapitel I über die kontroverse Diskussion um die thomasische Ethik (15–45) nüchtern diagnostiziert, scheint es der Thomas-Forschung bisher kaum gelungen zu sein, aus einer „letztlich strategischen Thomasinterpretation“ (278) herauszutreten und sich vorbehaltlos auf die Herausarbeitung eines „historisch glaubwürdigen Thomasbildes“ (277) zu konzentrieren. Die Beiträge leiden daran, daß der Rückgriff auf Thomas immer auch (wenn nicht sogar primär) der Positionierung in einer *aktuellen* moraltheologischen Kontroverse um die Vereinbarkeit von katholischer Lehrtradition und neuzeitlich-kantischem Gedankengut zu dienen scheint. Ein zweites Defizit der Thomas-Forschung sieht der Verfasser darin, daß die Diskussion aufgrund ihrer bisherigen Konzentration auf Grundlegungsfragen Gefahr laufe, die Spannungen zu unterschlagen zwischen einigen Zügen thomasischen Denkens, „die beinahe vergessen lassen, daß wir es hier mit einem Autor des 13. Jahrhunderts zu tun haben“ (26), und den höchst zeitgebundenen mittelalterlichen Morallehren (43 f.), die es verbieten, „die Konzeption des Thomas zum zeitlos gültigen Modell moraltheoretischer Reflexionen zu stilisieren“ (293). Beiden Problemen versucht die als Dissertation an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen eingereichte Untersuchung durch eine „handlungstheoretische Interpretation der thomanischen Lehre vom natürlichen Gesetz“ (46) konstruktiv zu begegnen. Zum einen sollen die überzogenen Polarisierungen von autonomie- und traditionsorientierter Deutung der thomasischen Moralbegründung überwunden und eine ausgewogene Zuordnung von Vernunft und Natur bei Thomas aufgefunden werden, die weder in die formalistische Aporie einer naturlosen normativen Vernunft noch in die naturalistische Aporie einer vernunftlos normativen Natur gerät. Zum andern verspreche erst ein konsequent handlungstheoretischer Ansatz Aufschluß über die Frage, wie weit der Denkweg des Thomas von allgemeinen naturgesetzlichen Prinzipien zu konkreten sittlichen Normierungen tatsächlich trägt und wo genau Vorbehalte aufgrund von zeitgebundenen Voraussetzungen, Sprüngen oder Brüchen anzumelden wären.

Das zweite Kapitel, das den gesamten Hauptteil der Studie umfaßt (46–275), durchschreitet nach einer kurzen Vergewisserung des thomasischen Ethikbegriffs (46–61) gezielt den „Nexus von Glücks-, Handlungs- und Gesetzeslehre“ (43) bei Thomas unter einer streng handlungstheoretischen Perspektive. Im Abschnitt über das „Glück als Ziel sittlichen Handelns“ (61–80) zeichnet der Autor v. a. den „Handlungscharakter“ (66) des aristotelischen Glücksbegriffs und die kritische Integration dieser Konzeption in die Glückslehre des Thomas nach. Ein zweiter Abschnitt geht in detailreichen Analysen zahlreicher Texte (*de veritate* 22 u. 24; *de malo* 6; *de virt. com.* 1,8; *in eth.* I u. X; *S. Th.* I u. I-II) der „Lehre vom ‚natürlichen Wollen‘ innerhalb der thomanischen Handlungstheorie“ nach und arbeitet ein klares Bild von der Verwiesenheit konkreter menschlicher Freiheit auf die sie tragenden und zugleich limitierenden menschlichen Natur heraus (80–143). Der dritte und umfangreichste Abschnitt widmet sich schließlich dem zentralen Thema der Untersuchung, d. i. der „Lehre vom natürlichen Gesetz moralischen Handelns“ (143–275). Zeichnete der bisherige Gedankengang die Grundlagen menschlichen Handelns aus der Binnenperspektive des handelnden Subjekts nach, so erscheint das handelnde Individuum nun vornehmlich „als Adressat objektiver sittlicher und rechtlicher Weisungen“ (144). Diskutiert wird der Begriff des natürlichen Gesetzes zu-

nächst im Rahmen des Dekalog-Verständnisses des Sentenzenkommentars (144–168) und der Predigtreihe „Collationes in decem preceptis" (168–173) sowie im Gesetzestraktat der „Summa contra gentiles" (173–192). Im Blick auf den Begründungsgang von den allgemeinen Prinzipien der Moral bis zu den konkreten Handlungsweisungen im Bereich des Sechsten Gebots konstatiert der Verfasser ein „auffallend unphänomenologisches" (163) und „für unser Empfinden recht gewaltsames" Vorgehen (189) des Aquinaten. Dadurch verstärke sich der Eindruck, daß in der Tat „die unterstellte bruchlose Harmonie zwischen den abstrakten naturgesetzlichen Prinzipien und den daraus abgeleiteten konkreten Folgerungen nicht immer lückenlos argumentativ gesichert ist und insofern einer kritischen relecture bedarf" (163). Wenn Thomas auch in diesem Bereich die handlungsleitende Integrationsleistung der Vernunft mitunter an erhebliche biologische Vorgaben zurückbindet, „ohne hier allerdings die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen einer derartigen Normerkenntnis näher zu entfalten", so lasse sich daraus jedoch keineswegs auf ein „Abgleiten in einen kruden Naturalismus" schließen (192). Mit dem *lex*-Traktat der „Summa theologiae" erreicht der Interpretationsgang seinen Höhepunkt. Die gründliche Diskussion der Quaestionen I–II 90f. und 94 (193–265) zeigt neben zahlreichen scharfsinnigen Beobachtungen überzeugend auf, daß Thomas „mit einem überaus weiten Naturgesetzbegriff operiert" (265), der nun jedoch weit stärker als in den früheren Abhandlungen aus einer dezidierten Analyse des menschlichen Handelnkönnens heraus entfaltet wird. Er umfaßt als Kernbestand eine Reihe unmittelbar einsichtiger Ge- und Verbote, die sich aus der wechselseitigen Verwiesenheit von ersten Prinzipien der praktischen Vernunft und den zu deren Konkretion unabdingbaren *inclinationes naturales* ergeben. Hinzu komme jedoch „eine Fülle sekundärer und tertiärer naturgesetzlicher Vorschriften, die lediglich den Status von *ut in pluribus* gültigen moralischen Weisungen besitzen und den Kernbestand naturgesetzlicher Prinzipien näher spezifizieren" (264).

Ein abschließender Blick auf den Begriff des *ius naturale* (265–275), den Thomas im Rahmen des *iustitia*-Traktats der „Secunda Secundae" (q. 57) eigens behandelt, läßt im Sinne der bisher diskutierten Konzeption der *lex naturalis* in der Tat „keineswegs gravierende sachliche oder terminologische Neuerungen" (271) erkennen. Ob man deshalb jedoch, wie der Autor meint, die besondere Thematisierung des *ius naturale* an dieser Stelle lediglich als eine „kurze Zusammenfassung seiner früheren Überlegungen" (271) lesen und der terminologischen Unterscheidung von *lex naturalis* und *ius naturale* keinerlei ernsthafte Bedeutung zumessen sollte, muß schon im Hinblick auf das in der „Einleitung" erwähnte rechtsphilosophische Problem einer Zuordnung von Recht und Moral (13) als etwas zu voreilig erscheinen. Tatsächlich kommentiert Thomas im Ethikkommentar ausdrücklich den Hinweis des Aristoteles, daß der Begriff des Gerechten eine Zweideutigkeit aufweise, die jedoch wegen der Nähe beider Bedeutungen leicht übersehen werde (EN V,2). Denn das Gerechte meine einerseits das Gesetzliche (*to nomimos; legale*), andererseits aber das Ausgeglichene (*to ison; aequale*). So diskutiert Thomas offensichtlich unter dem Begriff der *lex naturalis* die natürlichen Maßstäbe des „Gesetzlichen", d. h. die Prinzipien einer vernünftigen und auf das Gemeinwohl ausgerichteten Gesetzgebung als solcher, während er unter dem Begriff des *ius naturale* nach den natürlichen Kriterien der *aequalitas* als dem rechtlichen Prinzip der Gleichheit fragt.

Das dritte und letzte Kapitel kennzeichnet das thomasische Verständnis vom natürlichen Gesetz zusammenfassend als kognitivistisch, antinaturalistisch, integrativ, handlungstheoretisch ausgerichtet und hinsichtlich seiner Applikation auf das konkrete Handeln einer mehrstufigen praktischen Rationalität verpflichtet. Im Licht des gewählten handlungstheoretischen Interpretationsansatzes zeigt sich im Rückblick auf den gesamten Interpretationsgang besonders klar, „daß Thomas durchgängig von einer Einheit der Vernunft- und Bedürfnisstruktur des Menschen" (288) und „einer elementaren Handlungskompetenz" ausgeht, die auf basale materiale Erfordernisse verweist, insofern „jeder, der überhaupt irgend etwas wirklich will, notwendigerweise auch immer schon einschlußweise die Entwicklung, Förderung und Verteidigung der eigenen Handlungsfähigkeit will" (290).

Die Studie verdient nicht nur wegen ihrer klaren Gedankenführung, ihrer vorbildlichen Textanalysen und beachtlichen Klärungen strittiger Punkte hohes Lob. Auch die

gewonnenen Absicherungen wichtiger Ergebnisse der jüngsten Thomas-Forschung, die gezielte Öffnung der Naturrechtsdiskussion über die Grundlegungsproblematik hinaus sowie die verdienstvollen Erschließungen einer Reihe weiterer, bislang kaum berücksichtigter Texte aus dem Gesamtwerk des Thomas sind sehr zu begrüßen. Der Studie ist eine gebührende Beachtung sowohl in der Moraltheologie als auch in der philosophischen Ethik zu wünschen. C. Schröer

Bonk, Sigmund, *Abschied von der Anima mundi.* Die britische Philosophie im Vorfeld der industriellen Revolution (Alber Reihe Philosophie). Freiburg i. Br., München: Alber 1999. 607 S., ISBN 3-495-47914-7.

Diese überarbeitete Regensburger Habilitationsschrift behandelt die britische Geistesgeschichte in der Zeit zwischen dem Cambridge-Platonismus gegen Ende des 17. und der industriellen Revolution gegen Ende des 18. Jhdts. Im Mittelpunkt stehen die Naturphilosophie und philosophische Theologie von George Berkeley und David Hume; die Zeit vor Berkeley ist durch Ralph Cudworth, John Locke und Lord Shaftesbury, und die Zeit nach Hume durch Thomas Reid, Joseph Priestley, Adam Smith, Jeremy Bentham und Samuel T. Coleridge vertreten. Das Charakteristikum dieser Epoche sieht Bonk (= B.) in der sukzessiven Distanzierung von der Vorstellung einer beseelten und schöpferischen Natur; am Ende dieser Entwicklung finde sich ein verdinglichtes und mechanistisches Naturverständnis; dieser Wandel habe ein geistiges Klima geschaffen, in dem es zur Industriellen Revolution kommen konnte. Die auf die Antike zurückgehende Äther- und Weltseelenlehre, so B.s philosophiehistorische These, reicht, vermittelt durch die Cambridger Platoniker, bis in die Naturphilosophie von Berkeley, Hume und Reid, „allerdings in stufenweiser „Verblassung". Erst Priestley, Jefferson, A. Smith, Bentham u. a. wissen nichts mehr davon oder wollen sogar bewußt nichts mehr davon wissen" (24). Mit der philosophiehistorischen Analyse verbindet B. ein systematisches Anliegen. Es geht ihm darum, gegenüber einem mechanistisch-physikalisch-positivistischen ein organisches Naturverständnis zu gewinnen, das den Eigenwert der Natur betont. „Es waren nicht die besseren Argumente, welche die Weltseelenlehre Stück für Stück zugunsten des materialistischen (Neo-) Mechanismus zurückgedrängt haben" (26). Philosophiegeschichtliche Interpretation und systematische Position sind in folgenden Anliegen miteinander verbunden: Die Arbeit wendet sich gegen die These, Berkeley und Hume seien phänomenalistische Idealisten gewesen und hätten die Natur zu einem bloßen Reich von Sinnesideen erklärt. Dagegen vertritt B. unter Berufung auf die Forschungen der Berkeley-Editoren A. A. Luce und T. E. Jessop für Berkeley und von N. Kemp Smith für Hume eine realistische Interpretation. Entgegen einer weitverbreiteten Überschätzung Humes möchte B. der Philosophie von Berkeley (und Coleridge) zu der Anerkennung verhelfen, die sie verdiene und die ihr bisher vorenthalten worden sei. Es gebe, so eine weitere These, keine durchgehende Entwicklung vom Mechanismus der Newtonschen *Principia* zum mechanistischen Naturverständnis am Beginn der Industriellen Revolution. Vielmehr zeige der späte Newton eine Nähe zur Naturauffassung der Platoniker von Cambridge; zwischen dem Newton der „Principles", Boyle und anderen ‚Mechanisten' gegen Ende des 17. Jhdts. und den neuen Mechanisten um Priestley vor Beginn der Industriellen Revolution finde sich eine Periode nichtmechanistischen, organischen Denkens.

Berkeley, so B.s Korrektur an dem verbreiteten Bild von Berkeley als einem Sensualisten und Subjektivisten, könne ebensowenig ein Idealist wie einschränkungslos ein Realist genannt werden. Allein die visuellen Ideen würden unmittelbar von Gott hervorgebracht, die übrigen Ideen dagegen nicht von der Materie, sondern von der *Anima mundi.* Obwohl Berkeley die Existenz einer vom menschlichen (wenn auch nicht von jeglichem) Geist unabhängige Außenwelt annehme, leugne er doch ganz entschieden und unmißverständlich die Wirklichkeit der materiellen Substanz oder Substanzen. Die These der Hume-Interpretation, für die B. sich auf Norman Kemp-Smith beruft, lautet: Hume ist kein Phänomenalist oder subjektiver Idealist; er bestreitet nicht die Realität der Außenwelt; was er bestreitet, ist vielmehr die Fähigkeit des Verstandes, uns dieser Realität zu vergewissern. An die Stelle des Verstandes (in Verbindung mit den Sinnen)

treten die quasi-instinktiven „natural beliefs"; ebenso wie zum Atmen zwingt die Natur uns zur Annahme einer bewußtseinstranszendenten Wirklichkeit. Es ist der Begriff des „natural belief", der die realistische Interpretation Humes sichert und der zugleich die Hume-Interpretationen mit dem Thema der Untersuchung, dem Naturbegriff verbindet. Mit Kemp-Smith ist B. der Auffassung, daß in den „Dialogues Concerning Natural Religion" die Position Humes mit der des Skeptikers Philo gleichzusetzen sei, nach der „das Weltganze die Vorstellung einer blinden aber durch ein mächtiges belebendes Prinzip befruchteten Natur hervorrufe". Die Welt sei nach Hume keine bloße Maschine, sie sei auch nicht von einem transzendenten Prinzip hervorgebracht, sondern sie enthalte untrennbar von ihr „eines oder mehrere immaterielle ordnende und belebende, also beseelende Prinzipien". Dieser „Pantheismus" Humes sei die im Sinne des akademischen Skeptizismus für wahrscheinlich gehaltene Hintergrundhypothese, die sich auch in seinen übrigen Werken ausfindig machen lasse. „Ein solcher, mit skeptischem Vorbehalt angenommener, pantheistischer Naturalismus liegt seiner Kritik der Volksreligion geradeso zugrunde wie seiner auf „natural beliefs" rekurrierenden Erkenntnislehre und seiner ursprünglichen, auf „passions" und „sympathies" gründenden Morallehre" (452).

B. hat sich dafür entschieden, in seiner Darstellung jeweils bestimmten Werken zu folgen, und er hat die leitende Frage nach dem Naturverständnis in einen umfassenden Zusammenhang hineingestellt, der u. a. Erkenntnistheorie, Sprachphilosophie, philosophische Theologie und Moralphilosophie berücksichtigt. Diese thematische Breite soll die Vieldimensionalität der befragten Sache zeigen, und sie ergibt sich aus B.s Anliegen, Berkeley gegenüber Hume zu rehabilitieren. Diese beiden methodischen Vorzüge haben jedoch auch ihren Preis. Der Leser muß sich immer wieder bemühen, den thematischen roten Faden nicht aus den Augen zu verlieren. Textnähe und breiter Hintergrund gehen auf Kosten der Straffung und Finalisierung, und das Anliegen, Berkeley gegenüber Hume aufzuwerten, steht in einer gewissen Spannung zur leitenden Frage nach dem Begriff der Natur.

Die differenzierten Einzelinterpretationen der Arbeit vermitteln einen nuancenreichen Einblick in die Texte und den gegenwärtigen Stand der einschlägigen philosophiehistorischen Forschung. Daß Berkeley und Hume in dem jeweils genauer bestimmten Sinn Realisten sind, wird überzeugend gezeigt; Humes Naturalismus wird vorzüglich herausgearbeitet. Erhellend sind die wiederholten Vergleiche zwischen den Philosophen dieser Periode und die Skizzen über die philosophische Entwicklung. Einen besonders farbigen Akzent erhält die Darstellung dort, wo die Philosophiegeschichte in einen größeren geistes- und sozialgeschichtlichen Zusammenhang hineingestellt wird. Immer stehen die Sachfragen im Vordergrund. Wo es hilfreich ist, werden Parallelen aus der Geschichte der Philosophie herangezogen; wiederholt wird Berkeley mit Hilfe seiner Wirkungsgeschichte interpretiert. Aus seiner persönlichen Überzeugung von der historischen Obsoletheit und inhaltlichen Unhaltbarkeit eines rein mechanistischen Naturbegriffs macht B. keinen Hehl, und sein Plädoyer für eine organische Betrachtung der Natur verdient volle Zustimmung. F. Ricken S. J.

Edwards, Jeffrey, *Substance, Force, and the Possibility of Knowledge.* On Kant's Philosophy of Material Nature. Berkeley [u. a.]: University of California Press 2000. XIV/277 S., ISBN 0-520-21847-7.

Den thematischen Mittelpunkt der Abhandlung bildet die dritte Analogie der Erfahrung aus Kants „Kritik der reinen Vernunft". Dort stellt Kant den Grundsatz auf, alle Substanzen im Raum seien in „durchgängiger Wechselwirkung". Anders als die Prinzipien der Substantialität (erste Analogie) und der Kausalität (zweite Analogie) hat das Prinzip der Wechselwirkung in der Literatur bisher kaum Beachtung gefunden. J. Edwards (= E.) will ihm nun einen „systematischen Vorrang" (30) vor den ersten beiden Analogien einräumen. Er stützt seine These auf das „Argument vom leeren Raum", das Kant im Beweis der dritten Analogie (A 212 ff.) vorträgt. Das Argument läßt sich nur auf der Grundlage von Kants Theorie der Apperzeption verstehen. Danach sind dem Subjekt wechselnde sinnliche Eindrücke gegeben. Die Tätigkeit des Erkennens besteht darin, die objektive Zeitordnung des Wahrgenommenen zu bestimmen. Nehme ich bei-

spielsweise nacheinander an zwei Orten A und B eine Kugel wahr, macht es einen Unterschied, ob sich die Kugel von A nach B bewegt hat oder ob es sich um zwei Kugeln handelt. Die Erkenntnis darf also nicht von der zufälligen, subjektiven Folge der Apperzeption abhängen, sondern muß objektiven Prinzipien folgen. Das Argument vom leeren Raum besagt nun des näheren, daß die Annahme, zwei Kugeln existierten zugleich im Raum, nur dann gerechtfertigt werden kann, wenn sie aufeinander einwirken können, mithin in „dynamischer Gemeinschaft" stehen. Wäre der Raum zwischen den Kugeln im strikten Sinn leer, gäbe es keinen realen Einfluß und mithin keine objektive Bestimmung der Simultaneität. Also müssen sich in unserem Erfahrungsraum „kontinuierliche Einflüsse" und „allerwärts Materie" finden. – Auf diese Überlegungen Kants gründet E. seine These, die dritte Analogie der Erfahrung enthalte eine „dynamische Theorie der Materie" (54). Die These birgt einigen Sprengstoff für das Gefüge der kritischen Philosophie. Denn wer Kants Angaben zur Architektonik seines Systems folgt, wird eine Theorie der Materie entweder in der sog. rationalen Physik (den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft") oder in der Naturwissenschaft selbst suchen. Sollte die „Kritik der reinen Vernunft" (= KrV) eine Theorie der Materie enthalten, wäre Kants Unterscheidung zwischen Transzendentalphilosophie und rationaler Naturlehre hinfällig. Doch damit nicht genug. Während die rationale Physik den Begriff der Materie aus der Erfahrung voraussetzen darf, muß die Existenz der Materie in der Transzendentalphilosophie erst bewiesen werden. Folgerichtig betrachtet E. das Argument vom leeren Raum als „apriorischen Beweis der Existenz einer kosmischen Materie" (55). In seiner Auffassung bestärkt sieht sich E. vor allem durch die Tatsache, daß eine dynamische Theorie der Materie die kritische Philosophie zu den vorkritischen Bemühungen Kants einerseits und zu seinem Spätwerk andererseits anschlußfähig machen würde.

Nachdem E. im ersten Teil (11–60) seine Grundthese entwickelt hat, widmet er sich ausführlich dem historischen Hintergrund von Kants Philosophie der materiellen Natur. Im zweiten Teil (61–91) untersucht er die Wurzeln des Begriffs der dynamischen Gemeinschaft. Schon in seinen frühen Schriften befaßt sich Kant, ausgehend von den Kontroversen der rationalistischen Metaphysik, mit dem Problem des physischen Einflusses (*influxus physicus*) der Substanzen aufeinander. Im Gegensatz zu Leibniz begnügt er sich nicht mit der Annahme einer durch Gott prästabilierten Harmonie, sondern fordert den realen Einfluß der Substanzen und macht dafür äußere Kräfte (*vires transeuntes*) verantwortlich. Gleichwohl sind „Einfluß" und „Kraft" beim vorkritischen Kant voneinander verschieden. Anders in der KrV, wo Kant gegen Leibniz erklärt, die Bestimmungen der Substanzen im Raum seien „nichts als Verhältnisse", und der Begriff der Materie werde durch die Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung definiert (A 265). Demnach scheint Kant die Vorstellung isoliert für sich bestehender Substanzen zugunsten der Theorie eines materiellen Kontinuums aufgegeben zu haben. Eng damit zusammen hängt Kants Wendung gegen die korpuskulare Theorie der Materie. – Im dritten Teil (93–144) schildert E. die philosophische Auseinandersetzung um die dynamische Theorie der Materie. Er zeigt am Begriff des physischen Äthers, daß Kants Theorie der Materie eine größere Kontinuität besitzt, als gewöhnlich angenommen wird. In dem kurzen Aufsatz „De igne" von 1755 spricht Kant erstmals von einem Äther (*materia elastica*), der den Raum zwischen den Korpuskeln fülle, und identifiziert ihn mit Licht und Wärme. Ein Jahr später veröffentlicht Kant seine „Physische Monadologie". Dort erklärt er die Ausdehnung eines materiellen Körpers als die „Sphäre der Aktivität" seiner Anziehungs- und Zurückstoßungskraft. In den Reflexionen zur Physik aus den siebziger Jahren erscheint wiederum der Äther als Grund der Kohäsion der Materie. Die Vorstellung physischer Monaden hat Kant zugunsten der eines Kontinuums von Kräften aufgegeben. Um so überraschender ist, die Gedankenkonstruktion einer physischen Monadologie im Dynamik-Kapitel der „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" (= MAN) wieder auftauchen zu sehen. Der Begriff der physischen Monade entspricht hier dem des Massepunkts in der klassischen Mechanik. Gleichzeitig behauptet Kant die unendliche Teilbarkeit der Materie. Die Kohäsion, die er in den siebziger Jahren mit Hilfe des Äthers erklärt hatte, zählt er nun ausdrücklich zu den physischen und nicht metaphysischen Eigenschaften der Materie. Deshalb haben

das dynamische Modell und die Hypothese des Äthers ausschließlich methodologischen Charakter, wenn es darum geht, die korpuskulare Materietheorie als falsch zu erweisen. E. bemängelt, Kant habe den Beweis der Existenz des Äthers vermieden um den Preis eines mit der dynamischen Konzeption der Materie unvereinbaren Substanzbegriffs (144). – Im vierten und letzten Teil seines Buchs (145–192) beschäftigt sich E. mit der transzendentalen Dynamik im „Opus postumum". Dort verbindet Kant die dynamische Theorie der Materie mit der kritischen Theorie der Erkenntnis. Im „Übergang 1–14" deduziert er den Äther als Prinzip der Einheit der Erfahrung der Natur und erklärt die sinnliche Wahrnehmung als die Wirkung der bewegenden Kräfte der Materie. In den Ätherbeweisen des „Opus postumum" verfolgt Kant nicht nur das Ziel, eine bestimmte Theorie der Materie zu etablieren, sondern er will dadurch zugleich das Problem der Affektion lösen, das bekanntlich am Anfang seiner Theorie der Erfahrung steht. In diesem Punkt besteht eine wenigstens ebenso augenfällige Kontinuität zu seiner kritischen Philosophie wie im Bereich der Materietheorie. In den späteren Faszikeln des „Opus postumum" wendet sich das Blatt noch einmal. Nun begreift Kant den dynamisch bestimmten Raum als *spatium phaenomenon* oder Erscheinung zweiter Ordnung. Da dieser Raum nicht von der Form unserer Sinnlichkeit abhängig ist, gelangt E. zu dem Schluß, der späte Kant habe den „formalen Idealismus" zugunsten eines „transzendentalen Realismus" aufgegeben. Dazu paßt der Befund, daß im Kontext der Selbstsetzungslehre nun vermehrt der Name Spinoza fällt und Kant selbst den transzendentalen Idealismus als „absoluten Realismus" verstanden wissen möchte.

Schon in der Einleitung interpretiert E. sein Ergebnis so, daß es sich bei der dynamischen Materie um eine „materiale Bedingung" der Erfahrung handle. Dabei soll material soviel wie „nicht-subjektiv" bedeuten (1f.). Legt man den Begriffsgebrauch Kants zugrunde, meint material: eine Bestimmung, zu der ich im Zusammenhang mit empirischer Erfahrung gelangt bin. Das Gegenteil von material wäre „rein", mithin etwas, dem „gar nichts Empirisches beigemischt ist" (B 3). Demnach könnte es Bedingungen der Erfahrung geben, die zwar nicht rein, aber dennoch a priori sind. Solche nicht-reinen Bedingungen der Erfahrung könnten dann material genannt werden. In diesem Sinn hat K. Cramer („Nicht-reine synthetische Urteile apriori", Heidelberg 1985) den Begriff des Wechsels der Erscheinungen als nicht-reine Bedingung der Erfahrung ausgemacht. Für E. hingegen soll die materiale Bedingung nichts mit der spezifischen Beschaffenheit der Erfahrung des menschlichen Subjekts zu tun haben, sondern davon unabhängig über die Beschaffenheit der materiellen Natur Auskunft geben. Das transzendentale Argument des leeren Raumes zielt nicht nur auf den Begriff der Materie überhaupt – im Sinn eines Gegenstandes der äußeren Erfahrung –, sondern auf die Existenz einer dynamisch in der Weise bestimmten Materie, daß sie ein Kontinuum von Kräften und nicht eine Menge individueller Körper darstellt. Der Wert von E.s Studie wird dadurch geschmälert, daß er weitgehend darauf verzichtet, seine These zu anderen wichtigen Lehrstücken der KrV in Beziehung zu setzen. Daß er seine These diachronisch entwickelt, ohne sie einer synchronen Überprüfung zu unterziehen, hätte methodisch wenigstens der Rechtfertigung bedurft. Immerhin gibt E. vor, seine „heterodoxen Überlegungen" (167) zur Transzendentalphilosophie Kants auf die Interpretation eines Textes aus der KrV zu stützen. Und gerade hier bleiben eine Reihe von Fragen offen. Wenn das Argument vom leeren Raum tatsächlich der Existenzbeweis eines einheitlichen materiellen Kontinuums ist, welche Rolle für die Konzeption der Materie spielt dann die erste Analogie der Erfahrung? Müßte der Gedanke einer einheitlichen *substantia phaenomenon* nicht dort grundgelegt sein, zumal Kant den Begriff der Kraft dort einführt? Und wie verhält sich der Existenzbeweis der Materie in der dritten Analogie der Erfahrung zur Widerlegung des Idealismus? Ferner: Wenn Kant im Grundsatz-Kapitel eine dynamische Theorie der Materie vertritt, was hat es dann zu besagen, daß er den Gegensatz zwischen der korpuskularen und der dynamischen Auffassung materieller Substanzen in der zweiten Antinomie zu einem unvermeidlichen Widerstreit der Vernunft stilisiert? Und schließlich: Wenn Kant in der KrV einen Beweis der Existenz der dynamischen Materie geführt hat, warum wollte er dann der dynamischen Theorie in den MAN nur methodischen Charakter einräumen? Liegt angesichts so vieler Unklarheiten nicht die Annahme nahe, daß es sich bei der dynamischen Theorie der Materie zwar um ein durchgehendes Motiv von

Kants philosophischem Bemühen, aber nicht um den Schlüssel zur Interpretation des Beweises der dritten Analogie der Erfahrung handeln kann? Diese Fragen sollen nicht den Eindruck erwecken, als stellten sie E. vor unlösbare Probleme. Aber der Rez. hätte sich mehr Hinweise auf mögliche Antworten gewünscht. Weil sie fehlen, kann er E.s Buch nur solchen Lesern empfehlen, die sich für die Geschichte des Motivs der dynamischen Materietheorie bei Kant interessieren. G. Sans S. J.

Winter, Aloysius, *Der andere Kant.* Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants (Europaea memoria. Studien und Texte zur Geschichte der europäischen Ideen, Reihe I: Studien; Bd. 11). Hildesheim [u.a.]: Georg Olms 2000. XIX/600 S., ISBN 3-487-11081-4.

In der deutschen und auch in der englischsprachigen Literatur zu Kants Philosophie der Religion steht meistens das kritische Anliegen Kants, seine Auseinandersetzung mit den Gottesbeweisen der Metaphysik im Mittelpunkt. Über Winters (= W.) Buch könnte als Motto der bekannte Satz aus der Vorrede zur Auflage B der „Kritik der reinen Vernunft" stehen: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen". W. sieht in ihm eine Beschreibung des von Kant intendierten Weges seiner Philosophie; sein Grundinteresse sei die Frage nach dem Vernunftglauben; ihm seien alle anderen Fragen untergeordnet. In der Frage nach Gott das erkenntnisleitende Interesse Kants zu sehen, entspreche, was der Titel des Buches ausdrücken will, nicht dem üblichen Verständnis. Aber nicht nur dem breiten Strom der deutschen und angelsächsischen Forschung soll ein anderer Kant gegenübergestellt werden; es geht W., der an der Theologischen Fakultät Fulda Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie lehrt, auch um das Verhältnis der katholischen Kirche zu Kant. Hier ist als einschneidendes Datum die Indizierung der „Kritik der reinen Vernunft" am 11. Juni 1827 zu nennen. Für die katholische Philosophie verweist W. auf die mit Maréchal beginnende „vorsichtige Renaissance des Transzendentalphilosophen Kant im katholischen Raum" (5), aber er beklagt zugleich, daß eine ernsthafte Beschäftigung mit Kants Denken bei vielen neuscholastischen Autoren vielfach nur darin bestand, im Rückgriff auf Autoren der Hochscholastik und deren rationalistische Epigonen Kants eigentliche Leistung für belanglos zu erklären, und er bedauert, daß diese Tendenz „bis heute feststellbar" ist (XII). Im Bereich der katholischen Theologie stehe eine befriedigende Rezeption des Kantischen Kritizismus noch aus. – Das Bild des anderen Kant, und wie dessen Kritik an den Gottesbeweisen der Metaphysik mit seinem erkenntnisleitenden Interesse am Vernunftglauben zusammengeht, ist wohl am schönsten und klarsten umrissen in einem Absatz W.s über die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755): Kants Darstellung sei von einer religiösen Begeisterung getragen, die auch heute noch den Leser ergreife. „Der 31jährige Kant hat damals wohl nur dunkel geahnt, welch ein langer Weg des Denkens vor ihm lag, bis er durch alle Phasen der Vernunftkritik hindurch zu einer gelassenen Selbstverständlichkeit des Ruhens in Gott fand, die des Überschwanges nicht mehr bedurfte. Bis dahin war er ständig bestrebt, auf dem Felde der Gotteserkenntnis alles ihm vordergründig und unzulänglich Erscheinende Schicht um Schicht abzutragen, wenn und soweit sich darunter Festeres und Sichereres abzeichnete, so daß niemals der Eindruck mutwilliger Zerstörung aufkommt, wenn man die Entwicklung seines Denkens im Zusammenhang sieht." (263)

Der Band enthält neun Studien, die in der Zeit von 1975 bis 1992 zum ersten Mal publiziert wurden. Es folgen ein Verzeichnis der verwendeten Literatur, eine Zusammenstellung der Schriften W.s zu Kant, denen auch Ort und Datum der Erstveröffentlichung zu entnehmen sind und ein Verzeichnis der Namen. Obwohl Kant durch seine pietistische Erziehung geprägt sei, werde er zu Unrecht als „Philosoph des Protestantismus" bezeichnet; man könne ihn vielmehr einen „Philosophen des Ökumenismus" (47) nennen, der die Christen aller Konfessionen dazu bewege, selbstkritisch hinabzusteigen zu den Wurzeln der Liebe und gläubigen Hoffnung (Kapitel 1). Das zweite Kapitel „Theologische Hintergründe der Philosophie Kants" beschränkt sich nicht auf die Religionsphilosophie; Gegenstand der Untersuchung ist vielmehr die theologische Orientierung der gesamten Philosophie Kants vor und nach der kritischen Wende. Dann prüft W. den

Vorwurf, Kant habe eine negative Einstellung zu Gebet und Gottesdienst gehabt und arbeitet Kants differenzierte Einstellung, die Fehlhaltungen kritisiert, heraus (Kapitel 3). Im Mittelpunkt von Kapitel 4 über die Seele steht das Paralogismus-Kapitel. Die beiden folgenden Kapitel sind dem moralischen Gottesbeweis gewidmet; der Schwerpunkt liegt auf dessen Fassung in der zweiten und dritten Kritik. W. fragt nach dessen Tragfähigkeit (334–343) und setzt sich mit dem Versuch Schmuckers auseinander, diese auch im theoretischen Sinn zu erhärten. Dagegen betont W., das eigentliche Anliegen des *moralischen* Gottesbeweises sei, „die Eigenständigkeit des in Theorie nicht adäquat auflösbaren Praktischen zum Ausdruck [zu] bring[en]" (340). Der moralische Beweis setze die sittliche Grundmaxime der Entscheidung für das Gute voraus. „Die eigentliche Beweiskraft des moralischen Gottesarguments wird so in den Bereich der persönlichen und existentiellen Entscheidung verlegt" (341). Kapitel 7 entwickelt Ansätze zur theologischen Rezeption der Kantischen Vernunftkritik. Es unterscheidet von der natürlichen die transzendentale Theologie, deren Aufgabe der reflektierte Umgang mit den Grenzen der Vernunft ist; W. empfiehlt sie als Methode jedem Theologen, dem es nicht um „eine Ausweitung theologischer Theorien, sondern um die Abgesichertheit und Überprüfbarkeit theologischer Aussagen zu tun ist" (423). Die Untersuchung über theologiegeschichtliche und literarische Hintergründe der Religionsphilosophie Kants (Kapitel 8) beschränkt sich auf die zentrale Frage nach dem Verhältnis von Vernunft- und Offenbarungsreligion und Kants Kritik an Fehlformen der Religion. Innerhalb dieses Rahmens geht W. weit über das klassische Werk von Bohatec (1938) hinaus; die „Spurensuche" führt bis zum englischen Deismus und dem englischen Essayisten John Hawkesworth (1715–1773). Diese Abhandlung ist ein Beispiel für die fundierte Gelehrsamkeit und die bewundernswerte Kenntnis des theologie- und philosophiegeschichtlichen Umfelds der Kantischen Religionsphilosophie, die alle Kapitel des Buches auszeichnen. Das letzte Kapitel handelt über Transzendenz bei Kant. Der Terminus tauche weder in den veröffentlichten Schriften noch im Nachlaß auf. W. unterscheidet im Anschluß an die gegenwärtige Philosophie und Theologie fünf Verwendungen des Wortes (485) und kommt zu dem Ergebnis, daß alle diese Weisen, Transzendenz zu verstehen, sich im Denken Kants finden.

Norbert Hinske beklagt in seinem Geleitwort, daß die deutsche Kantforschung am zweihundertsten Geburtstag der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793) fast achtlos vorübergegangen sei. Es ist zu wünschen, daß W.s Untersuchungen dazu anregen, Kants Denkweg auch rückblickend von dessen Ziel her zu sehen und nach der Bedeutung der Religionsschrift für die Interpretation seines Werkes zu fragen. F. Ricken S. J.

Wiedebach, Hartwig, *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen* (Europaea memoria: 01, Studien; 6). Hildesheim: Olms 1997. 340 S., ISBN 3-487-10306-0.

„Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen ist groß" (308), diese für die gängige Cohen-Interpretation gewiß nicht selbstverständliche These liegt der vorliegenden, bei H. Holzhey angefertigten Dissertation zugrunde. Besagte These ist freilich, wie Wiedebach (= W.) betont, nicht in dem Sinne zu verstehen, „daß Cohen eine ausgearbeitete Theorie der Nationalität vorgetragen hätte" (ebd.). Daher können auch die Belege dafür, wie intensiv Cohen die Frage nach dem Nationalen beschäftigt hat, „nur auf einem indirekten Wege gefunden werden" (ebd.). Konkret geht W. so voran, daß er zunächst „deutlich zu machen versucht, welche lebensgeschichtlichen Konfrontationen und Ereignisse Cohen dazu veranlaßten, ‚Nationalität' als einen spezifischen Begriff zu entwickeln" (59). Den weiteren Gang seiner Untersuchung stellt W. unter die folgende doppelte Zielvorgabe: Einerseits solle „Cohens Nachdenken über Nationalität daraufhin geprüft werden, ob es mit seiner akademischen Philosophie kohärent ist", andererseits solle untersucht werden, „ob nicht auch umgekehrt die akademische Philosophie durch jene, in ihrer systematischen Fassung neuen Gedanken über Nationalität in einem anderen Lichte erscheint" (ebd.).

Da es den Rahmen einer Rezension sprengen würde, den Gang von W.s minutiöser Interpretation im einzelnen zu referieren, beschränkt sich der Rez. im folgenden auf drei Schlaglichter. – Erhellend ist sicherlich W.s Darstellung der Kontroverse Cohens und

Bubers über das Problem des Zionismus. Für Cohen und für Buber ist zwar, wie W. betont, „der Messianismus menschheitlich" und „nicht nur jüdisch partikulär" (32), gleichwohl bestehe zwischen ihnen auch eine gravierende Differenz. Denn „was Cohen durch den Verbleib der Juden in den Staaten der Welt unmittelbar zu bewähren verlangt – das denkt sich Buber in einer Art Zweistufenplan, also vermittelt wirksam. Die Gründung der Heimstätte in Palästina ist der erste Schritt, dann erst kann der Messianismus voll in Kraft treten" (ebd.). M.a.W.: „die Erhaltung des Judentums ist für Buber an ein eigenes, politisch gesichertes Stück Land gebunden", für Cohen ist dagegen „die Erhaltung durch eine letztlich metaphysische Notwendigkeit der Zerstreuung gewährleistet" (ebd.). In Cohens Optik entwertet Buber durch sein Zweistufenprogramm die „unmittelbare Bedeutung des Judentums für eine ethische Grundlegung der bestehenden Weltstaaten" (32). Seinen eigenen „Entwurf zu einer jüdischen Selbsterfahrung werden zu lassen, ist nur über die Konzentration und Beschränkung des Jüdischen auf eine rein geistige außerpolitische Daseinsform möglich, die im Gemeindegebet ihren archimedischen Punkt hat" (ebd.). Buber sieht darin freilich nur ein Teilstück der jüdischen Welt. Der Aufgabe, vor der Cohen steht, „seine systematische Theorie der Staatspolitik mit der Tatsächlichkeit jenes betenden ‚jüdischen Ich' in Unmittelbarkeit zu vereinen" (33), räumt Buber nur wenig Erfolgsaussichten ein.

Beachtung verdient weiterhin W.s Neuansatz in der Cohen-Interpretation. W. versucht, in Cohens Werk eine Verbindung zwischen geschichtlicher Erfahrung und ungeschichtlicher Logizität herzustellen. Das Erfahrungsmoment, ohne das Geschichte nicht gedacht werden kann, findet sich ihm zufolge bereits in der ‚Logik der reinen Erkenntnis'. Denn diese beginne „in ihrer Ursprungslogik mit der geschichtlich-persönlichen Erfahrung einer ‚tiefsten Not' der Ungewißheit" (309). Sie schaffe sich dann zwar ein begriffliches Fundament, worin von dieser Erfahrung nicht mehr die Rede ist. Indem aber der Ursprung in alles, was folgt, das Bewußtsein einer gesicherten Gewißheit hereintragen soll, bleibe auch „die anfängliche Erfahrung der Ungewißheit im Modus kontinuierlicher Abwehr erhalten" (ebd.). Im Klartext bedeutet das nach W.: „Die logische Methodik und an sie anknüpfend das System insgesamt ruht auf dem Grund einer geschichtlichen Erfahrung, die in sich selbst ein Wandel ins Ungeschichtliche ist. Die Metamorphose einer geschichtlichen Erfahrung der Ungewißheit und Not in die Gewißheit einer ungeschichtlichen Logizität ist selbst eine geschichtliche Erfahrung. Deren nicht mehr von der geschichtlichen Person abhängiger Weg ist das Thema der Cohenschen Kulturphilosophie" (ebd.). Für Cohens System gilt, daß es diesen Weg gewissermaßen vom Ergebnis her, konkret von der erfolgreich begründeten Naturwissenschaft, den Rechtsgrundlagen der Politik und der Kunst aus, zurückverfolgt. Was demgegenüber die Religion auszeichnet, ist, „bei dem persönlich-geschichtlichen Ansatz zu diesen Ergebnissen zu verharren" und „nur diesem ersten Schritt Dauer zu geben, ohne die Kulturinhalte zu entwickeln" (ebd.). Als solche wird Religion zum Inhalt spezifisch jüdischer Nationalität. Ihre „philosophische Übersetzung in den Erfolg des gelungenen Kulturbewußtseins" (ebd.) obliegt in der Moderne dagegen dem deutschen Geist. Das System führt, so gesehen, von selbst auf die Frage nach dem spezifisch geschichtlichen Ansatz zurück, von dem es seinen Ausgang genommen hat. Für die Cohen-Interpretation kommt es nach W. darauf an, „aus der Systemphilosophie Cohens selbst diesen Zirkel deutlich zu machen" (ebd.). Daher führt die Cohen-Interpretation nach W.s Worten auf die „Frage nach einer Umwertung des Ursprungs, die das persönlich-geschichtliche Moment selbst einer reinen Grundlegung zugänglich macht, statt es einem überpersönlichen Kulturbewußtsein zu opfern" (ebd.). W. ist der Meinung, vor allem Cohens Theorie einer ethischen Politik lenke auf diese Umwertung hin.

Erfreulich ist schließlich auch, daß W. sich nicht auf eine immanente Interpretation des Cohenschen Nationalitätskonzeptes beschränkt, sondern in einer Zeit, in der unreflektierte Nationalismen wieder Konjunktur haben, nach dem Pro und Contra von Cohens „zweisinniger Auffassung von Nationalität" (315) fragt, die staatspolitisch am Deutschtum, unpolitisch-religiös am Judentum orientiert ist. W. diagnostiziert bei Cohen ein „Mißverhältnis zur Wirklichkeit politischer Organisation" bzw. eine „eigentümliche hermeneutische Beschränkung", die es ihm nicht erlaube, „eine organisatorische Idee zu entwerfen, durch die das Judentum seinen Ort in einem geschichtlichen

Staat erhielte" (307). Gleichzeitig kritisiert er Cohens „Mystifikation des Deutschtums" (296). Insofern für Cohen die Deutschen „als einziges Volk ein angemessenes Korrelat zum geschichtlichen Judentum darstellen" (297), da sie über „ein unfehlbar wirkendes Kulturwissen um universale Gesetzlichkeiten" (319) verfügen, ist Cohen nach W.s Meinung „von dem ‚Vorwurf einer nationalistischen Ideologie' nicht freizusprechen" (304). Cohens Begriff der Nationalität kann folglich auch „nur stark relativiert noch relevant sein" (5). Trotzdem will W. Cohens Überlegungen nicht jede Bedeutung absprechen. Problematisch daran ist nach W. nicht, „daß er den nationalen Mythos als Begründung universaler Mitmenschlichkeit denkt", wohl aber „daß er die nationale Behauptung der Macht mit einer gefährlichen Aura des Vertrauens umgab" (5).

Positiv an W.s Arbeit ist ohne Zweifel, daß sie auf dem Erfahrungsbezug von Cohens Philosophieren insistiert. Daher betont er zu Recht, die Frage, ob in Cohens Religionsdenken die Religion im Zauberkreis der idealistisch-kritizistischen Philosophie verbleibe oder nicht, lasse sich nicht durch logische Analyse des Begriffs der Korrelation entscheiden. Ob die anhaltende Diskussion um Cohens späte Religionsphilosophie sich nur auf die andersartige „Tönung logischer Strukturen zurückführen" läßt, die sich daraus ergibt, „daß geschichtliches Leiden in ihm anklingt" (262), muß nach Meinung des Rez. offenbleiben. Es gibt in diesem Punkt auch heute weitergehende Thesen, wie W.s Hinweis auf Poma belegt, der das Moment der Diskontinuität im Denken Cohens offensichtlich stärker gewichtet als W., und davon spricht, die religiöse Korrelation sei keine wissenschaftliche Methode.

Im ganzen wird man W.s Untersuchung zu einem Thema, das gewiß nicht der Brisanz entbehrt, einen interpretatorisch umsichtigen Umgang mit dem Cohenschen Denken bescheinigen können, der dessen Differenziertheit gerecht wird und sich vorschneller Urteile enthält, ohne doch dessen Grenzen zu verschweigen. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang W.s Feststellung, es sei ein Irrtum zu meinen, man könne Cohens „Mystifikation des Deutschtums ignorieren und sich getrost der reinen Systematik zuwenden" (4). H.-L. Ollig S. J.

Abbt, Imelda – Müller, Wolfgang W., *Simone Weil.* Ein Leben gibt zu denken. St. Ottilien: Eos Verlag 1999. 261 S., ISBN 3-8306-6997-6.

Keine Monographie, wie nach der Aufmachung zu erwarten, sondern ein Sammelband, Ergebnis von Tagungen eines Simone-Weil (= SW)-Kolloquiums in Wislikofen, einleitend vorausskizziert von *Müller*, gerahmt von zwei Texten *Abbts*, die die „Lese- und Lebensmeisterin" (7) in ihrer geistig-geistlichen Biographie vorstellen sollen: „Man muß sich mit dem Ewigen beschäftigen, um aktuell zu sein" (11–17), und, in Form eines Briefs an Simone (mit demselben Zitat, leicht abgewandelt, als Motto), Simone Weil: Quer zur Zeit (255–259). Dazwischen zehn Beiträge in ziemlicher Spannweite (man wünschte sich eine Kurzinformation über die Autoren). *Sophia Karwat* geht – vom Gedicht „La Porte" aus – der Bedeutung des Fragmentarischen bei SW nach: Von der Fruchtbarkeit des vergeblichen Wartens (29–53 – Rückfragen werden teils aus Sprachgründen provoziert [so etwa 33: „Aufgrund der von George Hourdin hervorgehobenen These"? 40: „auf kein Gelingen ausgerichtet"? 46: am Kreuz „die Erwartung Gottes als ausbleibende Existenz"?], doch auch sachlich: 35: Die Hostie „stillt den Hunger und sättigt doch nicht"? 45: „systemimmanente Blindheit … der Kirche"? 46: Der Widerspruch „die Zange, mit der die Seele Gott zu fassen vermag"?). *Roman Ambühl* befaßt sich mit der SW charakterisierenden Verbindung von Denken und Handeln, von den „Reflexions" (1934) bis zu (1942/43) „L'Enracinement" (56: statt „Biographie: „Leben", und woher nimmt er, daß SW sich darum nicht hat taufen lassen, weil die Vernunft in der Kirche keinen Platz habe?). Über „Sprache und Schwierigkeiten bei der Übersetzung ins Deutsche" informiert bedenkenswert *Ellen D. Fischer* (77–123). In der Liste der Grundwörter (darunter „malheur" mit dem guten Vorschlag „Elend") vermisse ich „mal", das etwa in den Cahiers recht mißverständlich stets als „das Böse" erscheint" (dies – „als das Böse" – zu lieben [C III 98] hat SW nie gefordert); reizvoll der Vergleich dreier Übertragungen des Prologs. „Nichts übertrifft Platon" steht über der Untersuchung von *Angela Büchel* (hier wie auch sonst im Buch wird „décréation" als purer Neologismus behan-

delt, während es sich doch schon in Péguys „Note conjointe" findet, freilich nicht in der jetzigen Prägnanz; und im Schlußsatz wäre „Christentum" durch „die Christen" zu ersetzen). Die beiden folgenden Beiträge schlägt das Vorwort vor zusammenzunehmen: *Maja Wicki* fragt: „Warum hungerte SW sich zu Tode?", *Karl-Heinz Bauersfeld* befaßt sich mit dem „Problem der Magersucht". Auch wenn man SW nicht zur Heiligen stilisiert (ja, selbst wenn man es täte) und hier tatsächlich ernste Punkte angesprochen findet (von Wicki siehe sowohl ihre Dissertation wie ihren Beitrag in dem von Devaux/Schlette herausgegebenen Sammelband), darf man sich über die Borniertheit einer glaubensfremden analytischen Perspektive verwundern. Wicki beruft H. Arendts „Natalität", was „Neubeginn, Synonym von Freiheit" bedeute, „Mortalität die unausweichliche Notwendigkeit" (154). Als ob man a) sich aussuchte, geboren zu werden, und b) Mortalität (= Sterblichkeit, Todesverhältnis) dasselbe meinte wie (Ver-)Enden. (Und müßte es auf S. 161 nicht statt „je" „moi" heißen? Auf S. 166 erscheint Descartes „als einer der großen Skeptiker".) Bauersfeld demgegenüber setzt bewußt beim „präsumtiven" Tod an. Er notiert zwar eigens, daß SW „mit den deduktiven [?] Methoden der Medizin und Psychologie allein nicht faßbar" sei (176); doch findet er in ihrem Todesdenken eine „Inkonsequenz in der allgemeinen menschlichen Erfahrung" (178); ‚décréation' besagt für ihn, daß „die mundane Realität des Todes zu Gunsten einer Verabsolutierung des Ego... ausgesetzt wird" (nachdem vorher – 85 – Fischer SWs Bemühen um Eindeutigkeit auf das Bedürfnis nach Halt eines frühgehemmten Kindes zurückgeführt hat). *Inge Broy* begibt sich auf „Spurensuche" bzgl. des Redens von Gott (181–197), im Blick auf SWs drei Berührungserfahrungen, ihre Vater-Unser-Auslegung, ihre ungute Sicht des Judentums und ihr Verständnis des Guten – Gottes WORT als sein Schweigen. Daran schließen sich (199–216) Überlegungen *Müllers* zum Verhältnis von Theologie und Mystik. Ob freilich gerade Tillichs Rede von „Gott über Gott" „die authentische Rede der christlichen Gotteserfahrung von Projektion, Allmachtsvorstellungen, Ideologien usw. freihalten" könne (212), darf man füglich bezweifeln; ruft nicht vielmehr eben jene Rede nach diesen Verdächten, während christliche Gotteserfahrung gerade konkret christologisch ist? Eine ihrerseits schöne Blütenlese breitet *Otto Betz* über das Schöne als Spiegelung des Göttlichen bei SW vor dem Leser aus. (217–233 – Warum heißt es auf S. 226 „obwohl"? Die reale Gegenwart Gottes im Schönen ist doch eben unverfügbar und insofern die Abwesenheit jeder Greifbarkeit: „Der Abstand ist die Seele des Schönen" [231].) Schließlich erfahren wir durch *Erika Schweizer*, in welchem Maß Nelly Sachs von SW beeindruckt war, anhand zweier Briefstellen, eines zweiseitigen Typoskripts „Stille und Schmerz" und eines im Archiv bewahrten Gedichts, das ihrem Andenken gewidmet ist: „In Wüsten gehen" (243: statt „Titelseite": „-zeile"? 253 „Äquivokation"?). – Am Schluß ein Abkürzungsverzeichnis (das sich erweitern ließe).

Ein Wort von N. Sachs steht auch als Motto über dem Vorwort und charakterisiert den ganzen Band in seiner Fächerbreite: „Sie ist dagewesen eine große Beunruhigende und hat in unserer Zeit geblättert und sich hingegeben, dort wo wir nicht weiter wissen."

J. Splett

2. Systematische Philosophie

Klassische Metaphysik. Hg. *Uwe Meixner* (Alber-Texte Philosophie; Bd. 1). Freiburg i. Br., München: Alber 1999. 221 S., ISBN 3-495-48001-3.

Der vorliegende Sammelband metaphysischer Texte unterscheidet sich von vergleichbaren Publikationen dadurch, daß er sich auf sechs längere Textpartien beschränkt. Der Herausgeber begründet diese Beschränkung damit, daß sich nur auf diese Weise der Charakter metaphysischer Argumentation deutlich machen lasse. Die sechs Texte sind selbstverständlich unter der Rücksicht ausgewählt, daß sich an ihnen idealtypisch zentrale Positionen der klassischen Metaphysik verdeutlichen lassen. An Lukrez' Lehrgedicht verdeutlicht Meixner (= M.) die Position eines rein immanenten materialistischen Naturalismus, an Spinozas ‚Ethik' die Position eines pantheistischen Naturalismus. Für den christlichen Theismus zieht er die thomanische ‚Summe gegen die Heiden' als Beleg

heran, für den metaphysischen Optimismus Leibniz' ‚Metaphysische Abhandlung', für den metaphysischen Pessimismus Schopenhauers ‚Die Welt als Wille und Vorstellung', und da Aristoteles die Metaphysik als philosophische Disziplin begründet hat, stellt er den eben genannten Texten ausgewählte Passagen der aristotelischen ‚Metaphysik' voran.

Allerdings macht er sich nicht einfach das aristotelische Metaphysikverständnis zu eigen. Denn er betont, die Metaphysik könne sich nicht in Ontologie und Theologik erschöpfen, sie enthalte zwangsläufig auch kosmologische und anthropologische Elemente. Diese Elemente manifestieren sich etwa „in Aussagen zur (effizienten und finalen) Kausalität, zur Bewegung (und damit zu Raum und Zeit), zu Notwendigkeit, Zufall und Freiheit, zu Leib und Seele" (12), sowie in Aussagen über die Bestimmung des Menschen.

Ausdrücklich bedauert er, aus Platzgründen nicht breiter auf die christliche Metaphysik des Mittelalters eingehen zu können. Desgleichen bedauert er es, keinen Beleg für die metaphysischen Bemühungen der angelsächsischen Philosophie des 20. Jhdts. bringen zu können. Hingegen hält er die metaphysischen Bemühungen der deutschsprachigen Philosophie des 20. Jhdts. für wenig ergiebig, so daß deren Berücksichtigung für ihn kein Thema ist. Schwerer tut er sich damit, auf Hegel zu verzichten. Als Grund für einen solchen Verzicht gibt er an, daß es besonders schwer sei, „anhand von Textausschnitten einen auch nur einigermaßen erhellenden Eindruck vom Hegelschen System zu vermitteln" (17), außerdem sei Hegel „nicht, wie viele glauben, der Endpunkt oder gar die Vollendung der Metaphysik" (ebd.), und schließlich lasse sich eine Nichtberücksichtigung Hegels auch aufgrund der „mangelnden Verständlichkeit und der unzureichenden logischen Transparenz" (ebd.) seines Metaphysikkonzepts vertreten.

Was die platonistische Tradition angeht, so hält M. einerseits deren Zeit für abgelaufen, denn die „Annahme einer vielschichtigen transzendenten geistigen Welt, die statt des blutigen Dunkels der Verbannung in die Materie unsere eigentliche metaphysische Heimat ist", erscheine uns heute wohl als „gar zu phantastisch" (16). Gleichzeitig will er freilich nicht leugnen, daß viele Motive des Platonismus Aufnahme in anderen philosophischen Richtungen gefunden haben, vor allem im christlichen Theismus, und daß der Platonismus zudem die klassische „Einbettung ... der westlichen Mystik" darstellt, weshalb er „wenigstens im Rahmen eines Verweises" (ebd.) auf zentrale Texte der platonistischen Tradition aufmerksam macht.

Als nicht sonderlich problematisch sieht es M. hingegen an, wenn die Texte der führenden Gegner der Metaphysik Hume und Nietzsche in dem vorliegenden Sammelband nicht berücksichtigt werden können. Denn anders als viele deutschsprachige Veröffentlichungen zum Thema Metaphysik aus den letzten Jahren ist M. nicht der Meinung, die Metaphysikkritik sei der Königsweg zum Verständnis der Metaphysik. Er distanziert sich vielmehr ausdrücklich von der vor allem im deutschen Sprachraum weitverbreiteten „kritiklosen Verinnerlichung der Metaphysikkritik Kants", die in vielen Fällen gepaart sei mit einer „Rezeption des ‚Metaphysiküberwinders' Wittgenstein und des Metaphysikfeindes Nietzsche" (10). Auch von dem erklärten Metaphysikfeind Hume läßt sich s.E. wenig lernen, wird diesem doch die Welt „zum transzendenz- und substanzlosen, in seiner Bewegung grund- und ziellosen Fluß subjektloser, aber dennoch quasi-psychischer, quasi-substantieller Qualia" (17f.), was M. als „eine der bizarrsten ... Metaphysiken" (17) bezeichnet, die man sich denken könne. M. läßt also keinen Zweifel daran: Metaphysik kann man nur mit anderer Metaphysik bekämpfen. Auch Hume und Nietzsche sind Metaphysiker, freilich solche wider Willen. Zudem sind ihre Überlegungen nach M.s Meinung keineswegs besser begründet als die der klassischen metaphysischen Ansätze.

Daher steht einer Beschäftigung mit der klassischen Metaphysik auch heute nichts im Wege. Gegen eine solche Beschäftigung spricht auch nicht die Tatsache, daß die klassische Metaphysik unterschiedliche und teilweise auch gegensätzliche Metaphysikkonzepte umfaßt, also durchaus nicht mit einer Stimme spricht, wie die vorliegende Textsammlung eindrücklich belegt. Denn absolute Gewißheit, so betont M., sei „außer vielleicht in den trivialeren Bereichen der Logik in keiner Erkenntnisaktivität zu haben" (9), am wenigsten freilich in der Metaphysik, da diese ja bemüht sei, „unser Wissen in ei-

nem theoretischen, begrifflich allgemeinen Gesamtbild zu einem definitiven Abschluß in ‚ersten Prinzipien' zu bringen" (9f.), und dieser Abschluß könne verschiedene Gestalten annehmen. Daher unterscheidet M. auch zwischen der Metaphysik als menschlicher Aktivität und den verschiedenen Metaphysiken als unterschiedlichen Produkten dieser Tätigkeit. Nach M. ist es nicht möglich, „auf rein kognitivem Wege" (19) den Streit zwischen den alternativen metaphysischen Konzepten zu beenden, allerdings kommt es darauf s.E. auch gar nicht an. Was vielmehr not tue, sei „eine Pflege dessen, was man als ‚metaphysische Kultur' bezeichnen könnte" (ebd.). Konkret versteht M. darunter den „philosophisch kompetente(n) Umgang mit metaphysischen Begriffen, Fragestellungen, Argumentationen und mit alternativen philosophischen Theorien" (ebd.).

Ein solcher Umgang, davon ist M. überzeugt, könne zu einer „wahren philosophischen Kennerschaft in metaphysicis" (ebd.) führen. Diese Kennerschaft setze einen zuallererst instand, metaphysische Fragen von naturwissenschaftlichen Fragen zu unterscheiden. Außerdem ermögliche sie es, die „manchmal recht dürftigen Versuche philosophischer Laien von ernster zu nehmenden Entwürfen" zu „unterscheiden", und schließlich stelle sie ein Bollwerk dar „gegen den Irrationalismus ..., der in moderner Gestalt nicht selten als Esoterik auftritt" (ebd.).

M. läßt also keinen Zweifel daran, daß die Beschäftigung mit metaphysischen Fragen nach wie vor sinnvoll und notwendig ist. Eine solche These wird heute sicher nicht auf ungeteilte Zustimmung stoßen. Trotzdem hat sich das Gesprächsklima in Sachen Metaphysik geändert. Die Aufmerksamkeit richtet sich nicht mehr vorrangig allenfalls auf Schwundstufenmetaphysiken, sondern wieder stärker auf die klassische Metaphysik selbst, da diese Gesichtspunkte für eine Theorie des Ganzen bietet, die sich weder anderen philosophischen Disziplinen noch den Einzelwissenschaften entnehmen lassen. Eine solche Rückorientierung an der klassischen Metaphysik hat nichts mit einem unreflektierten Rückgriff auf ein vormodernes Denken zu tun. Denn von der einheitlichen metaphysischen Welt- und Lebensorientierung früherer Zeiten sind wir heute in der Tat weit entfernt. Gleichwohl fehlt es derzeit nicht an freilich unterschiedlichen Formen einer solchen metaphysischen Welt- und Lebensorientierung. Viele moderne Grabgesänge auf die Metaphysik, gleichgültig ob sie nun von Heidegger oder dem französischen Postmodernismus inspiriert sind, übersehen, daß sich vor allem in der ‚scientific community' längst eine neue Metaphysik breitgemacht hat, die im Gewand der materialistischen Weltanschauung daherkommt, und daß mit der von vielen Zeitgenossen vollzogenen Abkehr von einer theistischen Metaphysik nichttheistische Alternativ-Entwürfe wie derjenige Spinozas oder Schopenhauers auf verstärktes Interesse stoßen. So gesehen, bleibt das Metaphysikthema auf jeden Fall auf der Tagesordnung, und daher hat die von M. getroffene Auswahl von Typen metaphysischer Argumentation durchaus einiges für sich, zumal man in der Tat auch an dem aristotelischen Metaphysikkonzept kaum vorbeigehen kann und es sicher gute Gründe gibt für die Berücksichtigung des von Leibniz entwickelten Metaphysiktyps. Daß angesichts des von M. selbst herausgestellten „Reichtums der Tradition metaphysischen Denkens" (9) auch manches andere hätte berücksichtigt werden können, ist keine Frage; wichtiger scheint dem Rez. freilich, daß der Herausgeber überhaupt den Rückgriff auf Texte der metaphysischen Tradition gewagt hat und diese nicht einfach für obsolet erklärt. H.-L. Ollig S. J.

Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Begr. von *Friedrich Kirchner* und *Carl Michaëlis*. Fortgesetzt von *Johannes Hoffmeister*. Vollständig neu herausgegeben von *Arnim Regenbogen* und *Uwe Meyer* (Philosophische Bibliothek; 500). Hamburg: Meiner 1998. X/895 S., ISBN 3-7873-1325-7.

Die vorliegende Neubearbeitung des bewährten Wörterbuchs orientiert sich an der Leitidee seiner Vorgänger Friedrich Kirchner, Carl Michaëlis und Johannes Hoffmeister (= H.). Im Gegensatz zu den einschlägigen Fachwörterbüchern und Enzyklopädien, die ausschließlich oder überwiegend problemgeschichtlich ausgerichtet sind, betont es den ideen- und begriffsgeschichtlichen Aspekt. Es handelt sich freilich um keine vollständige Neubearbeitung. Wie die Herausgeber im Vorwort betonen, wurden „wegen ihrer hohen Qualität" viele Textteile zu den Lemmata der Philosophiegeschichte aus den Aus-

gaben von 1907 und 1954 übernommen, so daß die vorliegende Fassung „erhaltenswerte Teile" aus den früheren Ausgaben enthält, die ergänzt wurden „um vielfältige Überarbeitungen und um zahlreiche neue Artikel" (VIII).

Daß sich die Herausgeber bemüht haben, das Lexikon auf den neuesten Stand zu bringen, dokumentieren eine ganze Reihe von Begriffen, die man in den früheren Ausgaben vergeblich sucht, man denke etwa an Begriffe wie ‚Diskurs', ‚Feminismus', ‚Frankfurter Schule', ‚Hermeneutik', ‚Neomarxismus', ‚Ökologie', ‚Wirtschaftsethik' oder ‚Zivilgesellschaft'. Deutlich ist auch das Bemühen, den Leser mit der Terminologie und den Problemstellungen der analytischen Philosophie vertraut zu machen. Trotz der energischen Aktualisierungsbemühungen der Herausgeber läßt das Wörterbuch freilich auch bestimmte Wünsche offen. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang der Artikel ‚Metaphysik'. Faktisch stellt er ein ‚mixtum compositum' dar. Der erste Teil, der aus der H.schen Ausgabe übernommen ist, präsentiert ein klassisches Metaphysikkonzept. Metaphysik ist diesem Konzept zufolge Lehre von den Prinzipien und Gründen des Seins, seinem Wesen und Sinn, zerfällt in Ontologie, Kosmologie und natürliche Theologie, bildet einen wesentlichen Teil der Weltanschauung und tritt in zweierlei Gestalt auf, als spekulative oder induktive Metaphysik. Der zweite Teil, der von den Herausgebern hinzugefügt wurde, weist auf kritische Absetzbewegungen von der Metaphysik hin, sei es, daß man darunter „traditionelle Formen des religiösen oder auch philosophischen Denkens" versteht oder ein Denken, „das eine interne Ziel- und Zweckorientierung des Seienden behauptet" oder „theoretische Begründungsmuster in der Sprache einer Philosophie, nach welchen Erkenntnissen vor jeder empirisch-wissenschaftlichen Überprüfung als wahr angenommen werden" (413). Bedauerlich ist, daß der Artikel keinen Hinweis auf neuere Versuche enthält, das Anliegen der klassischen Metaphysik weiterzudenken. Denn der Streit zwischen einem spekulativen und einem induktiven Metaphysikkonzept, auf den H. anspielt, hat heute nur noch historische Bedeutung. Für eine Aktualisierung des spekulativen Denkens hätte man auf Henrich verweisen können, für den Versuch, die analytische Tradition für das Metaphysikproblem fruchtbar zu machen, auf Strawsons ‚deskriptive Metaphysik', für eine produktive Aneignung des Erbes der mittelalterlichen Philosophie auf Honnefelder.

Bedauerlich ist auch ohne Zweifel, daß der Artikel ‚Religion' unverändert aus der Ausgabe von H. übernommen wurde. Die von H. zusammengestellten Weisen der Religionsbetrachtung – konkret nennt er die rationalistische, realistische, idealistische, neukantisch-kritische und phänomenologische Religionsbetrachtung – geben zwar die zentralen Perspektiven wieder, unter denen das Religionsproblem in der ersten Hälfte des 20. Jhdts. betrachtet wurde. Mittlerweile haben sich aber im Religionsdiskurs doch deutliche Verschiebungen ergeben. Heute stehen sich beispielsweise nicht mehr eine neukantianisch-kritische und eine phänomenologische Religionsbetrachtung gegenüber, wohl aber eine phänomenologische und eine linguistische Religionsbetrachtung. Desgleichen spielen in der gegenwärtigen Religionsphilosophie etwa Probleme einer funktionalistischen Religionsbetrachtung oder Fragen des interreligiösen Dialogs eine Rolle. Von all dem erfährt der Leser nichts, was aber sicher wünschenswert gewesen wäre, da er doch an einer Information über den aktuellen Religionsdiskurs interessiert sein dürfte und nicht daran, wie sich die religionsphilosophische Problemlage in der Mitte des vergangenen Jhdts. für H. darstellte.

Daß der Rückgriff auf die H.sche Ausgabe Einseitigkeiten und Unschärfen mit sich bringt, macht auch der Artikel ‚Neukantianismus' deutlich. In diesem Artikel findet sich keinerlei Hinweis auf E. Lask. Lask wird vielmehr in dem vorliegenden Wörterbuch ebenso wie bei H. nur im rechtsphilosophischen Kontext erwähnt. Ihm kommt aber auch für die Entwicklung der südwestdeutschen Schule zweifellos eine so wichtige Rolle zu, daß er neben Cohn und Bauch auf jeden Fall hätte erwähnt werden müssen. Fraglich ist des weiteren, ob man N. Hartmanns Abwendung vom Marburger Neukantianismus als Hinwendung zur Phänomenologie interpretieren kann, wie H. und ihm folgend auch das Wörterbuch insinuiert, oder ob man nicht korrekter von einer Hinwendung zur Ontologie und zum Realismus sprechen sollte. Unter der Prämisse, daß man heute in der Regel von einem engen Begriff von Neukantianismus ausgeht, der sich auf die Marburger und die Südwestdeutsche Schule beschränkt und von früheren ausufernden Be-

griffsbestimmungen Abstand genommen hat – Überweg etwa unterscheidet nicht weniger als sieben Schulen – ist es zwar sicher richtig, daß die Herausgeber H.s Verweise auf Kroner, Simmel und Koppelmann getilgt haben. Warum aber, so fragt man sich, haben sie nicht auch den Hinweis auf Münsterberg getilgt, der wohl ein Wertphilosoph ist, aber kaum als Neukantianer zu bezeichnen ist, wenn man diesen engen Begriff von Neukantianismus zugrundelegt, von dem die gegenwärtige Neukantianismusforschung ausgeht? Ebenso problematisch ist es, wenn der Eindruck erweckt wird, als sei Troeltsch der Vertreter einer neukantianischen Religionsphilosophie. In manchen Fällen werden durch die Übernahme klassischer Vorlagen auch bestimmte Fehlurteile übernommen. So heißt es in dem Artikel ‚Thomismus' über Thomas von Aquin: „Er schuf mit den Mitteln der aristotelischen Philosophie das umfassendste, bis in alle Einzelheiten ausgebaute System der katholischen Kirche, das noch heute deren ideelle Grundlage ist" (664 f.). Dagegen hat die neuere Thomasforschung klargestellt, daß Thomas „nie eine von den ersten Grundlagen her systematisch aufgebaute Gesamtdarstellung seiner Philosophie gegeben hat" (J. de Vries). Wohl aber hat sich die Rezeption des thomanischen Denkens in der Neuscholastik, nicht ohne fragwürdige Vereinfachungen, um eine solche Systematisierung des thomanischen Denkens bemüht. Es wäre also falsch, aus dem historischen Thomas einen philosophisch-theologischen Systemkonstrukteur zu machen. Von daher ist auch die Gleichsetzung von System und Summe problematisch, die der Artikel ‚scholastische Methode' vornimmt. Ebenso problematisch ist es, wenn es in dem Artikel ‚Rationalismus' heißt: „Schon die Scholastik mit ihrer weitgehenden Rationalisierung der Glaubenswahrheiten könnte man als theologischen Rationalismus bezeichnen" (547). Hieß es bei H. noch ‚kann', so schwächen die Herausgeber das ‚kann' in ein ‚könnte' ab. Die Frage ist aber, ob die Kategorie ‚Rationalisierung der Glaubenswahrheiten' überhaupt ein zutreffender Generalnenner ist, unter dem sich die Bemühungen der mittelalterlichen Scholastik subsumieren lassen oder ob man deren Leistung mit der neueren Mittelalterforschung nicht in einer Verwissenschaftlichung der Theologie sehen muß, die freilich nicht einfach gleichbedeutend ist mit einer Rationalisierung theologischer Gehalte. Auf jeden Fall wird man dem Denken der mittelalterlichen Scholastik nicht gerecht, wenn man, wie es in dem Artikel ‚Rationalismus' geschieht, den Eindruck erweckt, es liege im Grunde auf einer Linie mit dem Denken der Vertreter der natürlichen Religion der Aufklärung. Erstaunen wird bei Kennern der Materie auch die Feststellung des Artikels ‚Aristotelismus' hervorrufen, der Aristotelismus sei „die Hauptform des theologischen Rationalismus" (65). Auch hier wird durch die wörtliche Übernahme der H.schen Vorlage dem Leser eine Perspektive vermittelt, die gewiß nicht mehr die Perspektive der neueren Forschung ist. Auffällig ist bei dem Artikel ‚Aristotelismus' außerdem, daß er durchaus erhellende Hinweise zur Geschichte der Aristotelesrezeption enthält, die freilich bei N. Hartmann enden. Die analytische Aristotelesrezeption, auf die in der vergleichbaren lexigraphischen Darstellung verwiesen wird, findet keine Erwähnung.

Weiterhin ist die Behauptung des Artikels ‚Katholizismus' problematisch, die dominante Philosophie des Katholizismus sei der Neuthomismus. Hieß es in dem Text von Kirchner und Michaëlis, auf den die Herausgeber zurückgreifen, einfach, die Philosophie des Katholizismus sei der Neuthomismus, so schwächen die Herausgeber diese These zwar insofern ab, als sie formulieren, die dominante Philosophie des Katholizismus sei der Neuthomismus. Doch trifft auch eine solche Behauptung für den Katholizismus nach dem Zweiten Vatikanum sicher nicht mehr zu. Ebenso korrigieren die Herausgeber die Aussage von Kirchner und Michaëlis, daß seit der Enzyklika ‚Aeterni Patris' Leos XIII. aus dem Jahre 1879 die Philosophie des Thomas „in allen katholischen Lehranstalten vor(herrscht)" (340), dahingehend, daß sie seither in den meisten katholischen Lehranstalten vorherrsche. Wiederum wird man hier im Blick auf die aktuellen Lehrpläne und den aktuellen Lehrbetrieb besagter Institutionen sagen müssen: Auch das ist eine zu starke These. Im übrigen fragt man sich natürlich, warum die Herausgeber zur Kennzeichnung des Katholizismus ausgerechnet auf einen Text zurückgreifen, der aus dem Jahre 1907 (!) stammt. Denn da die Überarbeitung, welche die Herausgeber ihm angedeihen ließen, nichts an seiner Kernaussage geändert hat, kommt man um die Feststellung nicht herum, daß es sich hier um einen historischen Text handelt, der signi-

fikant sein mag für das Katholizismusbild der Jahrhundertwende, der aber dem aktuellen Selbstverständnis des Katholizismus sicherlich nicht gerecht wird. Berücksichtigt man die Diskussion über das Selbstverständnis des Katholizismus, wie sie im 20. Jhdt. geführt wurde, die ein solcher Text vom Anfang dieses Jahrhunderts überhaupt noch nicht im Blick haben kann, so wird man den von ihm unternommenen Versuch, den Katholizismus auf ein rationalistisches System zurückzuführen, das auf den beiden Säulen Aristoteles und Thomas ruht, als abstraktiven Fehlschluß bezeichnen müssen.

Schließlich bleibt auch der aus der H.schen Ausgabe wörtlich übernommene Artikel ‚Neuthomismus' unbefriedigend, da der Leser hier nur erfährt, daß es sich bei dem Neuthomismus um „eine allen katholischen Lehrern der Theologie und Philosophie zur Pflicht gemachte Erneuerung des Thomismus" (453) handelt. Statt diesen Hinweis nun durch drei päpstliche Verlautbarungen zu belegen, wie es in diesem Artikel geschieht, hätte es nahegelegen, darauf hinzuweisen, daß sich die strikte Ausrichtung am Neuthomismus nicht hat durchsetzen lassen, da es im Rahmen der Neuscholastik immer auch Ansätze gab, die sich an der spanischen Barockscholastik und an der Franziskanerschule orientierten. Außerdem hätte es sich angeboten, deutlich zu machen, daß auch der Neuthomismus selbst nicht einfach mit einem „ahistorische(n) Rückgriff auf Thomas unter Ausblendung neuzeitlicher Problemlagen" zusammenfällt, sondern daß es im 20. Jhdt. eine Reihe von Ansätzen gab, die freilich „nicht mehr zur Neuscholastik im engeren Sinne zählen", welche das Anliegen des Thomas „unter kritischer Berücksichtigung der Transzendentalphilosophie Kants und anderer neuzeitlicher Philosophien zu rekonstruieren versuch(t)en" (W. Löffler).

Im ganzen hinterläßt das vorliegende Lexikon einen ambivalenten Eindruck. Einerseits bietet es in vielen Fällen auf eng(st)em Raum solide Information, andererseits sind die Probleme nicht zu übersehen, die sich bei einer Reihe von Artikeln daraus ergeben, daß man Ausführungen aus früheren Ausgaben übernommen und sich nicht zu einer konsequenten Neubearbeitung entschlossen hat. H.-L. Ollig S. J.

Kanitscheider, Bernulf, *Im Innern der Natur.* Philosophie und moderne Physik (Wissenschaft im 20. Jahrhundert). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. VII/224 S., ISBN 3-534-12741-2.

Der Verf. will eine „allgemein verständliche Einführung in die heutigen Probleme der Naturphilosophie" geben (VII). Darum behandelt er in der Einleitung die Frage: „Naturphilosophie, was ist das?" (1–16). Von der linguistischen Wende ausgehend (Wittgenstein) richtet sich die Kritik des Verf.s im Gefolge der logischen Empiristen vor allem gegen die traditionelle Philosophie, die als Ideologie und Begriffsdichtung abgetan wird. Als Beispiel dient dem Verf. die Philosophie Heideggers. Hier könnte man den Verf. fragen, ob sein Ausschluß jeglicher Metaphysik in sich nicht auch eine Ideologie ist. Als anderer Entwurf, der allein der kritischen Vernunft Genüge tut, wird vom Verf. die naturalistische Philosophie angesehen. Dabei ist dem Verf. zuzustimmen, daß eine „Philosophie der Natur ... nicht an den Resultaten der Naturwissenschaften vorbeigehen kann" (7). Doch andererseits hat sie auch als Philosophie das Recht und die Pflicht, über die Ergebnisse der Naturwissenschaften zu reflektieren und nach der letzten (philosophischen) Ursache oder, wie S. Bauberger es in den „Stimmen der Zeit" (2000, 688ff.) ausdrückte, nach einer philosophischen Erklärung zu fragen, die im personalen Bereich und nicht im apersonalen naturwissenschaftlichen liegt. Der Verf. unterscheidet (16) zwischen theoretischer und praktischer Naturphilosophie, von denen die letztere sich mit dem ethischen Verhalten des Menschen zur Natur befaßt. Dieser Teil wird aber allgemein als zur philosophischen Disziplin der Ethik gehörig bezeichnet. In Kap. I (17–33) wird die „Erkenntnis als naturwissenschaftliches Problem" untersucht. Dabei wird Erkenntnis am Fall der Sinneswahrnehmung erklärt. Doch wird die aktive Leistung des erkennenden Subjekts besonders deutlich in der theoretischen Erkenntnis. Dabei kann die Theorie „als Instrument der Vernunft angesehen werden, das auch dorthin reicht, wo die direkte Beobachtung versagt" (18). Ob aber auch theoretische Erkenntnis (wie die Erfahrungserkenntnis) „als eine spezifische Wechselwirkung der organischen Systeme mit ihrer Umgebung aufzufassen ist" (21), wie der Verf. meint, ist doch wohl sehr anzu-

zweifeln. Zwar beginnt auch die theoretische Erkenntnis mit Sinneserkenntnis, wie es schon Thomas gewußt hat, aber sie transzendiert diese doch. Wenn man z. B. durch Sinneserfahrung die Veränderlichkeit der Welt oder der Lebewesen feststellt, so ist die philosophische Ableitung der Kontingenz der Lebewesen oder der Welt als Ganzer nicht schon wieder in Interaktion mit dieser Welt geschehen, sondern eben eine typisch philosophische Überlegung. Philosophie ist eben etwas anderes als nur wissenschaftstheoretische oder naturalistische Überlegung über naturwissenschaftliche Ergebnisse, wie wichtig letztere auch immer für naturphilosophisches Arbeiten sind.

Im umfangreichen Kap. II „Zeit und Raum als Objekte philosophischer Reflexion" (34–98) werden diese wichtigen Begriffe einer anorganischen Naturphilosophie mit den damit verbundenen Problemen ausführlich diskutiert. Dazu gehören 1. die Beziehungen von Raum, Zeit und Materie, 2. die Reichweite raumzeitlicher Beschreibung mit dem Singularitätsproblem und der Raumzeit in der Quantenwelt, 3. Raumzeit und Vereinheitlichung, 4. Kosmologie und Teilchenphysik, und 5. Quantengravitation. Ganz richtig wird auf S. 65 zugegeben, daß „die theoretische Vernunft eine viel größere Eindringtiefe in die Natur besitzt als die sinnliche Anschauung". Dasselbe müßte doch wohl auch für die Philosophie gelten und für die Ontologie der Natur. Auf S. 71 wird behauptet, daß die schwache Kraft für den radioaktiven Zerfall und das Leuchten der Sonne verantwortlich ist; „verantwortlich" ist eine personale Kategorie und darf nicht für apersonale Verursachung verwendet werden. Auf S. 79 wird mit Recht für die Erforschung des Unifizierungsprozesses gefordert, daß das ein legitimes Unternehmen ist, „wenn man nicht bestimmte Fragen einfach verbieten will". Nur hat man den Eindruck im ganzen Buch, daß der Verf. metaphysische Fragen einfach als unsinnig verbietet und somit voller Vorurteile ist. Das Kap. III „Quanten, Messungen und Bewußtsein" (99–112) behandelt die Erkenntnisprobleme, die in der Quantentheorie selbst liegen und ihre Beziehung zur Relativitätstheorie. Schon Einstein hatte seinerzeit dazu gesagt: „Die Theorie liefert viel, aber dem Geheimnis des *Alten* [= Gottes] bringt sie uns kaum näher. Jedenfalls bin ich überzeugt, daß *der* nicht würfelt" (in einem Brief an Max Born). Auch nach langen Jahrzehnten Diskussion über das Unbestimmtheitstheorem von Heisenberg gibt es keine einheitliche Interpretation über die Rolle des Bewußtseins des Beobachters in Experimenten in diesem Kleinbereich der Wirklichkeit. – Das Kap. IV behandelt „Die Feinabstimmung der Welt: Zufall, Planung oder viele Welten" (113–127). Wodurch ist die Feinabstimmung vieler Grundparameter in der Welt zu erklären? Dabei ist zu unterscheiden, welche naturwissenschaftlichen Gründe und Gesetze zur Erklärung herangezogen werden können, von der Frage, ob die Feinabstimmung auf eine Planung zurückgeht. Im anthropischen Prinzip muß das starke vom schwachen unterschieden werden. Naturwissenschaftlich kann man nur das schwache anthropische Prinzip anwenden: Die Feinabstimmung der Grundparameter ist derart, *so daß* bewußtes Leben herauskommen konnte. Das starke anthropische Prinzip hingegen formuliert: Die Feinabstimmung ist derart, *damit* der Mensch herauskommt. Diese letzte Formulierung ist naturwissenschaftlich nicht zu rechtfertigen, weil das „damit" eine Absicht voraussetzt, die hinwiederum nur Gott in diesem Zusammenhang haben kann. Gott aber ist naturwissenschaftlich nicht erfaßbar. Dabei kann der Rezensent der Behauptung des Verf.s keineswegs zustimmen, daß „im rein theologischen Kontext ‚Gott' nur den Charakter einer Dunkelkammer besitzt" (121). Selbstverständlich hat z. B. gerade Karl Rahner immer vom Geheimnis Gottes geredet, weil unser begrenzter Verstand Gott nicht vollinhaltlich ausschöpfen kann. Trotzdem gibt es genügend Klarheit, wenn man von Gott als reinem, ungeschaffenen und unendlichem Geist spricht. – Das Kap. V „Natur und Übernatur" (128–193) bringt die Probleme, die im Laufe der Geschichte und auch heutzutage zwischen naturwissenschaftlichen Aussagen und Glaubensaussagen theistischer Religionen entstanden sind. In diesem Kapitel ist leider die methodische Begrenzung, die die Naturwissenschaften sich selbst gesetzt haben, nicht konsequent durchgeführt. Wenn man z. B. Urknall und Erschaffung der Welt als zwei Entstehungsweisen der Welt bezeichnet, die nicht kompatibel sind, dann liegt das daran, daß das naturwissenschaftliche nicht gegen das philosophische oder theologische Sprachspiel ausgespielt werden darf, wenn überhaupt Gesetze der Logik gelten sollen. Auch wenn der Verf. die alte philosophische Frage, warum es überhaupt Weltsein gibt und nicht vielmehr nichts, als unsinnig erklärt,

so kann das nur aus seinem Vorurteil kommen, daß alles innerweltlich erklärt werden können muß. Dieses Urteil aber ist nicht zu begründen, sondern ideologische Annahme. So ist gerade dieses Kapitel gespickt mit derartigen Aussagen, die aus diesem Vorurteil des Verf.s resultieren. Auf S. 136 ist übrigens der Autor der *Enzyklika Humani generis* von 1950 selbstverständlich nicht Pius XI. (der schon 1939 gestorben ist), sondern Pius XII. Als Beleg für die Auffassung des Verf.s, daß es keine transzendente Ursache der Welt geben kann, wird Lukrez zitiert, nach dem „nicht einmal die Unsterblichen ... etwas aus dem nichts hervorbringen" können. Hier wird innerweltliche Kausalität mit transzendenter Kausalität gleichgesetzt bzw. die letztere als unmöglich erklärt. Deshalb gilt: „Die Wissenschaft bedarf nur des immanenten Naturalismus" (159). Dem ist zuzustimmen, was die Naturwissenschaften betrifft. Aber Philosophie und Theologie dürfen legitim nach dem letzten Grund fragen, und das kann ihnen ein auch noch so gescheiter Naturwissenschaftler nicht verbieten. Wie wenig vernunftgemäß argumentiert wird, kann man an der Formulierung sehen, daß eine „jahrtausendlange Verführung durch den christlichen Schöpfungsmythus" (167) stattgefunden habe. Auf S. 166 und öfter muß es „Intention" statt „Intension" heißen. Auf S. 189 wird ein Zitat aus meinem Buch angeführt, der Titel meines Buches wird aber falsch zitiert. Es heißt nicht „Grundsätze der modernen Naturphilosophie", sondern „Grundzüge ..." – Die Frage ist, ob nicht doch ein wesentlicher Unterschied zwischen Mensch und Tier durch das Personsein des Menschen gegeben ist. Wenn dem aber so ist, so muß man berechtigterweise auch nach dem zureichenden Grund fragen, woher denn die Geistigkeit des Menschen kommt und ob ein Generationismus allein ausreicht. Jeder, der in der biologischen Forschung zu Hause ist, wird wissen, daß die von Simon Le Vay (193) aufgestellte Behauptung, daß ein bestimmtes Gen in der Region Xq 28 Homosexualität hervorbringe, sehr umstritten ist. Der Rezensent kann das vorliegende Buch wegen seiner einseitiger Darstellung und einer nur den Verf. überzeugenden Begründung seiner Thesen nicht empfehlen.

R. Koltermann S. J.

Müller, Anselm W., *Was taugt die Tugend?* Elemente einer Ethik des guten Lebens; mit einem Gespräch mit August Everding (Ethik aktuell; 4). Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer 1998. 192 S., ISBN 3-17-015761-2.

In der zeitgenössischen moralphilosophischen Debatte erlebt der Begriff der Tugend eine Renaissance. Das ist vor allem der angelsächsischen Moralphilosophie zu verdanken, die seit dem Ende der fünfziger Jahre darauf hinweist, daß es sich bei den beiden vorherrschenden Strömungen, dem Kantianismus und Utilitarismus, jeweils um ein rationales Prinzip handelt, die beide die Seite der Gefühle und Dispositionen in ihrer Rolle für die Moral unterbetonen, wenn nicht gar außer acht lassen. Im Gegenzug entwickelte sich – inspiriert durch Aristoteles, aber auch Denker wie E. Anscombe, P. Foot und B. Williams – eine Tugendethik (Virtue Ethics). Der Kernpunkt ist Aristoteles' Begriff der charakterlichen Tugend. Tugend (*areté*) meint dabei soviel wie ‚exzellenter Zustand', d.i. die Verfassung eines Vermögens, die es zu einer vollkommenen Tätigkeit befähigt. Während Aristoteles aber zwischen der Tugend des Strebevermögens und der der Vernunft unterscheidet, beruft sich die moderne Tugendethik oftmals lediglich auf die Tugenden des Strebevermögens. Das setzt die Tugendethik dem Einwand aus, wie man ohne ein rationales Prinzip des Richtigen zwischen guten Dispositionen des Strebevermögens (charakterlichen Tugenden) und schlechten (Lastern) unterscheiden könne (vgl. auch Ricken in: ThPh 74 [1999], 391–404).

Des Ausschlusses der Tugend der Vernunft macht sich nicht das vorliegende Buch von A. W. Müller (= M.) schuldig. M. ist – im Rahmen der Forschungsstelle für aktuelle Fragen der Ethik an der Universität Trier – Herausgeber der Reihe „Ethik Aktuell". Diese Reihe widmet sich gegenwärtigen Fragen von allgemeinem Interesse und versucht im Dialog mit philosophischen Positionen Antworten argumentativ zu entwickeln. Im vierten Band der Reihe widmet sich M. selbst, der mit Anscombe und Foot in Kontakt steht, dem Thema der Tugend. Um den aktuellen Gesellschaftsbezug des Themas zu zeigen, ist in das Buch ein Interview mit dem leider schon verstorbenen Staatsintendanten der Bayerischen Staatsoper, A. Everding, eingeflochten. – Das Buch will nicht nur in die

Tugend einführen, sondern es ist auch ein Versuch, argumentativ zu zeigen, daß die Tugend ein zentraler Aspekt von Lebensqualität ist, der nicht anderen Moralbegriffen untergeordnet werden kann. Methodisch versteht M. Moralphilosophie als Reflexion auf die bestehende Alltagsmoral (siehe auch M.s „Ende der Moral?" im selben Verlag). Dabei hält er den Begriff der Tugend am ehesten für geeignet, das Ganze der Moral und ihre Bedeutung für das menschliche Leben in den Blick zu bekommen. Die Position sei hier kurz referiert: Die Leitfrage des Buches ist die nach dem Wert der Tugend. Die Frage leitet sich aus der Etymologie ab. M. versteht *areté* im Sinne von „taugen", d.i. einer Eigenschaft, durch die etwas zu etwas gut ist. Wozu taugt die Tugend? Die Tugend als Eigenschaft einer Person diene der „Ausrichtung des Willens auf menschliches Gedeihen" (160). Gedeihen bedeute dabei nicht unbedingt Glück und sei auch nicht egoistisch zu verstehen. Vielmehr meine es im Sinne A. Gehlens die Übereinstimmung mit der artspezifischen Lebensform. Der Wille wird zunächst als die Fähigkeit bestimmt, nach Gründen zu handeln. Allen Tugenden sei gemein, daß sie einen guten Willen manifestierten. Das geschehe auf zwei Weisen. Einmal hänge es davon ab, was der Wille wolle, an welchen Gründen er sich orientiere, und andererseits, durch welche Emotionen er unterstützt werde. Der Wille könne also durch einen rationalen und einen affektiven Aspekt der Tugend ausgerichtet werden. Beide Aspekte würden in der moralischen Erziehung zusammen ausgebildet, könnten jedoch für die Darstellung getrennt werden. Die rationale Seite der Tugend nennt M. „Klugheit", die affektive „charakterliche" oder „ethische Tugend". – Die anthropologische Funktion der Klugheit sieht M. allgemein gefaßt in der Förderung des Gedeihens. Lediglich mit seiner natürlichen Triebstruktur ausgestattet, wäre der Mensch nicht des Überlebens fähig, sondern er bedürfe dazu der Hilfe der Vernunft. Die Klugheit teile sich wiederum in die Weisheit, die einsehe, welche Ziele zu einem gedeihenden Leben gehörten, und die Klugheit im engeren Sinne auf, die in den vielfältigsten Situationen wisse, wie das Gute umzusetzen sei. Die Tugend der Klugheit erkenne also, was ein guter Grund sei, der wirklich dem Gedeihen diene, und wie er umzusetzen sei. Aus der Innenperspektive des Handelnden denkt M. die Klugheit als einen Aspekt an der ethischen Tugend. So wirke sie sich z. B. vor einer Handlung in einem bestimmten Umgang mit Gründen aus. Manche Gründe bzw. Motive würden beherzigt, andere zurückgestellt. Die Tugend der Neidlosigkeit z. B. sehe in dem unverdienten Vorsprung des anderen keinen Grund, sich zu ärgern. Der Umgang, der für eine bestimmte Tugend, z. B. die Neidlosigkeit, typisch sei, bezeichnet M. als das „Rationalitätsprofil" dieser Tugend. Eine jede einzelne Tugend, wie Dankbarkeit, Beherrschung, Gerechtigkeit, lasse sich so durch ein bestimmtes Rationalitätsprofil beschreiben, das sich mehr oder weniger durch eine Antwort auf die folgenden Fragen angeben lasse: a) Stärkt die Tugend bestimmte vorliegende Gründe oder zähmt sie sie? b) Wirkt die Tugend sich eher in einem Tun oder Lassen aus? c) Bezieht sich das tugendhafte Denken eher auf die Zukunft (wie bei der Hilfsbereitschaft) oder auf die Vergangenheit (wie beim Dank)? d) Schreibt die Tugend ein Verhalten vor oder lädt sie lediglich dazu ein? – Mit den Rationalitätsprofilen läßt sich auch das Besondere von M.s Version der Tugendethik beschreiben: Er argumentiert gegen die These Aristoteles', daß es sich bei einer Tugend immer um die Mitte zwischen zwei Lastern handle. Statt dessen stehe jeder Tugend immer nur ein Laster, d.i. die Verneinung bzw. Ignorierung des besonderen Rationalitätsprofils, gegenüber. Zudem könne man eine ausgeprägte Form der Tugend nicht ohne die anderen Formen besitzen (vgl. auch M. in: ThPh 73 [1998], 173–195). Das liege daran, daß die Tugenden sich jeweils selbst begrenzten und so ihre Konturen herausbildeten. Daher bedürfe es in einer komplexen Situation ebenfalls der Klugheit, um zu sehen, welche Tugend gerade dann angewendet werden solle. Z. B. sei ein Alarm in der Nacht keine Rücksichtslosigkeit, sondern ein Ausdruck der Tugend der Hilfsbereitschaft. Menschliche Situationen könnten so komplex sein, daß selbst Erfahrung nie ausreiche, zu erkennen, welche Tugend in dieser Situation dem Gedeihen diene und welche nicht. – Mit dem rationalen Aspekt der Tugend sei meistens unzertrennlich ein affektiver verbunden. Die anthropologische Funktion der ethischen Tugend sieht M. in der Stabilisierung alternativer Antriebe, um die besonderen Fähigkeiten der Vernunft zu unterstützen und Widerstände der Triebe abzuwehren. Aus der Innenperspektive sorgten die ethischen Tugenden dafür, daß die Gefühle mit der rationalen Ausrichtung des Willens auf das Gedeihen

übereinstimmten. Die sinnlichen Triebe bestimmten so nicht mehr automatisch das Verhalten. Die körperliche Sinnlichkeit werde gezähmt, Emotionen wie Mitleid oder Zorn würden gestärkt bzw. ersetzt. In der ausgeprägten Form der Tugend führe das dazu, daß der Wille nicht in Versuchung geführt werde bzw. Mitleid z. B. nur dort gefühlt werde, wo auch wirklich Not vorliege, bzw. Zorn erst gar nicht aufkeime, wo es sich um ein unabsichtliches Mißgeschick handle. Indem die ethische Tugend so das Sollen mit dem Wollen vereine, führe sie zum inneren Frieden des Tugendhaften. Die Tugend werde ihm zur „zweiten Natur"; der Tugendhafte bejahe die Rationalitätsprofile, gute Dinge würden gern getan. – Während die anthropologische Funktion der Tugend auf das Gedeihen ausgerichtet sei, wolle sie aus der Innenperspektive um ihrer selbst willen befolgt werden. Das sei wichtig, da die ständige Ausrichtung des Verhaltens am Gedeihen den Menschen überfordern würde. Einmal durch die Vernunft als gut eingesehene Begründungsstrukturen würden durch die ethische Tugend stabilisiert. Somit bilde sich ein fester Charakter aus, der dann den Vorrang vor anderen Gesichtspunkten des menschlichen Lebens beanspruche und nicht mehr unmittelbar des Gedeihens wegen vollzogen werde. Das erkläre auch, warum z. B. ein verurteilter Widerstandskämpfer ein tugendhaftes Leben dem eigenen Gedeihen vorziehen könne. Diese Möglichkeit könne die Philosophie nicht mehr rational einholen, sondern nur noch respektieren – so M.

M.s Ausführungen bestechen durch ihre scharfen phänomenologischen Beobachtungen. Als Beispiele für seine Argumentation beschreibt er den Kern von Tugenden wie – um nur einige zu nennen – Aufrichtigkeit, Bescheidenheit, Dankbarkeit, Ehrlichkeit, Fleiß, Gerechtigkeit, Großzügigkeit, Keuschheit, Mäßigung, Mut, Nächstenliebe, Ordnungssinn, Sparsamkeit, Takt, Tapferkeit, Toleranz, Verläßlichkeit und Wahrhaftigkeit. M. führt so anschaulich vor Augen, wie zentral Tugenden im Alltagsleben sind und daß sich das moralische Leben in seiner Komplexität nicht auf eine kurze Formel reduzieren läßt. Gerade deswegen sei aber die Anfrage verziehen, warum wir anstelle einer Ethik, die das gesamte moralische Leben erfaßt, speziell eine Tugendethik benötigen sollten, deutet doch M. selbst darauf hin, daß der Begriff der Tugend auf andere, wichtigere Begriffe wie Gedeihen, Güter oder die Menschenwürde verweist. Auch wenn der Tugend um ihrer selbst willen gefolgt wird, so treten diese Konzepte m. E. noch immer in der Innenperspektive auf. Beispielsweise können menschliche Situationen so komplex sein, daß nicht ohne weiteres klar ist, welche Tugend angewendet werden sollte (vgl. 168, 127). Dann bedarf es der Überlegung, welche Handlung tatsächlich dem Gedeihen dient. Das läßt es unwahrscheinlich erscheinen, daß man der Tugend „uneingeschränkt" (36) folgen soll oder kann. Ebenso scheint für die Überlegungen des Handelnden der Begriff des Gutes gleichfalls zentral zu sein. Dort spielen Güter wie Freiheit, Anerkennung und Glück, das sind „Dinge, die ihrer Natur nach lebensdienlich sind" (93), eine wichtige Rolle (vgl. 70). Wie das Wort „Gut" kommt das Wort „Tugend" in der Überlegung selber kaum vor; beide sind Wörter der Reflexion, und wie man nicht einzelne Tugenden von Gütern ableiten kann, so lassen sich auch Güter nicht von Tugenden deduzieren (vgl. 37–39). Z. B. kann die Tugend der Beherrschtheit dazu dienen, ganz unterschiedliche Güter hervorzubringen. In diesem Zusammenhang läßt sich auch die These hinterfragen, Handlungen müßten den Tugenden gerecht werden, um gut zu sein, da Tugendbegriffe wie „großzügig handeln" zugleich ein bewertendes und beschreibendes Merkmal enthielten, wodurch die moralische Verwendung von „gut" mit nicht-moralischen übereinstimme (vgl. 74–81). Die gleichen Merkmale weisen aber auch z. B. „Gesundheitsvorsorge" oder „Freiheitsberaubung" auf, die ein Gut bzw. ein Übel ausdrücken. Schließlich verweisen auch Tugenden wie Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit auf Rechte bzw. die Menschenwürde anderer (vgl. z. B. 149, 141 f.). Auch hier könnte die Tugend selbst aus der Innenperspektive des Handelnden nicht das Primat beanspruchen, da sonst die Rechte und Würde des einzelnen der Tugend des Handelnden untergeordnet wären. Zeigt M. also die Eigenständigkeit der Tugend auf, so scheint sein Plädoyer für eine Tugendethik einer Überbetonung der Tugend Gefahr zu laufen. Diese Gefahr wird auch dadurch deutlich, daß der rationale Aspekt der Tugend, die Klugheit, lediglich als Aspekt der *ethischen* Tugend verstanden wird (vgl. z. B. 106). – So fordert M.s Buch zum Nachdenken heraus. Gleichzeitig besticht es durch die Klarheit seiner Argumente. Es geht von einem Standpunkt aus, auf dem sich auch der philosophisch nicht vorgebil-

dete Leser zurechtfindet. Dabei helfen der Verzicht auf Fußnoten, die präzisen Überschriften, die Erläuterung der jeweiligen These zum Beginn eines Abschnitts, die klare Sprache sowie die Lesehinweise am Ende eines Kapitels. Von dem Ausgangspunkt führt M. den Leser dann ohne Bruch mitten in das Zentrum des philosophischen Problems und führt durch eigene Argumente zu einer begründeten Position. Das Buch ist von daher nicht nur für Anfänger und Laien der Philosophie geeignet, sondern es ist selbst ein sehr hilfreicher Beitrag zur andauernden Ethikdebatte. O. Sensen

Höffe, Otfried. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung.* München: C. H. Beck 1999. 476 S., ISBN 3-406-45424-0.

„Wie sieht eine Weltgesellschaft aus, die sich selbst organisiert und ihre Selbstorganisation sittlich-politischen Ansprüchen unterwirft?" (422). Klarer und treffender läßt sich die Ausgangsfrage Höffes (= H.) nicht formulieren – auch nicht von ihm selbst – noch jenes Problem benennen, das während des Übergangs vom 20. zum 21. Jhdt. in zahlreichen Publikationen diskutiert wurde. H. selbst ist es gelungen, eine buchstäblich fundamentale Antwort zu geben, welche in folgerichtig aneinandergereihten Schritten hinauf zu der Diskussion um die Notwendigkeit, Nützlichkeit und Gefährlichkeit einer Weltrepublik führt, um von dort gleichsam wieder hinab Einzelprobleme zu diskutieren. – Nach einem facettenreichen Blick auf die Globalisierungen, die bezeichnenderweise im Plural vorgestellt werden, richtet H. seinen Blick auf die Philosophie: Was ist ihr Part innerhalb von Vorgängen, welche ja unvermeidbar auch das philosophische Denken beeinflussen, wie kann sie genügend innere Festigkeit erwerben oder haben, um sich nicht einfach auf eine Notarsfunktion schlichter Bestätigung der Weltabläufe erniedrigen zu lassen oder utopische, visionäre Statements abzugeben, unbrauchbar für alle und jeden? Mit seiner Gabe, Übersicht zu gewinnen, Unterscheidungen anzubringen und griffig die unterschiedenen Teile zu benennen, vermag es H., die formalen Voraussetzungen für eine inhaltliche Analyse und Diagnose zu liefern, die sich unablässig kundig mit der Denkgeschichte beschäftigt. Die Exkurse in die Antike, das Mittelalter, die Neuzeit und die Moderne hinein, um Anregungen und Vorschläge zu gewinnen, könnten allein ein eigenes Buch ergeben. Philosophie als Anwalt der Menschheit, so eine erste Antwort in diesem Buch (34), gibt den Pol an, auf den sich die Überlegungen ausrichten werden. Philosophie könne zwar nicht auf Einzelheiten eingehen, denn sie verfüge weder über das Fachwissen noch über genaue Kenntnis der zudem wechselnden Randbedingungen; wohl aber habe sie den normativen Rahmen zu entwickeln, innerhalb dessen die Weltrepublik ihre Aufgaben erfüllen könne (351). Der *erste grundlegende* Teil stellt die sittliche Unumgehbarkeit heraus, unter dem Recht zu leben (40), eine Rechtsordnung zu errichten mit Zwangsbefugnis und diese Ordnung mit Gerechtigkeitsprinzipien auszustaffieren. Der Tugend der Gerechtigkeit sind die Solidarität (89), die Subsidiarität (126) sowie das föderale Prinzip (141) zuzugesellen. Diese Tugenden sind nicht genug; es bedarf die qualifizierte Demokratie einer Reihe von Bürgertugenden, darunter des Rechtssinns, der Toleranz, des Staatsbürgersinns und des Gemeinsinns. Wenn zusätzlich noch von der Notwendigkeit von Besonnenheit, Gelassenheit und Klugheit die Rede ist, so läßt H. schon deswegen nie den Geruch eines Beichtspiegels aufkommen, indem er jegliche Tugendhaltung rückbindet an den Nutzen, der Tugendhaltungen auf dem Fuße folgt. Tugendhaft zu sein, zusammenzuarbeiten, ja sogar Vorleistungen zu erbringen, ist vorteilhaft. Solcher Verknüpfung galt nun bereits einer der ersten Sätze des „Du Contrat social" Rousseaus, der das Gerechte und das Nützliche in ihrer engen Verknüpfung aufzeigen wollte; H. setzt offensichtlich eine solche „Versöhnungsarbeit" fort.

Der *zweite Teil* zeigt die Schwachstellen eines politikwissenschaftlichen Neorealismus, der für eine strategische Weltordnung eintritt, auf, sowie eines Institutionalismus, der zu einem Regieren ohne Regierung führt. H. wendet sich auch gegen die Empfehlung, die Nationalstaaten zu demokratisieren, und so den Nationalstaat auf eine Weltregierung hin aufzubrechen (267). Im geschaffenen Freiraum konstruiert H. Schritt für Schritt die subsidiäre und föderale Weltrepublik, sichert die Konstruktion gegen Angriffe des Kommunitarismus und des Weltglobalismus ab, gegen die einen, denen eine solche Weltrepublik zuviel, und gegen die anderen, denen eine solche Republik zu we-

nig, weil zu sehr gegliedert und zu dezentral, ist. Das Verhältnis einer solchen Weltrepublik zu den konkreten Individuen und Bürgern sowie zu den Staaten und zu sich selbst wird eingängig besprochen. Während der konkrete Mensch Angel- und Zielpunkt jeglicher institutionellen Tätigkeit zu sein hat, befinden sich Weltrepublik und Nationalstaaten im Verhältnis der Komplementarität, also der sinnvollen Ergänzung. Die Staaten sind unersetzlich, und für jene, die Republik, ist es Zeit, wobei H. selbst dann doch auch wieder Geduld anmahnt. Und wiederum münden H.s Überlegungen in einen Tugendkatalog (335) der Welt-Bürgertugenden ein, des Welt-Rechtssinns und Welt-Gemeinsinns, um nur einige zu nennen. Sie wiederum sind Vorbedingungen für eine wirksam kontrollierende globale Öffentlichkeit, die ihrerseits jeder Konstruktion der Weltrepublik vorauszugehen hat (323). Es folgen im *dritten Teil* Beschreibungen der Aufgaben und Institutionen der Weltrepublik. Ein Welt-Bürgerschutz ist zu garantieren (354). Nur einen Gedanken greife ich aus diesem Kapitel heraus, den nämlich, der das Asylrecht für politisch Verfolgte als ein solches Weltbürgerrecht mit Pflichten für die Weltgemeinschaft zu konstruieren sucht (359). Unter dem Stichwort „Weltgerichte" bricht H. eine Lanze für „Weltschiedsgerichte" (366). Ein Kabinettsstück verbirgt sich unter dem Titel „Opus iustitiae pax" (374): Was verdient denn den Vorrang, das Recht samt Gerechtigkeit durchzusetzen, oder der Friede und die Erhaltung des Lebens? Ein *Ausblick* offenbart noch einmal, was vielleicht auch in dieser Rezension nicht zu verbergen war, den Optimismus H.s. – Es ist ein mutmachendes Buch angesichts der über die heute lebenden Generationen hereinstürzenden Bedrängnisse, es ist ein Werk, welches seine Argumentationen und die sie speisenden Grundhaltungen offen darlegt und zum Diskutieren ermutigt, und es ist eine erfrischende Konstruktion künftigen Zusammenlebens. Was H.s Werk auszeichnet, ist die noch durchzuspürende Flinkheit, mit der es verfaßt sein dürfte, und die Atemlosigkeit, mit der es gelesen sein will. Man verstehe dies bitte nicht als Kritik, sondern nur als Charakteristik. Es gibt im strengen Sinn kein Verweilen, ebensowenig wie die offene Frage oder das weiterschwärende Problem. Auf alle selbst gestellten Fragen ist eine stilistisch gekonnte und einprägsame Antwort geboten. Zum Inhaltlichen: Die starken Spannungen zwischen den anthropologischen Theorieelementen bleiben nicht verborgen. Wenn vom unerläßlichen Rechtszwang die Rede ist, so muß nicht, kann aber sehr wohl eine hobbessche Menschensicht aus H.s Text herausgelesen werden. Sobald von der errichteten Rechtsordnung die Rede ist, tritt eher jener Mensch in den Blick, der Kooperation bejaht, weil sie nützt. Aus der Nutzenorientierung folgt die bei H. immer wieder angesprochene Bemühung, Trittbrettfahrern das Handwerk zu legen, denn ihr Beispiel könnte doch Schule machen. Bemerkenswert bleibt die von den Ansätzen zwar naheligende, aber doch erstaunliche Ausblendung der religiösen Dimension oder auch einer religionssoziologischen Überlegung, etwa der möglichen Rolle religiöser Gemeinschaften im Kontext der Globalisierung.

Natürlich wird man, ohne beckmesserisch sein zu wollen, eine Reihe von Punkten anmerken können, welche eher den Respekt vor dem Werk als Kritik an ihm ausdrücken wollen: Das Festhalten am guten, alten Recht im Mittelalter, in Kontrast zur Erneuerungssucht der Neuzeit gestellt (115), zeichnet keineswegs durchgängig die vormodernen Zeiten aus. Im „Dekretum Gratiani" ist der Ausspruch Gregors VII. festgehalten, Christus habe nicht gesagt, ich bin die Gewohnheit, sondern: Ich bin die Wahrheit (Dist. 8 c.5). Daß F. Suárez in „De legibus" von 1612 Völkerrecht in „ius inter gentes" und „ius intra gentem", das Recht zwischen den Völkern und das weltweit einheitliche innerstaatliche Recht, unterscheidet und beider Existenz feststellt, sei nur kurz eingebracht (zu 241). Sollte das Toleranzdenken nicht vom Menschenrechtsdenken (205) abgelöst werden, da „Toleranz" – s.das Goethe-Zitat auf S. 205 – eben unabtrennbar – trotz S. 206 oben – ein Hauch von herablassendem Dulden anhaftet, während die Menschenrechte von der Gleichheit der Menschen ausgehen? Eine solche Ablösung wäre um so leichter zu bewerkstelligen, wenn man die Menschenrechte nicht so harsch liberal, wie auf S. 204, verstehen würde, sondern etwa so, wie in der Erklärung vom Juni 1793 mit ihrer starken sozialen und solidarischen Ausrichtung. Mehr ins Gewicht fällt nach meinem Ansatz die Verwendung von „gewähren" statt „gewährleisten", wenn es um den Schutz der Menschenrechte geht (unter (2), S. 63). Sie sind nicht zu geben, sondern zu schützen, eben zu gewährleisten. Die Begründung der Menschenrechte aus dem Tausch

wird noch einmal von H. unternommen und vorgestellt; ich halte trotzdem diesen Begründungsweg und die Ausdrucksweise für irreführend und unangebracht. Menschenrechte stehen m.E. dem Menschen zu, ohne irgendeines menschlichen Handelns zu bedürfen, ja, ihre Beachtung selbst ist Bedingung jeglichen Vertrags, auch des Tausches. Für die genauere Ausgestaltung, ihre Absicherung, ist sicherlich der Tauschgedanke hilfreich und suggestiv. – Fazit: H. hat ein ermutigendes und orientierendes Werk vorgelegt, das vordenkt und Konstruktionsskizzen einer rechtlich strukturierten Weltrepublik anbietet. Seine Botschaft ist, daß gerechtes Handeln nützlich ist und bei gewissen Verzichten und Kooperationen alle gewinnen (223). Es legt den Blick auf die dem Menschen möglichen und nötigen Gestaltungen frei; auf einen „deus ex machina" ist nicht zu warten. N. Brieskorn S. J.

Nussbaum, Martha C., *Sex and Social Justice.* New York, Oxford: Oxford University Press 1999. 476 S., ISBN 0-19-511032-3.

M.C. Nussbaum (= N.), die nach verschiedenen gewichtigen Beiträgen zu Themen der antiken Philosophiegeschichte innerhalb der ethischen Diskussion bislang vor allem durch ihren zusammen mit A. Sen entwickelten *capability*-Ansatz sowie ihren schwachen aristotelisch inspirierten Essentialismus hervorgetreten ist, hat sich seit ihrer Tätigkeit am „World Institute for Development Economic Research" in Helsinki von 1986 bis 1993 auch verstärkt mit konkreten Fragen der angewandten Ethik, insbesondere der Entwicklungspolitik sowie des effektiven Schutzes von Frauenrechten, auseinandergesetzt. Ihr jüngst vorgelegter Band enthält 15 Einzelbeiträge, die zwischen 1990 und 1997 entstanden und mit Ausnahme des Originalbeitrags im fünften Kapitel hier in überarbeiteter Fassung wiederabgedruckt sind. Eine allgemeine Einleitung charakterisiert die spezielle hier propagierte Variante des Feminismus in fünffacher Weise. Ihr Ansatz ist erstens ‚internationalistisch', d.h., er überwindet die Konzentration auf die typische Problemlage von Repräsentantinnen der amerikanischen Mittelschicht und stellt statt dessen die globalen moralischen Pflichten individueller und kollektiver Akteure zum Schutz der Menschenwürde in den Mittelpunkt. Er ist zweitens ‚humanistisch', da er in klarer Frontstellung gegen alle postmodernen Spielarten eines deskriptiven oder normativen Relativismus von der streng universalen Verpflichtung zur Wahrung der fundamentalen Gleichwertigkeit aller Menschen und ihrer elementaren Fähigkeiten, Funktionen, Bedürfnisse und Rechte ausgeht. N.s ausdrückliche Feststellung, die einzig überzeugende Form des Universalismus in der modernen Welt sei eine Form des politischen Liberalismus (9), läßt nicht nur den immensen Einfluß von J. Rawls auf ihre Konzeption erkennen (vgl. 24), sondern verweist bereits auf das dritte Kennzeichen, die ‚liberale' Ausrichtung ihres Denkens. Im Anschluß an Aristoteles, Kant und Mill versucht sie, die den gängigen Spielarten des Liberalismus zugrundeliegende allzu enge Auffassung basaler menschlicher Fähigkeiten auszuweiten und die Tradition gleichen Respekts auch auf die Belange von Frauen anzuwenden, um so allen Menschen unabhängig von ihrem Geschlecht zu einer Position der Handlungsfähigkeit und autonomen Entscheidungskompetenz zu verhelfen (11). Die vierte Eigentümlichkeit ihres Feminismus sieht N. in dem konsequenten Bemühen, vor allem auf dem Wege empirischer Feldforschung den sozialen Ursprung konkreter Wünsche, Präferenzen und Emotionen freizulegen. Eng damit verbunden ist das fünfte Charakteristikum ihres Ansatzes, dessen Ziel in einem ‚einfühlenden Verständnis' besteht, das die konkreten Geschlechterverhältnisse nicht allein daraufhin analysiert, ob und in welchem Umfang ungerechtfertigte Asymmetrien bestehen, die einer schonungslosen Kritik zu unterziehen sind, sondern bewußt auch die Möglichkeiten gerechtfertigten Vertrauens sowie gelungener Harmonie zwischen den Geschlechtern auszuloten sucht. N.s Feminismus unterscheidet sich also deutlich von radikalfeministischen Konzeptionen, die letztlich in einer antagonistischen Sicht der Geschlechterbeziehungen gefangen bleiben und die Brücken zur universalistischen Tradition abendländischer Philosophie hinter sich abgebrochen haben. Ihr geht es dagegen ganz im Gegenteil gerade darum, die humanistischen Potentiale eines materialen, kognitiven Standpunktes innerhalb der kontinentalen Moralphilosophie für die Aufdeckung und Überwindung struktureller Diskriminierungen von

Frauen fruchtbar zu machen und diese Tradition durch den Nachweis ihrer Entwicklungsfähigkeit und Problemlösungskompetenz erneut zur Geltung zu bringen.

Teil 1 des Bandes enthält sieben Beiträge, die verschiedene Aspekte der Gerechtigkeitsfrage behandeln, jedoch bewußt darauf verzichten, näher auf das zentrale Problem der Verteilungsgerechtigkeit materieller Güter einzugehen. Im ersten Kapitel setzt sich N. kritisch mit der von J. Rawls erarbeiteten Liste sog. Grundgüter i.S. universal gültiger Möglichkeitsbedingungen guten Lebens auseinander. Die Autorin versucht zu zeigen, daß diese Liste nicht zuletzt auf Grund ihres unvollständigen und heterogenen Charakters durch eine entsprechende Aufzählung elementarer menschlicher Grundfähigkeiten zu ersetzen ist, da das politische Ziel eines übergreifenden Konsenses nicht in der Verteilung materieller Gegenstände, sondern in der Förderung und Ermöglichung individueller Fähigkeiten bestehe (44). Das zweite Kapitel ist einer Analyse der feministischen Kritik am Liberalismus gewidmet. Gegenüber den verbreiteten Vorwürfen des Individualismus, abstrakten Formalismus und Rationalismus verweist N. auf die Mehrdeutigkeit des Liberalismusbegriffs. Obwohl diese Einwände sowohl hinsichtlich des derzeit in der neoklassischen Ökonomie dominierenden Utilitarismus als auch – wie S. Moller Okin gezeigt habe – hinsichtlich des Liberalismus Rawlsscher Provenienz durchaus berechtigt seien, scheinen sie dem von der Autorin favorisierten liberalen Denken eines J. S. Mill und I. Kant völlig unangemessen. Thema des dritten Kapitels ist die Beziehung zwischen Religion und Menschenrechten, näherhin die Spannung, die zwischen dem Respekt vor der Religionsfreiheit einerseits und der Sicherung der basalen weiblichen Grundrechte andererseits besteht, zu denen N. auch das Recht auf freien Zugang zu Verhütungsmitteln (114) sowie ein Recht auf straffreie Abtreibung während des ersten Schwangerschaftsdrittels (101 f.) zählt. Im Anschluß an J. C. Murray und J. Rawls plädiert N. für eine staatliche Förderung der liberalen Traditionen innerhalb der Religionen, die es ihnen nicht nur ermöglichen, ihren religiösen Anliegen innerhalb einer pluralen Gesellschaft wirksam Gehör zu verschaffen, sondern darüber hinaus einen wichtigen Beitrag zum politischen Konsens und inneren Zusammenhalt einer Gesellschaft beitragen. Kapitel 4 versucht am Beispiel der weiblichen Genitalverstümmelung, die Haltlosigkeit einer kulturrelativistischen Position aufzuzeigen. Im fünften Kapitel setzt sich N. kritisch mit C. Hoff Sommers Behauptung auseinander, die vorherrschende sog. ‚gender-feminist'-Variante des Feminismus stelle eine undemokratische Fehlform des Feminismus dar und sei durch einen ‚equity-feminist'-Ansatz zu ersetzen. Zwar fordert auch N. eine deutliche Internationalisierung des amerikanischen feministischen Diskurses, doch will sie keinen Zweifel daran lassen, daß die entscheidenden Erfolge der Frauenbewegung im Kampf gegen sexuelle Gewalt und Diskriminierung seit den 70er Jahren im wesentlichen dem Einfluß des von Hoff Sommers zu Unrecht an den Pranger gestellten Gender-Feminismus zu verdanken sind (146). Demgegenüber sieht die Autorin in den Arbeiten von Radikalfeministinnen wie A. Dworkin eine durchaus besorgniserregende Tendenz eines primitiven aggressiven Vergeltungsdenkens am Werk, die sie im Rahmen des sechsten Kapitels durch eine Rückbesinnung auf die stoischen Tugenden der Einfühlung und Milde zur Ermöglichung eines situationsadäquaten Urteils zu überwinden sucht. Das den ersten Teil des Bandes abschließende siebte Kapitel ist einer Verteidigung der Rechte von Lesben und Homosexuellen gewidmet. Neben dem Rechtsanspruch auf wirksamen Schutz vor Gewalt, auf straffreie Sexualbeziehungen zwischen zustimmungsfähigen Erwachsenen, auf Freiheit von Diskriminierung in den Bereichen von Wohnen, Beschäftigung und Ausbildung sowie auf Zulassung zum Militärdienst fordert N. auch ein Recht auf die gleichgeschlechtliche Ehe bzw. auf sämtliche an die Ehe gebundenen sozialen und rechtlichen Vergünstigungen (201), die als solche auch das Sorgerecht für Kinder sowie ein Adoptionsrecht einschließen (204 f.). Ausdrücklich lehnt sie die Schaffung eines eheanalogen Rechtsinstituts i.S. eingetragener gleichgeschlechtlicher Partnerschaften ab, da dieses ungeeignet sei, die faktische Diskriminierung von Homosexuellen und Lesben wirksam zu überwinden.

Der zweite Teil des Bandes umfaßt acht Einzelstudien, die verschiedene Aspekte der Geschlechterfrage beleuchten. Kapitel 8 ist einer Analyse des vor allem für die feministische Literatur zur Pornographiedebatte zentralen, jedoch äußerst vielschichtigen Begriffs der ‚Objektivierung' gewidmet. Im neunten Kapitel führt N. ihre bereits im sechs-

ten Beitrag angeklungene Kritik am Radikalfeminismus von A. Dworkin weiter, indem sie zeigt, daß ein reines Vergeltungsdenken unfähig ist, eine positive Vision der Geschlechterverhältnisse zu entwickeln und den zwar mühevollen, aber notwendigen Weg der Vergebung und des rationalen Ausgleichs zwischen den Geschlechtern zu beschreiten. Gegenstand des zehnten Kapitels ist die Frage nach Chancen und Grenzen einer konstruktivistischen Deutung von Liebe, Verlangen und Fürsorge des Menschen. In klarer Frontstellung zur Verwendung eines unklaren, weil im Grunde notorisch mehrdeutigen Naturbegriffs, vertritt N. die These, daß die sexuelle Dimension menschlichen Lebens letztlich einen Bereich symbolischer kultureller Interpretation darstellt, die sich unter dem Einfluß historischer und institutioneller Kräfte in den von der Biologie gesetzten Grenzen vollzieht und selbst innerhalb eines kulturellen Rahmens einen weiten Freiraum für Pluralität, Wettbewerb und individueller Mannigfaltigkeit berücksichtigen muß, ohne allein deswegen schon zwangsläufig in einen Relativismus abzugleiten (256). Die spezielle Problematik des gesellschaftlichen Umgangs mit dem Phänomen der Prostitution steht im Zentrum des elften Kapitels. Während der traditionelle Feminismus Prostitution bislang als isoliertes sexuelles Problem behandelt hat, geht es N. darum, die sozio-ökonomischen Bedingungen der Prostitution als einer spezifischen Form des Gelderwerbs für körperliche Dienstleistungen freizulegen und die konkrete Lebenssituation von Prostituierten durch gezielte gesetzgeberische Maßnahmen wie die Legalisierung ihrer Arbeit zu verbessern (278). Im zwölften Kapitel geht die Autorin am Beispiel der Debatte um das zweite Amendment zur Verfassung des Bundesstaates Colorado in kritischer Auseinandersetzung mit den Beiträgen von J. Finnis der allgemeinen Frage nach, welche Relevanz antike griechische Normen für die Klärung moderner sexualethischer Kontroversen besitzen. N. sieht den Wert philosophiegeschichtlicher Analysen zu dieser Frage vor allem darin, vermeintlich natürliche bzw. notwendige Vorstellungen der Gegenwart als zeitbedingt zu entlarven, empirische Aussagen kritisch zu überprüfen, verschütteter Aspekte komplexer Phänomene neu ansichtig zu werden und eine stärkere Empathie für die Belange betroffener Menschen zu entwickeln (301). Kapitel 13 würdigt das Lebenswerk von Sir K. Dover. Kapitel 14 setzt sich wohlwollend, aber kritisch mit dem Werk von R. Posner auseinander. Eine Analyse von V. Woolfs literarischer Umsetzung der für die Kommunikation zwischen Männern und Frauen zentralen Problematik des Fremdpsychischen im fünfzehnten Kapitel beschließt den Band.

Nach der Lektüre dieser umfangreichen Aufsatzsammlung bleibt beim Leser ein zwiespältiger Eindruck zurück. Auf der einen Seite ist man voller Bewunderung für die Kraft und Unerbittlichkeit, mit der N. die verschiedenen Aspekte eines Sachproblems von der abstrakten Prinzipienreflexion bis hin zu konkreten politischen Implikationen angeht. Unübersehbar ist das große gesellschaftspolitische Engagement der Autorin, das man selbst dann noch dankbar registriert, wenn man einzelnen ihrer Schlußfolgerungen (z. B. zum Recht auf Abtreibung oder zur sog. Homosexuellen-Ehe) nicht zuzustimmen vermag, weil die Argumentation einseitig oder lückenhaft erscheint. Die größte Stärke der Einzelbeiträge besteht m. E. in dem generellen Bemühen der Autorin, radikale Extrempositionen kritisch zu hinterfragen und die berechtigten Anliegen des Feminismus mit dem breiten Traditionsstrom aufgeklärt-liberalen Denkens zu vernetzen. Aber N. hat nicht nur einen überaus engagierten, sondern auch einen reichlich heterogenen Band vorgelegt. Dies gilt sowohl unter inhaltlicher wie auch unter formaler Rücksicht. Primär begriffsanalytische Beiträge (vgl. Kap. 6, 8, 9) stehen hier unvermittelt neben allgemeinen Abhandlungen über Grundlagenfragen des Feminismus (vgl. Kap. 1, 2, 3, 10) und sehr speziellen Auseinandersetzungen mit Problemen aktueller Gesetzgebungsverfahren (vgl. Kap. 4, 7, 11, 12). Auch wird die innere Verbindung insbesondere der letzten drei Kapitel zum Rest des Bandes nicht recht deutlich. Obwohl man sich insgesamt eine etwas stärkere Konzentration der Einzelbeiträge auf wenige inhaltliche Schwerpunkte gewünscht hätte, wird die Lektüre dieses Bandes ohne Zweifel für all diejenigen von großem Interesse sein, die sich entweder ganz allgemein einen Einblick in den Diskussionsstand des derzeitigen Feminismus verschaffen oder sich ganz speziell über die Leistungsfähigkeit eines ethischen Ansatzes informieren wollen, der die grundlegenden menschlichen Fähigkeiten in den Mittelpunkt der ethischen Theoriebildung stellt.

F.-J. Bormann

Trapp, Rainer, *Klugheitsdilemmata und die Umweltproblematik.* Paderborn [u.a.]: Schöningh 1998. 148 S., ISBN 3-506-79144-3.

Vermeintlich kluges eigennütziges Kalkulieren führt oft zu einem kollektiv irrationalen Verhalten. Das berühmte Beispiel dafür ist das sog. Gefangenendilemma, dessen Fragestellung der Autor in verschiedenen Modellen verallgemeinert. Angenommen z.B., ein Staat würde die Freiwilligkeit von Steuerzahlungen einführen, die noch dazu anonym bleiben sollten. Dann würde die eigennützige Klugheit einem jeden gebieten, seinen jeweiligen Steuerbeitrag zum eigenen Vorteil zurückzuhalten und die staatlichen Leistungen von anderen bezahlen zu lassen. Da aber alle so handeln würden, wäre das kollektive Ergebnis, daß die staatlichen Leistungen überhaupt entfielen und Chaos ausbräche. Individuelle Klugheit gerät zur kollektiven Dummheit, durch die alle verlieren, was sie nicht verlieren müßten (26). Daraus entwickelt der Autor die Grundeinsicht jeder rationalen Politik: „In einer Welt von Akteuren, die neben ökologischen zumeist weit stärkere andere Partikularinteressen haben, werden jene – teilweise äußerst hehren – Ziele aber nur erreichbar, wenn aus individueller Gesamtinteressensicht Anreize zu ihrer Verfolgung bestehen. Bei eben dieser Grundeinsicht jeder Realpolitik setzt Umwelt*ökonomie* an. [...] Derjenige, der ernsthaft darauf vertraut, seine Zeitgenossen gäben den Interessen jedes zukünftig lebenden Unbekannten aus autonomer Selbsteinschränkung heraus den gleichen Raum wie ihren eigenen, nur weil er ihnen gute *ethische* Gründe hierfür geliefert hat, lebt nicht wirklich in dieser Welt." (96f.) Der Autor bezeichnet seine Argumentationsweise als eine „interessenaggregationsethische" Sicht (127). Es geht ihm letztlich um die Frage, durch welche Anreize staatliche Maßnahmen zum Schutz der Umwelt hinreichend und nachhaltig wirksam werden; solche Anreize sind um so notwendiger, je höher jeweils die „Klugheitsdilemmazität" (114) einer Situation ist. Dafür lassen sich sogar einsichtige wirtschafts-mathematische Formeln aufstellen. Am Schluß entsteht die Frage, wer die Anreizer anreizen könnte (137). Zwar steht zu befürchten, daß „alle mit den Interessen der Lebenden konfliktierenden Interessen zukünftiger Generationen – gemessen am Ideal intergenerationeller Gerechtigkeit – bei politischen Entscheidungen tendenziell durchweg zu kurz kommen" werden (138f.). Zumindest etwas Abhilfe könnte jedoch die „*moralische Hypokrisiespirale*" (139) bieten. Der Autor veranschaulicht sie so: Die Notwendigkeit, den selbsterzeugten moralischen Schein wahren zu müssen, vermag „in ähnlicher Weise wenigstens bescheidene segensreiche Wirkungen für die noch Ungeborenen zu entfalten, wie sie dies für den Verlierer einer wohlgefüllten Geldbörse täte, wenn diese zufällig von einer Gruppe von einander beäugenden, statt von nur einem einzigen Scheinheiligen gefunden würde" (141). Dieses Buch ist trotz komplizierter Diktion vergnüglich zu lesen und hat darüber hinaus Recht. P. Knauer S. J.

Menschenwürde und medizinethische Konfliktfälle. Hgg. *Nikolaus Knoepffler* und *Anja Haniel.* Stuttgart: Hirzel 2000. 239 S., ISBN 3-7776-1036-4.

Das Münchner Institut „Technik-Theologie-Naturwissenschaften" hat sich in den wenigen Jahren seines Bestehens einen guten Ruf erworben. Es verfolgt ein Projekt unter dem Titel „Menschenwürde als regulatives Prinzip in der Bioethik". Aus dem Umkreis dieses Projekts werden im vorliegenden Band einige Arbeiten vorgestellt. Diese lassen sich in vier Bereiche gliedern: die Probleme gentechnischer Eingriffe; neue Möglichkeiten der Organtransplantation; Fragen um das Thema „Sterbehilfe" und die Rolle der Idee der Menschenwürde im Kontext der Medizin. – Die Fülle der Beiträge ist zu groß, als daß die einzelnen Aufsätze hier vorgestellt werden könnten. Ohne daß damit ein Werturteil verbunden ist, werden einige nur knapp charakterisiert, andere können bloß genannt werden; nur der Themenkomplex „Organtransplantation" soll eingehender referiert werden.

Die einschlägigen Beiträge befassen sich nicht mehr mit der Frage des Hirntods, die die Öffentlichkeit noch immer beschäftigt, die aber wissenschaftlich im wesentlichen kein Thema mehr ist. Sie gehen alle aus von der Tatsache, daß das deutsche Transplantationsgesetz von 1977 die Knappheit der verfügbaren Spenderorgane nicht beheben

konnte, und suchen nach Alternativen. *N. Knoepffler* („Folgt aus der Menschenwürde eine Verpflichtung zur Organgabe?" 119–126) vertritt die These, daß der Staat, so wie er berechtigt ist, das Selbstbestimmungsrecht seiner Bürger auch sonst mannigfach einzuschränken, im Prinzip auch das Recht, ja die Pflicht hat, abgesehen von Ausnahmefällen, „seinen Bürgerinnen und Bürgern im Todesfall die Organspende zuzumuten, solange es einen Mangel an Organen gibt, die lebensnotwendig sind. ... Das Selbstbestimmungsrecht hat also da seine Grenze, wo seine Ausübung mitverantwortlich ist für den Tod von Menschen, die hätten gerettet werden können." (124–125). Dieser Gedanke, der eine Widerspruchslösung begründet, ist ebenso provozierend wie im Grunde überzeugend. – Der Jurist *U. Schroth* („Beschränkungen der Freiheit altruistischen Handelns", 127–130) kritisiert, m. E. ganz zu Recht, den Ausschluß der Organspende durch Spender, die mit dem Adressaten nicht nahe verwandt oder eng verbunden sind, in § 8 Abs. 1 des aktuellen deutschen Transplantations-Gesetzes vom November 1997, als paternalistischen, ja unzulässigen Eingriff des Gesetzgebers in das Selbstbestimmungsrecht. Die Bestrafung des Arztes, der bei der Transplantation einer sog. altruistischen Spende mitwirkt, verletze das Schuldprinzip und sei einer übertriebenen Bemühung um die Sicherung des Vorfeldes der Verhinderung des (ohnehin anderwärts strafbewehrten und bei uns faktisch ausgeschlossenen) Organhandels verpflichtet. Im übrigen sei die Freiheit der Spende durch den Ausschluß der gar nicht verwandten und eng verbundenen Spender nicht gesichert. Erfahrungsgemäß ist der Druck innerhalb der Familie größer als der unter Ungebundenen. – *E. Hildt* diskutiert die Transplantation von fetalem Hirngewebe, von der man sich eine wesentliche Besserung von Degenerationskrankheiten des Gehirns erhofft. Als Modell für diese wurde bisher die Parkinsonsche Krankheit genommen, als deren Ursache man die Tatsache vermutet, daß bestimmte Gehirnareale nicht mehr genügend Dopamin an die Umgebung abgeben. Weder medikamentöse Gaben noch die autologe Implantation von Geweben der Nebenniere brachten nennenswerte Besserung. Die Hoffnung richtet sich nun auf die heterologe Implantation des Gewebes von Embryonen bzw. Föten. In der ethischen Bewertung sind die Auswirkungen auf den Empfänger und auf die Spender zu berücksichtigen. Was das erste betrifft, so bemängelt Hildt, daß man sich bisher fast völlig auf die Besserung der Bewegungsfähigkeit beschränkt und positive wie vor allem negative psychische Wirkungen vernachlässigt hat; auch habe man praktisch keine Kontrolle über das Transplantat nach dem Einwachsen: die Risiken seien also (zur Zeit noch) zu hoch. Wichtiger freilich ist die Auswirkung auf die Spender. Seriöse Forscher wollen sich zwar auf die Verwendung schon toter (nämlich ohnehin abgetriebener) Embryos beschränken, deren Abtreibung zudem in keinerlei Zusammenhang mit ihrer künftigen Verwendung stehen darf. Aber diese Absicht scheint nicht realisierbar. Die gewöhnlichen Methoden der Abtreibung zerstören die Leibesfrucht so sehr, daß sie für eine Gewebeentnahme kaum mehr in Frage kommt. Die also besonders zu wählende Methode kann der Frau, die in der Entscheidungssituation steht, nicht verhehlt werden; daß ein Schwangerschaftsabbruch aber möglicherweise zur Heilung von Leidenden beiträgt, wird die persönliche und öffentliche Akzeptation der Abtreibung steigern, zumal dann, wenn der Verbrauch von fetalem Hirngewebe zur Normalform der Behandlung der genannten Krankheiten wird. Fazit: Skepsis gegenüber der Effizienz dieser Transplantationen, sehr große Reserve gegenüber dem Weg, die entsprechenden Transplantate zu gewinnen. – *A. Haniel, T. Rendtorff* und *E.-L. Winnacker* äußern sich „zur ethischen Beurteilung der Xenotransplantation" (149–162), also der Verpflanzung von Organen über die Speziesgrenze hinweg, konkret vom Schwein auf den Menschen. Es ist klar, daß diese Organe gegen die hyperakute Abstoßung durch das Immunsystem des Empfängers genetisch entsprechend präpariert worden sein müssen. Die eigentliche ethische Frage wird im allgemeinen als nicht sehr schwer eingeschätzt. Das Tierschutzargument, bezogen auf das Verhältnis von Schwein und Mensch, ist schwach, jedenfalls wenn man das Schlachten zum Zweck des Verzehrs für legitim hält. Wenn für die Transplantation bzw. noch mehr für ihre Austestung als Methode größere Mengen von Primaten getötet oder Leiden ausgesetzt werden müßten, wöge das schon schwerer, müßte aber keinen absoluten Ausschluß der Xenotransplantation bedeuten. Daß es der Würde des Menschen widerspräche, wenn man sich tierische Gewebe einpflanzen ließe, wird wohl nur von wenigen vertreten werden. Entscheidend

für den Dämpfer, den die Autoren der Hoffnung aufsetzen, die Xenotransplantation sei der Ausweg aus der Knappheit von transplantierbaren Organen, ist folgendes Argument: Man könne zur Zeit (und wohl noch lange) nicht sicher sein, daß mit dem Organ nicht auch verborgene Retroviren übertragen werden, die sich nicht nur auf den Empfänger, sondern, darin dem Aidsvirus vergleichbar, möglicherweise auf die ganze Menschheit auswirken. Dieses Risiko dürfe nicht eingegangen werden.

Den Anfang des Buchs macht eine offizielle Stellungnahme einer größeren Forschergruppe unter der Führung von *T. Rendtorff* und *E.-L. Winnacker* über das „Das Klonen von Menschen" (9–24). Obwohl dieses technisch, und vor allem als Standardverfahren, beim Menschen heute noch nicht realisierbar sei, muß es doch, angesichts der Schnelligkeit der Entwicklung, heute schon ethisch diskutiert werden. Für das Klonen, d.h. die künstliche eigenschaftsidentische Verdoppelung eines Lebewesens, gibt es zwei Verfahren, die zunächst bei der Tierzucht Anwendungen fanden. Das eine ist das Embryonensplitting (nach einer In-vitro-Fertilisation), das gewissermaßen das Verfahren der Natur imitiert. Das andere, modernere Verfahren des Klonens durch Transfer eines totipotenten Körperzellkerns in eine entkernte Eizelle (nach dem Modell der Entstehung des schottischen Schafs „Dolly"), ist jedoch vorteilhafter, weil dadurch einerseits eine größere Anzahl von „Kopien" erreicht wird und andererseits die Eigenschaften der künftigen Kopie am „Original" hochgradig ausgeprägt sind, daher eingehend studiert werden und zur Grundlage der Entscheidung für oder gegen ein Klonen dienen können. Das eine wie das andere Verfahren kann zu zwei verschiedenen Zwecken eingesetzt werden: zur Reproduktion oder zur Therapie, die prinzipiell zu unterscheiden sind, sich in praxi aber oft überschneiden, denn damit ein Verfahren zur Therapiereife kommt, müssen viele reproduktive Klonierungen durchgeführt werden. Die ethischen Imperative betreffen vor allem einerseits die vollständige Achtung der Menschenwürde eines ggf. durch Klonen entstandenen Menschen und andererseits den Verbrauch von in vitro gezeugten Embryonen, der beim therapeutischen Klonen kaum vermeidlich ist. Statt sich positiv wie negativ auf die Möglichkeiten dieses Klonens zu fixieren, sollten Alternativen für die Züchtung gesuchter Organe untersucht werden, wie die Rückversetzung von Körperzellen in einen pluripotenten Zustand oder die Aktivierung organspezifischer Stammzellen.

Artikel, die ebenfalls dem thematischen Umkreis der Gentechnik zugeordnet werden können, sind: *J. Simon* „Rechtliche Regulierung des Klonens von Menschen" (25–48), *A. Haniel* „Gentechnische Eingriffe am Menschen" (49–54), *E. Hildt* „Präimplantationsdiagnostik – Vom Angebot zur Nachfrage?" (67–84), *T. Schroeder-Kurth* „Grenzen der Autonomie und Manipulation in der Medizinischen Genetik" (85–110), und *N. Knoepffler* „Humanexperimente" (111–118). – Weitere Beiträge: *N. Knoepffler* äußert sich „Zur Frage nach einer menschenwürdigen Sterbehilfe: ein Eskalationsmodell" (163–182). *E. Mack* untersucht den Begriff des „Menschenrechts auf Gesundheit" (183–202) im Hinblick auf seine entferntere Vorgeschichte und seine überaus erfolgreiche jüngste Geschichte in internationalen Deklarationen, wo er, weit über den Status eines Abwehrrechts hinaus, jedenfalls theoretisch zu einem sozialen Anspruchsrecht geworden ist. Die Medizinhistorikerin *J. Willmanns* behandelt „Ethische Normen im Arzt-Patienten-Verhältnis auf der Grundlage des Hippokratischen Eides" (203–220).

Manche der Beiträge dieses Buches sind medizinethischer Natur, ohne daß in ihnen ein ausführlicherer Bezug auf die Menschenwürde genommen würde. In anderen wird ein solcher Bezug ausdrücklich hergestellt, z.B. bei *Hildt* (72–74) und *Knoepffler* „Menschlische Embryonen und medizinethische Konfliktfälle" (55–66) sowie derselbe auf S. 120–124. Eigens dem Thema widmen sich *R. Anselm*, der die „Menschenwürde als regulatives Prinzip in der Bioethik" kritisch betrachtet (221–226), und *J. Simon*, der vom juristischen Standpunkt aus skizziert, inwiefern „die Menschenwürde als regulierendes Prinzip in der Bioethik" betrachtet werden könne (227–238). – Welchen Eindruck kann nun der Leser gewinnen hinsichtlich der Rolle eines „regulativen Prinzips", die der Idee „Menschenwürde" zugemessen wird? Das eine ist eine gewisse Reserve vor einer inflationären Inanspruchnahme dieses Begriffs. In der Tat muß nicht jedes ethische Problem, das mit Menschen zu tun hat, in den Termini der Menschenwürde formuliert werden. Das zweite, was mir auffiel, war, daß in der ethischen Reflexion relativ oft deutsche Ge-

setze als Maßstab eingeführt werden. Das ist berechtigt in dem Maße, als man darin die rechtliche Fixierung ethischer Einsichten sehen darf, aber doch auch problematisch, da dies ja keineswegs immer der Fall sein muß, schon deswegen, weil selbst im besten Fall in ein Gesetz neben den ethischen auch andersartige Abwägungen Eingang finden und im allgemeinen die legalen Forderungen weniger streng als die ethischen sind. Als Drittes ist bemerkenswert, wie gering der Platz ist, den in einem solchen Arbeitskreis theologische Argumente einnehmen, und in welchem Maße die Beschreibung möglicher ethischer Standpunkte an die Stelle einer entschiedenen argumentativen Verteidigung und Fortführung der christlich inspirierten ethischen Tradition tritt. Die „andere Seite" ist da nicht so zurückhaltend. Wenn Knoepffler, in einem gewissen Gegensatz zur Entschiedenheit seiner konkreten ethischen Stellungnahmen, schreibt, in all den erörterten bioethischen Fragen gebe es „keine objektive Wahrheit, der es nur zu folgen gilt. Vielmehr fließen in jede Bewertung eigene, freilich zu begründende Maßstäbe ein" (55), so hat er insofern recht, als die Wahrheit nicht auf der Straße liegt, sondern gesucht werden muß, nicht aber, wenn er daraus schließen sollte, daß sie nicht objektiv sei; denn Wahrheit ist ex definitione objektiv. Auch kann als „Begründung" nicht eine Menge von problematischen Sätzen gelten, die logisch als Prämissen eingesetzt werden, sondern nur zulässige Schlüsse aus objektiv gültigen Prämissen. – Auch sollte man Ausdrücke wie „potentielle Personen" vermeiden. Der Begriff der „Person" gehört in die Kategorie der Substanz; Substanzen jedoch haben zwar die Potenz zu ihrer Selbstentfaltung in sich, sind aber selbst immer aktuell. Meint man mit „Person" aber im Sinne des Empirismus einen Komplex von habituellen und aktualisierten Fähigkeiten, dann fragt man sich, wie so ein Komplex das Fundament von absolut zu achtender „Würde" sein kann. Auch sieht man nicht, wie solche Würde den einzelnen Wesen anders zukommen könnte als durch ihren ontologischen Status, als dessen Fundament sich das Gesetztsein durch Gott erweist. Im einzigen explizit theologischen Beitrag des Buchs meint R. Anselm jedoch (ohne nähere Angabe von Gründen), eine solche „substanzielle Fundierung" widerspreche der Rechtfertigungslehre. Würde werde dem einzelnen Menschen (analog zur Gnade) immer von außen „zugesprochen" bzw. „zugeschrieben". Die Autoren dieser Zuschreibung sind normalerweise die Eltern. Daß Anselm dieses Zusprechen, das freilich, einmal getätigt, nicht widerrufen werden dürfe, nicht nur als Ratifikation von schon bestehender Werthaftigkeit, sondern als deren Schöpfung versteht, zeigen Sätze wie der folgende: „Eltern, die sich für eine Präimplantationsdiagnostik entscheiden, akzeptieren zu diesem Zeitpunkt eine befruchtete Eizelle noch nicht als werdendes Leben, schreiben ihm darum auch noch keine Würde zu. Aus diesem Grund scheint mir die Präimplantationsdiagnostik ein ethisch vertretbares Vorgehen zu sein, denn erst nach der Entscheidung zur Implantation wird eine Beziehung zu dem Embryo aufgebaut" (225). Wird hier Ethik nicht dezisionistisch aufgelöst? – Die Lektüre dieses reichhaltigen und anregenden Sammelbands kann nachhaltig empfohlen werden. G. Haeffner, S. J.

Stoecker, Ralf, *Der Hirntod.* Ein medizinethisches Problem und seine moralphilosophische Transformation (Alber-Reihe praktische Philosophie; Bd. 59). Freiburg i. Br., München: Alber 1999. 360 S., Ill., ISBN 3-495-47929-5.

Ralf Stoecker (= St.) diagnostiziert in seiner philosophischen Habilitationsschrift „Der Hirntod" eine „Pattsituation" (2) zwischen Befürwortern und Gegnern des „Hirntod"-Konzepts, die nicht gelöst werde durch die „Selbstverständlichkeit [...], mit der die Bundesärztekammer den gesetzlichen Auftrag, wissenschaftliche Standards für die Regeln der Tod*esfeststellung* zu formulieren, in ein Privileg umdeutet, autonom über die Korrektheit der einen oder anderen Tod*eskonzeption* zu befinden" (339). Vielmehr sei es notwendig, angesichts der „Auffächerung des Todesprozesses in der modernen Medizin [...] die Rolle des Todes und die Grundlagen des Tötungsverbots radikal zu überdenken" (2).

In Kap. 1 kennzeichnet St. den schlagartigen „Umschwung" (31) von der Herz-Kreislauf-Konzeption des menschlichen Todes zur „Hirntod"-Theorie als Folge eines veränderten praktischen Interesses an der Todeszeitbestimmung: Die „hippokratische Frage, *bis wann* ein Arzt tätig werden soll" (34), wurde – unter den Bedingungen künstlicher

Animation und motiviert durch die Möglichkeiten der Transplantation – abgelöst von dem „Interesse, zu wissen, ab wann man *mit* ihm [dem Patienten] bestimmte Dinge anstellen durfte" (36). Nur eine begriffliche, d.h. philosophische Analyse des Todesbegriffs (Kap. 2) könne die theoretische Legitimation der Vorverlegung des „Todeszeitpunktes" erheben. Den Tod als Ende des Lebens versteht laut St. nicht, wer sich bloß an phänomenaler Lebendigkeit orientiere oder Leben als syntropische Fähigkeit begreife. Der „Endgültigkeitsforderung an das Lebensende" (72) und damit dem Phänomen ausgesetzten Lebens werde nur eine „morphologische Charakterisierung des Lebens" (75) gerecht: „Lebewesen sind diejenigen Systeme, die aufgrund ihrer arttypischen Zusammensetzung aus Zellen die Fähigkeit haben, sich eine Zeit lang dynamisch der Entropie zu widersetzen, und zwar so lange, daß eine Fortpflanzung hinreichend häufig möglich ist" (79). Die Feststellung der arttypischen Zellstruktur obliege den Naturwissenschaften (cf. 85); zugleich behauptet St., „daß es wenig plausibel ist anzunehmen, daß ausgerechnet mit dem isolierten Absterben der Zellen im Gehirn die arttypische Struktur des Menschen zerstört sei" (86). Schon am Ende von Kap. 1 hatte St. angesichts der Verunsicherung und Uneinigkeit kompetenter Alltagssprachler angesichts des „Hirntodes" die Vermutung geäußert, der Todesbegriff sei unscharf; jetzt gilt ihm das Leben als ein „sumpfiger Teich, mit einem breiten Ufersaum schattenhafter und vager Grenzen" (86). Für eine „mit den Fortschritten der Medizin [entstandene] [...] Notwendigkeit der schärferen Grenzziehung" (49) stelle der Lebensbegriff keine Anhaltspunkte diesseits der herkömmlichen Herztod-Konzeption bereit.

Nun droht mit der Ablehnung des „Hirntod"-Konzepts die Transplantationsmedizin, „ein breiter und für viele Patienten segensreicher Zweig der modernen Medizin [...], moralisch den Halt zu verlieren" (86). St. prüft Versuche, Tötungsverbot und Transplantationspraxis durch eine Verdoppelung des Todes – biologischer Tod des Körpers und (moralisch relevanter) Tod des Menschen – zu retten: In einem historischen Exkurs (Kap. 3) skizziert er die „Dubiosität des Gegenbegriffs zum Körper, des Begriffs der *Seele*" (91): Mit entsprechenden Kautelen im Blick auf die aristotelische Position erhebt St. den „Grundkonsens aller klassischen Seelen-Konzeptionen [...] von den Vorsokratikern über Platon bis zu Aristoteles: die *Bindung des menschlichen Lebens an das individuelle psychische Leben*" (135). Den „Grundfehler" dieser Seelenkonzeption – St. verfolgt sie bis zu Augustinus – erkennt er mit Descartes in dem „Ansatz, daß die Ursachen der Lebendigkeit etwas von der gleichen Art sind wie die Motive, Impulse und Beweggründe des Handelns" (158). Die anfängliche Plausibilität der „Hirntod"-Theorie erkläre sich durch die Kontamination unseres Todesbegriffs durch die „im Seelenbegriff angelegte Spannung zwischen biologischem Leben und Seelenleben" (161). In Kap. 4 weist St. die „Gleichsetzung des Todes mit dem Ende des mentalen Lebens" (161) zurück: 1. „Metaphysische Personalität" – St. legt die Kriterien Dennetts an – biete keinen adäquaten Todesbegriff: Kranke, Behinderte und Kleinkinder sind augenscheinlich nicht tot, obwohl ihnen die entscheidenden Merkmale fehlten. 2. Ebenso untauglich erweist sich der Lockesche Rekurs auf die Grenzen psychischer Kontinuität oder personaler Identität (Green/Wikler, Shewmon); führe er doch entweder zu einem „sonderbaren Personen- oder zu einem unhaltbaren Todes-Verständnis" (203 f.). Ein moralischer Personenbegriff (seit Kant) als Grundlage des Tötungsverbots bzw. der Scheidelinie zwischen Leben und Tod ist Gegenstand von Kap. 5: Die Unterscheidung des normativen von einem deskriptiven Todesbegriff versuche der „ethischen Notlage der modernen Medizin" (207) – ohne „Hirntod" keine Transplantation – zu entsprechen und trage gleichzeitig der „ethische[n] Grundannahme über den Tod" (208) Rechnung: „Mit dem Tod eines Menschen [verringern sich] schlagartig die moralischen Verpflichtungen ihm gegenüber" (209). Aber alle Versuche, eine Eigenschaft auszusondern, „auf der unsere moralische Stellung beruht" (212), scheiterten: 1. Biologisches Leben (Schweitzer) – die Ausnahmestellung des Lebewesens Mensch bleibe ungeklärt. 2. Die Fähigkeit, Freude und Leid zu empfinden – sowohl klassisch-utilitaristische (Bentham, Mill) als auch präferenzutilitaristische (Hare, Singer) Kalkulationen führten zu „extremen Deviationen von uns vertrauten moralischen Vorstellungen" (236); das gelte auch für: 3., die Fähigkeit, Schaden zu erleiden (Singer, Rachels). – Das negative Ergebnis der Kap. 4 und 5 nimmt St. zum Anlaß, für die im Untertitel seines Buches angekündigte „moralphiloso-

phische Transformation" der „Hirntod"-Debatte zu werben (Kap. 6): Angesichts des Sterbens unter intensivmedizinischen Bedingungen müsse die ethische Grundannahme über den Tod revidiert werden; nicht eine Eigenschaft begründe unsere moralische Stellung in der Welt, sondern ein Ensemble von den als Alternativen verworfenen Eigenschaften und Fähigkeiten: „dem biologischen Am-Leben-Sein, der Fähigkeit, Freude und Leid zu erleben, Vorlieben und Aversionen zu haben und der Anfälligkeit für Schädigungen" (329). In der letzten Lebensphase eines Menschen sei damit der „Verlust des biologischen Lebens [...] eben nur ein Verlust unter vielen, nur eine Etappe im schrittweisen Verlust an ethischem Gewicht" (331). St. beschließt sein Plädoyer für die „*Entkoppelung* der beiden Themen ‚Tod' und ‚Transplantation'" (334) mit dem Verweis auf das Desiderat einer „*Ethik der Organverpflanzungen*" (340), die mit Antworten jenseits der libertinären Konsequenzen des Utilitarismus aufwarten könne.

Die ausführliche Utilitarismus-Kritik ist St. gut gelungen – ein eindrucksvoller Beleg für die Berechtigung des philosophischen Anspruchs, zur Klärung innerhalb biomedizinischer Konfliktfelder beizutragen. Beim unverzichtbaren Aufweis inakzeptabler Konsequenzen utilitaristischer Kalkulation nimmt St. Bezug auf alltägliche Moralvorstellungen. Zu deren Bestand zählt allerdings auch das Tötungsverbot, das St. bei seiner moralphilosophischen Transformation bzw. Revision zu einem Verbot lebensbeendender Eingriffe am Intensivpatienten vor dem Verlust bestimmter Eigenschaften umdeutet: Die vermeintliche Entlarvung des Tötungsverbots als bloßer „Faustformel" (333) für die meisten, nicht jedoch für intensivmedizinische Sterbefälle, ist m.E. eine wenig plausible Alternative zum Tötungsverbot, das lebende Menschen – in St.s mißlicher Terminologie: das „biologische Leben von Menschen" – schützt. Die Fehlinterpretation des Tötungsverbots ist Folge eines inadäquaten Lebensbegriffs: Die Kriterien der morphologischen Verwendung von „Leben" und „Lebewesen" bleiben gebunden an den von St. selbst als nicht leistungsfähig ausgewiesenen und – wie zu zeigen wäre: zirkulären – syntropischen Lebensbegriff. Das Scheitern seiner Definitionsbemühung dokumentiert der Rekurs auf die faktische Zusammensetzung der uns bekannten Lebewesen. Dabei benennt St. in der mit Wittgenstein und Strawson formulierten Einsicht, daß die „Zuschreibung von Leben nicht zu lösen ist von weiteren *reaktiven Haltungen* anderen Menschen gegenüber" (74), einen vielversprechenden Ansatz zur Klärung der Frage: „Was ist menschliches Leben?". M. Reuter

ThPh 76 (2001) 161–184

Negative Theologie bei Pseudo-Dionysios Areopagita und Mose ben Maimon

Von Jan Dietrich

Warum eine Arbeit über negative Theologie gerade bei Dionysios Areopagita und Moses Maimonides? Der eine war Christ und der andere Jude, der eine lebte zur Zeit der Spätantike, der andere im Mittelalter,[1] der eine war besonders durch den Neuplatonismus beeinflußt, der andere durch Aristoteles, des einen Ziel war die mystische Vereinigung mit Gott, des anderen die Aufhebung des scheinbaren Gegensatzes von Vernunft und Glaube. Neben diesen Unterschieden gibt es jedoch auch Gemeinsamkeiten. Dionysios und Maimonides gehören zu den bedeutendsten Vertretern einer negativen Theologie in ihrer Religionsgemeinschaft; beide haben diese Lehre zu einem entscheidenden Fundament ihrer Theologie erklärt und damit zwischenzeitlich großen Protest und den Vorwurf der Ketzerei erhalten, dann aber fast kanonisches Ansehen gewonnen. Beide haben bedeutende christliche Theologen wie Thomas von Aquin oder Meister Eckhart beeinflußt – wie denn überhaupt die christliche Mystik ohne den Areopagiten nur schwer zu verstehen ist. Beide so unterschiedlichen Vertreter einer negativen Theologie bringen den schon vor ihrer Zeit ausgesprochenen Gedanken, daß wir von Gott nur wissen können, was er nicht ist, in ihrer Religionsgemeinschaft zu einem gewissen Abschluß. Nie wieder ist diese Lehre so konsequent auf den jüdischen bzw. christlichen Glauben angewandt worden. Und obwohl eine direkte Abhängigkeit zwischen Dionysios und Maimonides nicht nachweisbar ist, stimmen sie in wesentlichen Aspekten negativer Theologie überein. Das alles ermöglicht eine systematische Zusammenschau. In der folgenden Analyse soll es darum gehen, wichtige Aspekte der negativen Theologie bei Dionysios und Maimonides systematisch darzustellen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede herauszuarbeiten und dadurch zu versuchen, den Nerv dieser Theologie zu treffen, seine Bedeutung für einen christlichen Glauben kritisch zu reflektieren und seine inhärenten Möglichkeiten für einen fruchtbaren jüdisch-christlichen Dialog aufzuzeigen. Textgrundlage sind be-

[1] Pseudo-Dionysios Areopagita hat aus den Schriften des Proklos (gestorben 484 n. Chr.) geschöpft. Anklänge an sein Werk finden sich möglicherweise bei Severus von Antiochien (Patriarchat von 518–528). Abgelehnt werden seine Schriften auf dem Religionsgespräch von Konstantinopel 532. So ergibt sich für Dionysios ein *terminus post quem* von 484 und ein *terminus ad quem* von 528 bzw. 532 n. Chr. Da seine Schriften einen gemäßigten Monophysitismus erkennen lassen, hat Dionysios möglicherweise in Syrien gewirkt. Vgl. *J. Stiglmayr*, Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sog. Dionysios Areopagita in der Lehre vom Uebel, in: HJ 16 (1895) 253–273; und *ders.*, Der sog. Dionysios Areopagita und Severus von Antiochien, in: Schol. 3 (1928) 1–27; 161–189. Mose ben Maimon lebte aller Wahrscheinlichkeit nach von 1138 bis 1204 n. Chr. hauptsächlich in Cordoba und Ägypten, vgl. etwa *M.-R. Hayoun*, Maimonides. Arzt und Philosoph im Mittelalter. Eine Biographie, München 1999.

sonders der „Führer der Unschlüssigen", „Die Namen Gottes" und die „Mystische Theologie".[2]

Prämissen negativer Theologie

Kann eine negative Theologie Prämissen haben? Ist das nicht schon gegenüber ihrem Begriff, besonders aber gegenüber ihrer Methode der Verneinung ein Widerspruch? Andererseits: Droht die negative Theologie nicht jede Vorstellung von Gott und damit im Endeffekt Gott selbst aufzuheben, sein Dasein zu leugnen und so zu einem Atheismus zu führen? Ist nicht zumindest die Behauptung, daß man von Gott nur wissen könne, was er nicht ist, radikaler Agnostizismus? – „Wir wissen mit Sicherheit, daß Gott ist."[3] Dies ist die entscheidende Prämisse (auch) der negativen Theologie. Gott soll nicht verneint werden – vielmehr bleibt der Glaube an Gott als der „Grund" alles Seienden bestehen. Gott soll auch nicht als absolut unerkennbar angesehen werden – vielmehr sind seine Existenz und Einzigkeit mittels der Kraft der Vernunft einsehbar und beweisbar. So ist die negative Theologie weder Atheismus noch Agnostizismus.[4] Die Existenz Gottes wird von Dionysios wie Maimonides betont. Gott ist „die überwesenhafte Existenz"[5]. Sie erweist sich in seiner Schöpfertätigkeit: „Er ist aller Dinge Ursprung und Ursache, Sein und Leben (...), das Leben der Lebenden und das Sein der Seienden, alles Lebens und Seins Ursprung und Ursache."[6] Maimonides versucht sogar, das Dasein Gottes mit den Mitteln des Aristotelismus zu beweisen:[7] Aus der Unmöglichkeit einer unendlichen Kausalkette ist auf einen unbewegten Beweger und ein erstes aktualisierendes Prinzip zu schließen. So setzt das nur akzidentielle Dasein der Dinge ein Wesen von notwendiger unverursachter Existenz voraus. Aus der Schöpfertätigkeit Gottes wiederum folgt seine Einheit. Denn alles, was eine Mehrheit von Bestimmungen besitzt, hat diese zur Voraussetzung und ist daher ein Geschöpf Gottes.[8] Auf ganz ähnliche Weise entwickelt Dionysios aus der Verursachung alles Seienden durch Gott die absolute Einheit Gottes: „Das

---

[2] Pseudo-Dionysios Areopagita, Corpus Dionysiacum. Bd. 1: De divinis nominibus, hgg. v. *B. R. Suchla*, Berlin-New York 1990 (im folgenden abgekürzt: DN); Bd. 2: De coelesti hierarchia u. a., hgg. v. *G. Heil* und *A. M. Ritter*, Berlin-New York 1991 (im folgenden abgekürzt: MTh); Mose ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, Übersetzung und Kommentar von *A. Weiss*. Mit einer Einleitung von *J. Maier*, 2 Bde., Hamburg 1972. Da mit einer Übersetzung aus dem Arabischen gearbeitet wird, folgt auf die Kapitelangaben aus dem „Führer der Unschlüssigen" eine Seitenangabe aus der Übersetzung.

[3] *D. Kaufmann*, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni, Amsterdam 1967, 475.

[4] Gegen *D. B. Burrell*, Knowing the Unknowable God: Ibn Sina, Maimonides, Aquinas, Notre Dame 1986, 57, der zugunsten des Thomas von Aquin behauptet, Maimonides „had recourse to a radical agnosticism".

[5] DN 641 A.

[6] Ebd. 589 B-C.

[7] Maimonides, Bd. 2, Kap. 1.

[8] Vgl. Maimonides, Bd. 2, Einleitung 21, Prämisse.

Eine aber ist sie, weil sie alles auf einfache Weise ist gemäß der überragenden Stellung der einen einzigen Einheit."[9] So ist für beide Theologen die Einheit das bedeutendste Gottesprädikat.

Mit der Existenz eines Schöpfergottes und der Erkenntnis seiner Einheit ist aber nun dessen Transzendenz und Unerkennbarkeit gegeben. Da Gott der Schöpfer aller Wesen ist, steht er über allem Geschaffenen. Da er alles erschafft, selbst aber nicht erschaffen ist, ist er von allen Dingen grundverschieden: Gott als die Ursache allen Seins „hat weder Vernunft noch Gemüt, da sie alles überwesenhaft übersteigt"[10]. Die Schöpfertätigkeit und Einheit Gottes schließen aus, daß Gott nach den Prädikabilien und Kategorien der Welt definiert und klassifiziert werden kann. Sie schließen ein, daß „eine absolute Differenz zwischen dem Seinsmodus Gottes und dem der Dinge" besteht.[11] So gilt von Gott: „Wir können aber nur erkennen, daß er existiert, nicht aber, was er ist"[12], so daß er „über jede Schilderung erhaben ist"[13]. Auch mit der Erkenntnis der Einheit ist Gottes Transzendenz gegeben, denn die Einheit steht über allem Geschaffenen. Maimonides betont dies mit dem Argument, daß alles Geschaffene sich durch eine Mehrzahl von Bestimmungen auszeichnet,[14] Dionysios, indem er der Einheit Gottes die Buntheit und Vielgestaltigkeit der Welt gegenüberstellt.[15] Durch die Betonung der Einheit wird jede Vervielfältigung und Verkörperung Gottes von vornherein ausgeschaltet. Gottes Einheit wird aber durch die Annahme von Eigenschaften aufgehoben, denn nun wird eine Vielheit an Gott herangetragen, die letztlich eine Verkörperung Gottes zur Folge hat. So führt die Erkenntnis der Einheit Gottes notwendig zur Leugnung der Attribute: „Wenn dich aber dein Geist befähigt, zu dieser obersten Stufe, nämlich der Stufe der Forschung, aufzusteigen, und du es als wahr erkennst, daß Gott einer ist, nämlich die wahre Einheit, so daß du einsiehst, es gebe in ihm schlechterdings keine Zusammensetzung, und es sei auch bei ihm an keine Art von Teilbarkeit zu denken, dann wirst du erkennen müssen, daß Gott in keiner Weise und in keinem Sinne ein Wesensattribut zukommt."[16] Es dürfte deutlich geworden sein: Sowohl die Annahme der Existenz eines Schöpfergottes als auch die der Einheit Gottes sind Prämissen der negativen Theologie bei Dionysios wie bei Maimonides. Aus ihnen folgen Tran-

---

[9] DN 977 C. Vgl. zur Einheit Gottes *G.-K. Kaltenbrunner,* Dionysius vom Areopag. Das Unergründliche, die Engel und das Eine, Die Graue Edition 1996, 1152–1173; und *W. Beierwaltes,* Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt am Main [2]1979.

[10] MTh 1000 C.

[11] *D. Hoffmann,* Die Erkenntnis auf dem Weg zur Vollkommenheit. Wunderwissen und Gotteserkenntnis in Maimonides „More Nebuchim", München 1991, 48.

[12] Maimonides, Bd. 1, Kap. 58, 198.

[13] Maimonides, Bd. 1, Kap. 53, 172.

[14] Siehe Anm. 8.

[15] Vgl. *O. Semmelroth,* Gottes überwesentliche Einheit. Zur Gotteslehre des Ps.-Dionysios Areopagita, in: Schol. 25 (1950) 219.

[16] Maimonides, Bd. 1, Kap. 50, 153.

szendenz und Unerkennbarkeit Gottes. Die Lehre von der Negation aller möglichen Aussagen über Gott ist im Grunde nur die konsequente Entfaltung dieser Prämissen. Aber selbst Existenz und Einheit Gottes sind keine eigentlich positiven Attribute. Wir kommen darauf zurück. Ein nicht zu verkennender Unterschied liegt allerdings auf der Hand: Maimonides betont ausdrücklich gegen die aristotelische und neuplatonische Lehre von der Ewigkeit der Welt bzw. von der Notwendigkeit der Schöpfung als Emanation aus Gott die freie Souveränität Gottes gegenüber seiner Schöpfung. Seine Liebe zur Einheit Gottes wurzelt im dtn. Sch^{e}ma (Dtn. 6,4). Die Ausführungen des Areopagiten zur Schöpfertätigkeit Gottes klingen eher nach der neuplatonischen Emanationslehre und die Darstellung des Einen eher nach dem neuplatonischen ‚Ev' als nach der Einheit Jahwes: Dionysios scheint nicht so sehr die biblische Schöpfertätigkeit Gottes, sondern die (für ihn freiwillige) Emanation Gottes aus sich selbst vorauszusetzen.[17] So ist es kein Wunder, daß es erst der „rechtgläubigen" Interpretation eines *Maximus Confessor* bedurfte, um das *Corpus Dionysiacum* von Vorwürfen der Häresie zu befreien.

Methoden negativer Theologie

Negative Theologie setzt positive Aussagen über Gott voraus. Die negative Theologie urteilt über diese Aussagen, reibt sich an ihnen, negiert sie oder interpretiert sie auf bestimmte Weise neu, aber immer setzt sie voraus, daß von Gott schon positive Aussagen getroffen worden sind. Die negative Theologie ist damit eine spezifische Verarbeitung schon geschehener Rede von Gott. Prämisse ist hierbei die Bejahung Gottes in seiner Unerkennbarkeit – Gott soll nicht geleugnet werden, sondern eine höchste Positivität Gottes soll gesetzt werden, indem unser Gottesbild von allen irrtümlichen Gottesvorstellungen geläutert wird. Aus der Transzendenz des Schöpfergottes folgt seine Unerkennbarkeit deswegen, weil die menschliche Erkenntnis sich immer nur auf die geschaffene Welt beziehen, immer nur gegenüber allem Geschaffenen definieren und klassifizieren kann. Gott jedoch als Schöpfer aller Dinge geht über die geschaffene Welt hinaus, kann also auch nicht nach den Kategorien der Welt begriffen werden. So schreibt Dionysios: „Deshalb glaube ich (...), daß selbst das Göttlichste und Erhabenste von dem, was gesehen und gedacht wird, [nur] irgendwelche hypothetischen Behauptungen über die untergeordneten Dinge sind gegenüber

[17] Vgl. etwa die sehr nach Emanation klingende Aussage von den „Hervorgängen der Ordnung aus Gott" in DN 589 D und die Interpretation von Ex 3,14 mit Gott als dem „Seienden" in DN 596 A und 637 A. Vgl. *B. Brons*, Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysios Areopagita, Göttingen 1976, 232–236; und *E. Spearrit*, A Philosophical Inquiry into Dionysian Mysticism, Fribourg 1975, Kap. II. *J. Hochstaffl*, Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs, München 1976, 140–145, meint zudem, im hierarchologischen Denken des Dionysios eine christliche Adaption der neuplatonischen Emanationslehre wiederzufinden.

dem, der alles überragt."[18] Maimonides versucht daher, auf der Basis der aristotelischen Kategorienlehre bis ins einzelne zu *beweisen*, daß alle positiven Attribute Gottes sich innerhalb der Kategorien der Welt bewegen und daher in bezug auf Gott unzutreffend sind. Diesen Weg geht Dionysios nicht, deshalb sei im folgenden kurz die Widerlegung der positiven Attribute bei Maimonides dargestellt:[19] Gott kann keine von seinem Wesen verschiedenen Attribute besitzen, da diese etwas zu seinem Wesen Hinzukommendes bezeichnen, mithin Akzidenzien sind und so in Gott eine Vielheit setzen. Diese Einsicht kann auf die gesamte menschliche Logik angewandt werden, mit der der Mensch die Welt erfaßt: Eine Definition Gottes ist auszuschließen, da es in ihm keine Bestandteile einer Definition geben kann, die die Ursache seines Wesens bilden. Teile von Definitionen sind unmöglich, da diese eine Vielheit in Gott setzen. Qualitäten sind als Akzidenzien ebenfalls nicht auf Gott anwendbar – dies zeigen schon die Unterarten der Kategorie der Qualität: Dauernde Seelenzustände, natürliche Beschaffenheiten, zeitweilig auftretende Leidenschaften und Quantitäten haben alle eine Zusammensetzung eines Wesens zur Voraussetzung und setzen eine Vielheit in Gott. Beziehungen wie Zeit und Raum können Gott nicht fassen, da die Zeit ein Akzidens der Bewegung bei Körpern ist, und die Beziehung des Raumes einen Körper zur Voraussetzung hat – Gott aber ist kein Körper. Verhältnisbestimmungen treffen Gott ebenfalls nicht, denn Ähnlichkeit ist zwischen der notwendigen Existenz Gottes und der bloß möglichen der Geschöpfe undenkbar. So wird selbst die Analogie verworfen, da es schlechterdings keinen Bezugspunkt analoger Rede von Gott gibt. Daher sind die traditionellen positiven Wesensaussagen Gottes nur als Homonyme im Vergleich zu den menschlichen Wesenseigenschaften zu verstehen: „Es ist aber für jeden, der den Begriff der Ähnlichkeit verwendet, vollkommen klar, daß nur rein homonym von Gott und von anderen Dingen gesagt werden kann, er existiere. Ebenso können nur rein homonym Gott und andere Dinge, die Weisheit, Macht, Willen und Leben besitzen, zugleich weise, mächtig, wollend und lebend genannt werden, so daß zwischen ihnen schlechterdings keine Vergleichbarkeit besteht."[20] Auf diese Weise sind die positiven Aussagen keine Gott zukommenden Attribute (die eine Vielheit in Gott setzen würden), sondern mit seiner Essenz identisch (und damit Tautologien):

---

[18] MTh 1000 D.

[19] Maimonides, Bd. 1, Kap. 52. Vgl. *Kaufmann*, 376–392. Aber auch Dionysios lehnt es in MTh 1040–1048 A ab, daß Gott in irgendeiner Kategorie aussagbar ist: Die Ursache aller Dinge „ist kein Körper, hat weder Gestalt noch Form noch Qualität oder Quantität oder Masse (...). Sie ist weder Zahl noch Ordnung, weder Größe noch Kleinheit, weder Gleichheit noch Ungleichheit, weder Ähnlichkeit noch Unähnlichkeit (...). Weder lebt sie noch ist sie Leben. Sie ist weder Sein noch Ewigkeit noch Zeit (...)."

[20] Maimonides, Kap. 57, 190. Dies ist ein entscheidender Unterschied zu Thomas von Aquin. Maimonides leugnet die Möglichkeit analoger Rede in bezug auf Gott. Für Thomas ist sie ein wesentlicher Ansatzpunkt, um von Gott überhaupt sprechen zu können. Maimonides ist hier sehr viel radikaler als der Aquinate.

„Somit existiert er, aber nicht durch die Existenz, er lebt, aber nicht durch das Leben, er weiß, aber nicht durch Wissen (...)."[21] So bleiben nur die Wirkungen Gottes in der Welt übrig, und tatsächlich sind von ihnen positive Aussagen möglich. Aussagen über die Wirkungen Gottes treffen ja nicht sein Wesen. Sie sind zudem innerhalb der Welt erfahrbar und somit auch aussagbar. Wesensattribute sind also zu verneinen, Wirkattribute anzuerkennen. An diesem Punkt der Überlegung setzt auch Dionysios ein: „Alles Göttliche nämlich, auch so weit es uns offenbart wird, ist nur aus Mitteilungen zu erkennen. Es selbst aber, so wie es beschaffen ist nach seinem eigenen Urgrund und Gründen, ist jenseits von Vernunft und allem Sein und aller Erkenntnis. Wie zum Beispiel, wenn wir das überwesenhaft Verborgenste Gott, Leben, Sein, Licht oder Wort nennen, dann meinen wir nichts anderes als die zu uns aus ihr hervorgebrachten Kräfte, die Vergottung bewirken, Dasein schaffen, Leben erzeugen oder Weisheit schenken."[22] Dionysios wie Maimonides betonen daher, daß sämtliche Namen Gottes durchweg als Aussagen über Gottes Wirkungen, nicht aber als Wesensaussagen zu verstehen sind.[23] Aus all dem folgt, daß Gott durch positive Attribute nicht adäquat zu bezeichnen ist, daß jede Verähnlichung Gottes mit der Welt und ihren Geschöpfen ausgeschlossen werden muß. Alle positiven Aussagen über Gottes Wesen müssen negiert oder als Homonyme verstanden werden. Die Negationen sind die wahren Aussagen: „In der Tat sind es die verneinenden Aussagen, deren wir uns bedienen müssen, um das Denken zu dem hinzuleiten, was wir in bezug auf Gott glauben müssen."[24] Ein wesentlicher Unterschied zwischen Maimonides und Dionysios liegt aber auch hier auf der Hand: Während Maimonides die Wirkaussagen (biblisch) auf Gott als den Handelnden, Wirkenden und Schaffenden bezieht, scheint Dionysios die Wirkaussagen (neuplatonisch) als ein Hervorgehen, Ausgehen und Überströmen zu verstehen.[25]

Die Negationen sollen aber keine neue Position setzen in dem Sinne, daß nun das Gegenteil der positiven Attribute ausgesagt wird. Dann würde man im gleichen Denkschema verbleiben, nämlich die Aussage einfach umkehren. Gott ist nicht dick, also ist er dünn. Selbst wenn nicht das Gegenteil des positiven Attributs mit der Negation ausgesagt wird, ist diese immer in der

---

[21] Maimonides, Kap. 57, 192f.

[22] DN 645 A. Auch MTh 1000 B u.a. Man vergleiche die ganz ähnlichen Ausführungen des Maimonides über die Weisheit, Macht und den Willen Gottes, Bd. 1, Kap. 53, 175f.

[23] Vgl. den gesamten Traktat über die „Namen Gottes". Hier werden das Gute (693 B), das Sein (816 B), das Wissen (869), Weisheit (872 C), Kraft (889 D-892 B), Größe (909 C) und andere Namen als Aussagen über Gottes Wirkungen interpretiert. Vgl. Maimonides Bd. 1, Kap. 61. Maimonides bezeichnet als einzige Ausnahme nur den Schem hamm'phorasch, das Tetragramm, als wahren Gottesnamen, der das Wesen Gottes bezeichnet (Ex 3,14). Aber gerade dieser Name bewahrt Gottes Wesen als Geheimnis, ist doch seine Etymologie unsicher. Möglicherweise ist das Tetragramm so zu übersetzen: Ich bin, der ich bin, d.h.: Ich bin ein Geheimnis.

[24] Maimonides, Bd. 1, Kap. 58, 198.

[25] Vgl. etwa DN 824 B-C. Hier wirkt, handelt und erschafft Gott nicht, sondern enthält schon ehedem alles Seiende in sich selbst und läßt dieses als Ursache allen Seins aus sich ausstrahlen.

Gefahr, etwas innerhalb der jeweiligen Aussagekategorie zu negieren, ohne über diese Kategorie selbst hinauszugehen. Gott ist nicht dick, also ist er irgendwie anders innerhalb der Kategorie der Quantität. Die Negation kann hier also nicht den logischen Sinn der Unterscheidung zur Bestimmung einer Sache haben, sondern dient der Zurückweisung eines Irrtums. Dieser Irrtum besteht darin, Gott als ein Ding innerhalb der Welt anzusehen und ihn nach den Kategorien der seienden Dinge dieser Welt bestimmen zu wollen. Die Negation muß also die Transzendenz Gottes zum Ausdruck bringen, sonst ist sie wertlos; sie muß aussagen, daß Gott nicht nach den Maßstäben der Welt bezeichnet werden kann. Dionysios versucht dieses Problem zu lösen, indem er nicht nur die Position, sondern im Anschluß daran die Negation selbst wieder negiert. Gott ist „das jenseits jeder Affirmation wie Negation Existierende,“ [26] „das jenseits jeder Bejahung“ und „das jenseits jeder Verneinung“ [27]. Denn „man kann ihr [der αἰτία] überhaupt weder etwas zusprechen noch absprechen. Wenn wir vielmehr die Bejahungen und Verneinungen über die Dinge, die ihr nachgeordnet sind, machen, bejahen noch verneinen wir sie. Denn die vollkommene und einzige Ursache aller Dinge ist jenseits aller Bejahung und jenseits aller Verneinung.“ [28] Indem die Negation noch einmal selbst negiert wird, wird die Verneinung zu einer alle möglichen Aussagen (eben auch: die negativen) überbotenen Verneinung. So leugnet die Negation der Negation die Möglichkeit der Anwendung von Aussagekategorien auf Gott: Die Negation erweist sich als eine nicht-logische Negation. Zur Verdeutlichung kann Dionysios logisch widersprüchliche Negationen auf Gott anwenden: daß Gott weder dem Nichtseienden noch dem Seienden angehört, weder Dunkelheit noch Licht, weder Irrtum noch Wahrheit ist. [29] Ebenfalls zur Verdeutlichung verbindet Dionysios Negationen (und Eminenzaussagen) häufig mit Formeln der Transzendierung Gottes, indem er die Präfixe ὑπέρ und πρό vor Substantive wie Adjektive setzt. Das zeigt: Die *via negationis* und die *via eminentiae* sind für Dionysios im Grunde sachlich identisch. [30] Die *via eminentiae* ist eine veranschaulichende Ausdrucksweise für die *via negationis*; beide wollen Gottes Unvergleichbarkeit zum Ausdruck bringen, beide müssen nochmals negiert werden.

Maimonides löst das Problem auf etwas andere Weise; er geht nicht den Weg der sprachlichen Übersteigerung. Maimonides will nicht einfach positive Bestimmungen verneinen. Statt dessen setzt er im Anschluß an Aristoteles einen Begriff zwischen Bejahung und Verneinung – die Privation:

[26] DN 641 A.
[27] MTh 1033 C.
[28] Ebd. 1048 B.
[29] Ebd. 1048 A.
[30] So auch schon *F. Schleiermacher*, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Auf Grund der 2. Aufl. u. kritischen Prüfung des Textes neu hgg. u. mit Einl., Erl. u. Reg. versehen von *M. Redeker*, Bd. 1, Berlin ^{7}1960, § 50, 259f.

„Ebenso ist es unabweisbar, daß jede Privation, jedes Nichtvorhandensein einer Formbestimmtheit ihm abgesprochen werden muß."[31] Es gibt demnach zwei Typen der Negation: Privation und eigentliche Negation. Während die Privation die Beraubung einer positiven Aussage ist, die theoretisch dem jeweiligen Gegenstand der Möglichkeit nach zukommen könnte, ist die eigentliche Negation die Verneinung einer Zusammenstellung von Unvergleichbarem, die Verneinung eines Widerspruchs. Es ist ein Unterschied, ob ich sage: Franz ist nicht zornig, oder ob ich sage: Die Wand ist nicht zornig. Im ersten Fall ist die Kategorie des Zustands, hier die Leidenschaft, anwendbar; im zweiten Fall wird die Unanwendbarkeit dieser Kategorie auf das Objekt ausgesagt.[32] Maimonides erklärt nur die eigentliche Negation als wahre Aussage über Gott; die privativen Aussagen sind zu verneinen. Damit wird die hinter einer Negation stehende Gefahr der Relation ausgeschlossen. Die Negation der Privation im Sinne der eigentlichen Negation bedeutet: Die durch die Aussage auf Gott angewandte Kategorie läßt sich auf Gott nicht anwenden, Gott übersteigt diese und überhaupt jede Kategorie und läßt sich in keine einfangen. In diesem Sinne sind auch die positiven Aussagen zu verstehen, sofern sie sich nicht auf Gottes Wirkungen, sondern auf sein Wesen beziehen: Als Homonyme sind sie eigentlich Negationen von Privationen: Gott „existiert, nämlich sein Nichtsein ist undenkbar (...) Gott lebt, nämlich er ist kein toter Körper (...) Gott ist ewig, d.h., es gibt keine Ursache, die ihn hervorgebracht hat (...) er ist mächtig, weise und wollend. Mit diesen Bestimmungen wollen wir nur sagen, daß er nicht schwach, nicht unwissend, nicht unbesonnen und nicht nachlässig ist (...) Dann aber erkennen wir, daß dieser Seiende keinen anderen seinesgleichen hat, und so sagen wir, er ist einzig, und dies bedeutet: es ist unmöglich, daß er eine Vielheit sei."[33] Jedesmal wird mit der Negation keine neue Position gesetzt, sondern im Sinne der eigentlichen Negation nur ausgesagt, daß die Kategorien unserer Logik Gott nicht fassen. Die Negation der Privation erweist sich als eigentliche Negation: „Ebenso sagen wir, er sei ewig, um auszudrücken, daß er nicht entstanden ist. Aber in dem Ausdruck ‚ewig' liegt ganz offenbar eine Ungenauigkeit. Denn ‚ewig' kann in der Tat nur von einem Dinge ausgesagt werden, welches der Zeit unterliegt (...) Dasjenige aber, worauf das Akzidens der Zeit nicht anwendbar ist, kann in Wahrheit weder ewig noch entstanden genannt werden, so wie man das Süße nicht krumm oder gerade, den Schall nicht salzig oder geschmacklos nennen kann."[34] Die Verneinung zielt also nicht so sehr auf die positive oder privative Bestimmung allein,

[31] Maimonides, Bd. 1, Kap. 55, 185.

[32] Das Beispiel kann zeigen, daß die Unterscheidung von Privation und eigentlicher Negation nicht anhand der logischen Struktur des Satzes zu treffen ist, sondern sich aus der *Bedeutung* der Zusammensetzung von Subjekt und Prädikat ergibt. Eine Privation im Sinne der Beraubung läßt sich logisch positiv ausdrücken: Franz ist blind; und negativ: Franz ist nicht zornig.

[33] Maimonides, Kap. 58, 199f.

[34] Maimonides, Kap. 57, 194f.

sondern auf die hinter ihr stehende Anwendung einer Kategorie, die die Relation Gottes zur Welt impliziert. „Die Negation der Privationen, das ist die wahrhafte Durchführung der Einheit Gottes; die Ausschließung aller Relativität von seinem Wesen."[35] Mit der Negation positiver und privativer Attribute wird all das negiert, was in irgendeiner Hinsicht eine Vielheit oder einen Mangel in Gott ausdrücken könnte, und diese Gefahr ist immer dann gegeben, wenn die Unvergleichbarkeit Gottes gefährdet ist, wenn Gott nach den Kategorien der Welt definiert und klassifiziert werden soll. So sind die im Sinne der eigentlichen Negation getroffenen verneinenden Aussagen die einzig möglichen Aussagen über Gott: „Die verneinenden Aussagen von Gott sind die wahren Aussagen, bei denen ein ungenauer Ausdruck nicht stattfinden kann und die überhaupt und in keinem Sinne eine Mangelhaftigkeit in Beziehung auf Gott enthalten, während, wie wir schon zeigten, die Darstellung Gottes mit bejahenden Attributen die Aussage von Pluralität und Unvollkommenheiten zur Folge hat."[36] Man darf selbst nicht mit der Negation der Attribute nun unbekannte Eigenschaften in Gott annehmen, da auch dies in Gott eine Vielheit setzt und „nichts anderes als die Vielgötterei" ist.[37] Daher ist eine Kritik an Maimonides verfehlt, die ihm vorwirft, mit der Negation der Privation die Positionen gleichsam durch die Hintertür wiedereinzuführen.[38] Die Negation der Privation soll nicht positive Attribute wiedereinführen, sondern als eigentliche Negation verstanden die Unmöglichkeit der Anwendung von Seinsmodi auf Gott verdeutlichen. Daher betont Maimonides, daß die durch die Hintertür wiedereingeführten Positionen als Homonyme eigentlich nur der positive sprachliche Ausdruck für die Negation der Privationen sind.[39] Ob Negation der Negation bis zur Steigerung der Negation ins Unermeßliche bei Dionysios, oder Negation der Privation bei Mose ben Maimon, die Aussage-Intention ist dieselbe: Gott geht über alle menschlichen Bestimmungen hinaus, „da er allem, was existiert (...) überwesenhaft entrückt ist"[40]. So sind selbst die eigenen Prämissen negativer Theologie und die scheinbar selbstverständlichen Wesensattribute Gottes wie Existenz, Einheit, Leben, Ewigkeit, Allmacht, Weisheit oder Wille entweder zu negieren[41] und zu übersteigen,[42] oder aber sie sind

[35] *H. Cohen*, Charakteristik der Ethik Maimunis, in: Jüdische Schriften, Bd. 3, Berlin 1924, 221–290, hier: 256.

[36] Maimonides, Bd. 1, Kap. 58, 196.

[37] Ebd. Kap. 60, 217.

[38] Die Negation der Privation wird dann so verstanden: Gottes Unwissenheit wird negiert, also sein Wissen anerkannt; seine Ohnmacht verneint, also seine Macht bejaht.

[39] Vgl. oben zur negativen Bedeutung der Homonyme. In Kap. 57, 194; 196, und Kap. 58, 200, betont Maimonides, daß „Einheit" alle Negationen der Privationen im Sinne der eigentlichen Negation in einem Wort vereint und somit nur bedeutet, daß Gott keine Vielheit und daß ihm nichts vergleichbar ist.

[40] DN 593 C.

[41] So Dionysios, MTh 1040 D-1048 A, 170f.

[42] So Dionysios, DN 641 A zur Existenz; und DN 977 C zur Einheit Gottes.

als Wirkungen,[43] als Homonyme[44] oder als Negation von Privationen zu verstehen.[45]

Bleibt noch, nach dem Erkenntniswert und dem Erkenntnisweg solcher negativen Aussagen zu fragen. Die Erkenntnis mittels negativer Aussagen über Gott ist die wahre Erkenntnis: „Daß wir uns in dieser überlichten Dunkelheit befinden und uns wünschen, den, der jenseits von Anblick und Erkenntnis ist, durch Nichtsehen und Nichterkennen zu sehen und zu erkennen – das ist das wahrhaftige Sehen und Erkennen."[46] Beim Verneinen werden Gott alle vorstellbaren Bestimmungen abgesprochen. Nach Dionysios beginnt man hierbei mit denjenigen Attributen, die Gott nach unserer Einsicht am wenigsten zuzukommen scheinen und steigt dann zu solchen auf, die wir Gott eher zusprechen würden: Bei den Verneinungen „steigen wir von den niedrigsten zu den ursprünglichsten [Seinsformen] auf und nehmen alles weg, damit wir auf unverhüllte Weise jenes Nichtkennen erkennen, das von allen erkennbaren Dingen unter allem Seienden ringsum verhüllt ist."[47] Maimonides nimmt zwar nicht wie Dionysios eine (neuplatonische) Stufenleiter der Erkenntnis an, geht aber ähnlich von einem quantitativen Zuwachs von Erkenntnis aus. Durch genaue „Untersuchung und Forschung"[48] läßt sich mittels der Vernunft beweisen, daß positive Attribute die Gotteserkenntnis verhindern. Die Erkenntnis Gottes wächst, je mehr falsche Vorstellungen von Gott ausgeschlossen werden können: „Denn ebenso wie das Dargestellte, je mehr Bestimmungen von ihm ausgesagt werden, desto mehr gekennzeichnet wird und der Darstellende dadurch desto näher zur Erkenntnis seines wahren Wesens gelangt, ebenso gelangst du um so näher zur Erkenntnis Gottes, je mehr verneinende Aussagen du von ihm machst. Jedenfalls bist du ihm näher als derjenige, der ihm nichts von dem abspricht, was erwiesenermaßen Gott abgesprochen werden muß."[49] Gottes Unerkennbarkeit ist erkennbar, seine Unsagbarkeit ist sagbar – ein Paradoxon.

Negative Theologie und Monotheismus

Die Bedeutung negativer Gotteserkenntnis tritt deutlicher hervor, wenn die Gefahr ins Auge gefaßt wird, die durch sie ausgeschaltet, durch die Annahme positiver Attribute aber gerade provoziert wird. Das Ziel negativer Theologie besteht in der Läuterung der Gottesvorstellung zu einem reinen Monotheismus. Für Dionysios vom Areopag ist die Einheit der bedeu-

[43] So Maimonides, Bd. 1, Kap. 53, 174–176.
[44] So Maimonides, Bd. 1, Kap. 56, 190.
[45] So Maimonides, Bd. 1, Kap. 58, 199.
[46] MTh 1025 A.
[47] Ebd. 1025 B-C.
[48] Maimonides, Bd. 1, Kap. 59, 205.
[49] Maimonides, Bd. 1, Kap. 59, 203.

tendste Gottesname:[50] „Das Eine aber ist sie, weil sie alles auf einfache Weise ist gemäß der überragenden Stellung der einen einzigen Einheit (...). Aber das eine einzige ist als die Ursache aller Dinge nicht ein einziges aus dem Vielen, sondern es existiert vor jedem Einen und jeder Vielheit und bestimmt jedes Eine und jede Vielheit."[51] „Maimonides war der echte Philosoph des Monotheismus."[52] Das Schema ist so zu erklären, „daß dieser Seiende keinen anderen seinesgleichen hat, und so sagen wir, er ist einzig."[53] „Und deshalb müssen wir, die Gemeinschaft derer, die Gott in Wahrheit als Einzigen bekennen, sagen, (...) [daß] sein Wesen ein einziges, einfaches [ist], zu welchem durchaus nichts hinzukommt, und dieses Wesen hat alles Erschaffene hervorgebracht und kennt es, aber keineswegs durch etwas, was zu ihm hinzugekommen ist."[54] Doch mit einem Bekenntnis allein ist dem Monotheismus noch nicht Genüge getan. Maimonides betont, daß nicht die Behauptung allein, sondern erst die mit einer Vorstellung in der Seele verbundene Überzeugung, daß es sich auch so verhält, wie man es behauptet, das Wesen des Glaubens ausmacht.[55] Bloß nachgesprochene und auswendig gelernte Glaubenssätze im Kopf zu behalten, ohne eine Vorstellung und Überzeugung mit ihnen zu verbinden, machen noch keinen Glauben aus. Die Gefahr der Selbsttäuschung ist auch innerhalb einer monotheistischen Religion gegeben. Daher müssen alle falschen Gottesbilder erkannt und aus unserer Gottesvorstellung ausgeschlossen werden. Die Anwendung positiver Attribute auf Gott bedeutet aber gerade eine Selbsttäuschung des Menschen. Dionysios betont: „Wenn wir das über uns liegende auf eine uns eigentümliche Weise auffassen und uns der Vertrautheit der Sinneswahrnehmungen hinwenden und das Göttliche nach den uns entsprechenden Dingen auffassen, werden wir irregeleitet."[56] Maimonides erklärt die positiven Attribute für eine Selbsttäuschung des Menschen, da sie der behaupteten Einheit und Unkörperlichkeit Gottes widersprechen: „Wer aber glaubt, daß er Einer sei, desungeachtet aber zahlreiche Eigenschaften besitze, der nennt ihn zwar mit seinem Worte Einen, hält ihn aber in seinem Denken für eine Vielheit."[57] „Sie [die Anhänger der Attribute] hielten ihn also gewissermaßen für ein über der Körperlichkeit erhabenes Wesen, nicht aber für ein solches, welches über die Zustände des Körperlichen erhaben ist."[58] Dionysios und Maimonides gehen sogar so weit, die Annahme positiver Attribute als Götzendienst zu brandmarken: Was soll man über die sagen, die „die über allem liegende Ursache sowohl mit dem Niedrigsten unter den seienden

[50] Vgl. *Semmelroth*, 210–215; *Brons*, 78–98.
[51] DN 977 C-D.
[52] *H. Cohen*, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Köln 1959, 72.
[53] Maimonides, Bd. 1, Kap. 58, 200.
[54] Ebd. Kap. 53, 176.
[55] Vgl. ebd. Kap. 50, 153–155.
[56] DN 865 C.
[57] Maimonides, Bd. 1, Kap. 50, 154.
[58] Ebd. Kap. 53, 170.

Dingen kennzeichnen als auch behaupten, daß sie nicht einmal den selbst geformten gottlosen und vielgestaltigen Bildern überlegen ist?“[59] Maimonides argumentiert ähnlich. Da die Annahme von Eigenschaften Gott nach den Maßstäben der Welt mißt, machen die Anhänger der Attribute „Gott zu einem Gegenstande (...) auf den sie treten“, und das ist nichts anderes als Gotteslästerung.[60] Eine nur teilweise Gotteserkenntnis ist nämlich nicht möglich, da Gott keine Vielheit ist, von der man einen Teil erkennen könnte und einen anderen nicht. Die Annahme positiver Attribute ist daher eine Projektion, die letztlich auf eine Leugnung der Existenz Gottes und auf eine Tilgung Gottes im Glauben hinausläuft. Wer von Gott positive Attribute aussagt, kennt von ihm nichts als seinen Namen, denn das Ding, auf das er die Eigenschaften anwendet, ist ein Produkt seiner Phantasie, eine „lügenhafte Erdichtung (...) wie der Vogel Greif oder der Kentaur oder ähnliche Phantasiegebilde“[61]. „Wenn wir also beispielsweise sagen, daß dieses Wesen, das wir Gott nennen, jenes Wesen sei, dem viele Bestimmungen zukommen, so haben wir diesen Namen einem Wesen beigelegt, das schlechterdings nicht vorhanden ist.“[62] „So birgt die Behauptung positiver Attribute die größte Gefahr, die es für den Gottesglauben geben kann, nämlich die, den Gottesbegriff selber zu zerstören, sein Wesen aufzuheben.“[63] Die negative Gotteserkenntnis bringt zwar nicht das Wesen Gottes zum Vorschein; den Zuwachs an Erkenntnis macht kein Mehr an Wissen aus – wohl aber ein Weniger an Irrtum, Selbsttäuschung und Götzendienst. Der Monotheismus hat hier exkludierenden Charakter. Negative Theologie ist seine konsequente Methode.

Negative Theologie und Ethik

Wir kommen nun an einen Punkt unserer Überlegungen, an dem sich die Wege des Dionysios und Maimonides trennen. Dieser Abschnitt behandelt daher die Ethik des Maimonides, der folgende die Mystik des Areopagiten.[64]

Der Mensch kann Gottes Wesen nicht erkennen, wohl aber seine Wirkungen. Und hierbei gilt: „Die Heilige Schrift spricht nach der Ausdrucks-

[59] MTh 1000 A-B.

[60] Maimonides, Bd. 1, Kap. 59, 210, 212.

[61] Ebd. Kap. 60, 220.

[62] Ebd. 221.

[63] *Kaufmann*, 464. Vgl. auch *J. Faur*, Homo Mysticus. A Guide to Maimonides' ‚Guide for the Perplexed', Syracuse, New York 1999, 20: „The notion of positive attributes contradicts the doctrine of absolute monotheism.“

[64] Dabei ist es keineswegs so, daß die Ethik bei Dionysios unter den Tisch fällt. Die *imitatio dei* spielt in seiner Lehre sehr wohl eine Rolle (z.B. in DN 589 D; 913 C; 916 A). Aber die θέωσις des Menschen liegt in der mystischen Schau Gottes begründet, sie erfolgt erst und nur in der mystischen Einung mit dem Einen. Für Dionysios ist „theologische Ethik vor allem Mystagogik“ (*Hochstaffl*, 149). Vgl. allgemein zur Ethik des Maimonides *R. L. Weiss*, Maimonides' Ethics. The Encounter of Philosophic and Religious Morality, Chicago 1991.

weise der Menschen."[65] Der Mensch kann daher nicht anders, als die Wirkungen Gottes nach der Ähnlichkeit mit seinen eigenen Handlungen zu benennen: „Daher kommt dieser Stelle [Ex 34] nicht die Bedeutung zu, daß Gott Eigenschaften besitzt, sondern daß er Wirkungen hervorbringt, die denjenigen Wirkungen gleichen, die bei uns aus den sittlichen Eigenschaften, d.h. aus den Zuständen der Seele, herrühren, nicht aber, daß Gott Seelenzustände habe."[66] „Und weil es in unserer Sprache ‚Gnade' genannt wird, wenn wir jemand etwas geben, der an uns keinen Rechtsanspruch hat, (...) Gott aber denjenigen, der auf seine Erschaffung und Leitung keinen Anspruch hat, erschafft und leitet, wird Gott deshalb ‚gnädig' genannt."[67] Auf diese Weise werden die Wirkungen Gottes zu Vorbildern der Handlung für den Menschen. Die Handlungen Gottes sind Normen der Sittlichkeit – aus den Wirkungen Gottes werden Tugenden. „Darin liegt der Schwerpunkt von Maimunis Attributenlehre: daß er den Begriff des göttlichen Attributes auf das sittliche Attribut, und somit den Begriff Gottes auf den ethischen Begriff Gottes konzentriert und einschränkt."[68] Der Mensch soll Gott nachahmen, ihm ähnlich werden und sich so vervollkommnen: „Die letzte und höchste Stufe des Menschen ist die, daß er Gott möglichst ähnlich werde, nämlich daß wir unsere Handlungen den Handlungen Gottes ähnlich machen, wie unsere Lehrer in der Auslegung der Worte ‚Heilig sollt ihr sein' (Lev. 19,2) erklären: ‚Wie Gott gnädig ist, sei auch du gnädig; wie er barmherzig ist, sei auch du barmherzig'!"[69] Die Ethisierung des Gottesbildes bedeutet eine sittliche Aufgabe für den Menschen. Gott tritt als Gesetzgeber auf, der dem Menschen durch die mündliche und schriftliche Thora Normen der Handlung als Aufgabe stellt, damit dieser sich vervollkommnet und Gott ähnlich wird. Die *imitatio dei* führt zur *imago dei*. Einem solchen ethischen Gottesbild muß natürlich ein ethisches Menschenbild entsprechen, soll die Aufgabe des Menschen, heilig zu werden, nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt sein. Maimonides ist denn auch ein großer Verteidiger der Lehre vom freien Willen. Der Mensch hat Fähigkeiten und Möglichkeiten in sich, die es zu verwirklichen gilt. Der ethischen Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen steht keine anthropologische Determination im Wege.[70] Die Ethik des Maimonides ist aber keine rein sittliche Ethik, die Gott überflüssig macht. Gott wird nicht in Sittlichkeit aufgelöst. Die Ethik wird begründet und ermöglicht durch den einzigen, in seinem Wesen unerkennbaren Gott, der durch seine erfahrbaren Wirkungen die ethische Handlung als menschliche Aufgabe stellt. Gott ist das Fundament

[65] Maimonides, Bd. 1, Kap. 53, 171.
[66] Ebd. Kap. 54, 180.
[67] Ebd. 181f.
[68] *Cohen*, Charakteristik, 246.
[69] Maimonides, Bd. 1, Kap. 54, 185.
[70] Die Lehre vom freien Willen vertritt Maimonides besonders in dem Traktat „Acht Kapitel". Ausgearbeitet und systematisiert findet sich seine Ethik auch in der *Mishne Torah* (Hilkhot De'ot).

der Ethik: Das ‚Wie Gott gnädig ist' ermöglicht erst das ‚Sei auch du gnädig'. Daher gibt es nicht nur eine sittliche Vollkommenheit, die in der Nachahmung der Wege Gottes besteht, sondern auch eine geistige.[71] Gefordert ist keine blinde Nachahmung, sondern eine Nachahmung, die verbunden ist mit der Gotteserkenntnis. Ohne Gotteserkenntnis keine Sittlichkeit. Es gibt daher eine geistige Vollkommenheit, die in der (negativen) Erkenntnis Gottes besteht. Das Gesetz leitet nicht nur zur sittlichen Vollkommenheit in der Nachahmung Gottes an, sondern auch zur geistigen in der negativen Gotteserkenntnis. „Es ist also klar, daß du, sooft es dir gelingt zu beweisen, daß etwas von Gott nicht ausgesagt werden kann, vollkommener wirst, daß du hingegen, sooft du etwas zu ihm Hinzugefügtes bejahend aussagst, ein Phantast wirst und dich von der Erkenntnis seines wahren Wesens umso mehr entfernst."[72] Da die Ethik der Thora in der Nachahmung Gottes und in der Gotteserkenntnis besteht, muß all das, was von Gott wegführt, beseitigt werden. Die Vernichtung des Götzendienstes ist „eine Handlung, welche die menschliche Überzeugung unbedingt fordert, daß nämlich alles beseitigt werde, was vom Wege der Wahrheit ablenkt, und daß alle Hindernisse aus dem Wege geräumt werden, welche den Menschen von seiner Vervollkommnung abhalten, die in der Erkenntnis Gottes besteht."[73] Beseitigung des Götzendienstes und Aufhebung der Entfremdung des Menschen sind dasselbe. Wenn der Mensch sich ein Phantasiegebilde erschafft, das er Gott nennt und diesem Attribute beilegt, projiziert er seine eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten auf ein Götzenbild und entfremdet sich dadurch von sich selbst. Der Mensch legt nämlich Gott ein Attribut bei, so, als wenn es „in Gott als Vollkommenheit vorhanden ist, weil du bemerkst, daß es in Beziehung auf uns eine Vollkommenheit ist. Alle Arten der Vollkommenheit sind nämlich Fähigkeiten (...). Wenn du also von Gott etwas bejahend aussagst, entfernst du dich von ihm (...) weil alles, was du ihm beilegst, in uns eine Vollkommenheit ist."[74] Entfernung von Gott ist Entfernung vom eigenen Selbst. Die strikte Verneinung der positiven Gotteserkenntnis durch die negative Theologie verhindert den Götzendienst und damit auch die Selbst-Entfremdung des Menschen. So führt die (negative) Gotteserkenntnis zur Vervollkommnung des eigenen Selbst und gleichzeitig zur Verbundenheit mit Gott. Allerdings: „Diese Verbundenheit mit Gott wird für Maimonides niemals zum mystischen Einswerden mit ihm, und auch die spezifische Gefühlsbetonung der Mystik ist der ernsten Gehaltenheit seines Wesens fremd."[75] Das ist ein entscheidender Unterschied zu Dionysios Areopagita.

---

[71] Vgl. allgemein zum Verhältnis von geistiger und sittlicher Vollkommenheit bei Maimonides: *M. Kellner*, Maimonides on Human Perfection, Atlanta 1990.
[72] Maimonides, Bd. 1, Kap. 59, 205.
[73] Ebd. Kap. 54, 183.
[74] Ebd. Kap. 59, 205f.
[75] *J. Guttmann*, Die Philosophie des Judentums, München 1933, 199f.

Negative Theologie und Mystik

Wie die Ausführungen über Maimonides zeigen, ist negative Theologie mit Mystik nicht gleichzusetzen, sie ist auch nicht *eo ipso* eine unselbständige Vorstufe derselben.[76] Die Lehre des Maimonides über die negative Gotteserkenntnis ist eine der konsequentesten, die die jüdische Religionsphilosophie besitzt – und doch bleibt sie der Mystik fern. Es besteht ja auch ein gewaltiger Unterschied zwischen negativer Theologie und Mystik: Die negative Theologie ist eine das Denken beanspruchende Prinzipientheorie, die Mystik läßt alles Denken hinter sich. Das macht es verständlich, warum negative Theologie für Maimonides, der als aufgeklärter Rationalist des Mittelalters Glaube und Vernunft in Einklang bringen wollte, ohne Mystik auskommt. Er lehrt eine negative Gotteserkenntnis ganz auf der Basis der Vernunft. Wenn nun jedoch Dionysios vom Areopag negative Theologie und Mystik verbinden konnte, muß es zwischen beiden Bezugspunkte geben. Auch wenn negative Theologie die eigenen Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens gegenüber Gott kritisch einsieht, so bleibt Gott doch erfahrbar. Ja, die transzendentale Selbstkritik der negativen Theologie eröffnet gerade mit ihrer Zurückweisung aller dogmatischen Erstarrungen die Möglichkeit der eigenen unmittelbaren Gotteserfahrung. Das Verhältnis von negativer Theologie und Mystik bei Dionysios läßt sich somit so charakterisieren, daß negative Theologie in der Erkenntnis der Unerkennbarkeit Gottes den Weg zu einer anderen, die Grenzen des Denkens sprengenden Erkenntnis Gottes freilegt: zur mystischen Schau Gottes. Dionysios gibt sich sozusagen mit der negativen Gotteserkenntnis nicht zufrieden, sie ist für ihn nicht das Ende des Aufstiegs zu Gott; man kann doch noch höher hinaus, positive wie negative Gotteserkenntnis hinter sich lassen und zu einer neuen, ganz anderen Erkenntnis Gottes in der Vereinigung mit Gott kommen. Dies ist für Dionysios deshalb möglich, da die negative Theologie für ihn nicht nur eine formallogische Methode ist, sondern mit mystischer Erfahrung gefüllt werden kann, da mystische Gottesschau eine erkenntnismäßige Erfahrung ist, die sich nicht in Worten ausdrücken läßt, die – ebenso wie die negative Gotteserkenntnis der negativen Theologie – das Phänomen der Unerkennbarkeit in der Erkenntnis wahrt. So verbindet Dionysios negative Theologie und Mystik, indem seine Methode der Negation der Negation ins Unendliche fortschreiten kann, so daß die letztlich einzig angemessene ‚Redeweise' von Gott nur das Schweigen ist, das seinerseits einen Bezug zur Mystik offenläßt. Es gibt also nicht nur eine negative Gotteserkenntnis mit den Mitteln des Verstandes – der Mensch kann zu einer höheren Form der Gotteserkenntnis aufsteigen, die in der Vereinigung mit Gott und einer mystischen Gottesschau besteht. So, wie die positive Theo-

[76] Anders z.B. *V. Lossky,* Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, Graz, Wien, Köln 1961, 37f.: „Die verneinende Theologie ist demnach ein Weg zur mystischen Vereinigung mit Gott, dessen Wesen uns unerkennbar bleibt."

logie die Magd der negativen ist, so führt die negative Theologie zur mystischen Theologie. Um diese höchste mystische Erkenntnis Gottes zu erfahren, sind jedoch einige Voraussetzungen erforderlich: Eine von ihnen ist das Gebet: „Es ist nämlich nötig, daß wir zuerst mit Gebeten zu ihr als Prinzip des Guten hinaufgeführt werden und uns ihr mehr und mehr nähern (...). Dann aber, wenn wir sie mit überaus reinen Gebeten, ungetrübtem Denken und dem für die Vereinigung Erforderlichen anrufen, dann sind wir ihr auch nahe."[77] Eine andere sind innere Sammlung (Kontemplation) und Schweigen: Wir Menschen „ehren das Unaussprechliche mit besonnenem Schweigen und wenden uns den Strahlen zu, die für uns in den Heiligen Schriften glänzen"[78]. Denn „dort sind die einfachen, unabhängigen und unveränderlichen Geheimnisse der Offenbarung Gottes verhüllt gemäß der überlichten Dunkelheit des geheimnisvollen Schweigens"[79]. Die entscheidende Vorbedingung aller mystischen Gottesschau ist jedoch die Ablegung aller Sinnen- und Verstandestätigkeit, da Gott als Schöpfer der Welt in seiner Unerkennbarkeit über Wahrnehmung und Denken hinausgeht: „Lasse die Sinneswahrnehmungen und die Verstandestätigkeiten zurück, alles sinnlich Wahrnehmbare und alles geistig Wahrnehmbare, alles Nichtseiende und Seiende für die Vereinigung."[80] Auf die Aufgabe aller Verstandestätigkeit folgt die Ekstase, bei der der Mensch aus sich selbst heraustritt, endgültig sich selbst und die Welt, alles Sinnliche und Verstandesgemäße hinter sich läßt und zur mystischen Gottesschau in Form der *unio* mit Gott gelangt: „Wenn du dich nämlich deiner selbst und aller Dinge unaufhaltsam und uneingeschränkt durch Ekstase entäußerst, wirst du in reiner Weise zu dem überseienden Licht des göttlichen Dunkels hinaufgeführt, alles loslassend und von allem losgelöst."[81] Anhand einer allegorischen Auslegung des Aufstiegs Mose auf den Sinai (Ex 19, 24, 32–34) differenziert Dionysios noch etwas anders als eben dargestellt drei Stufen bis zur Vereinigung mit Gott. Die erste Stufe ist die *purgatio*: „Der heilige Mose wird aufgefordert, zunächst sich selbst zu reinigen und ferner sich von dem zu trennen, was nicht derartig [rein] ist."[82] Darauf folgt die negative Gotteserkenntnis, die Erkenntnis der Unerkennbarkeit Gottes.[83] Erst auf Grund dieser Erkenntnis ist es Mose möglich, alle Verstandestätigkeit im Schweigen abzulegen: „Dann erst löst er sich von dem Sichtbaren und dem Sehenden und dringt in die Dunkelheit des Nichtwissens ein, in das wahrhaft Mystische, in dem er sich jeder einsichtsvollen Handhabe verschließt."[84] Jetzt ist Mose die *unio* gestattet, eine *unio*, die in der mystischen Gottesschau besteht, die ohne negative Gottes-

[77] DN 680 B.
[78] Ebd. 589 B.
[79] MTh 977 B.
[80] Ebd.
[81] Ebd. 977 B-1000 A.
[82] Ebd. 1000 C.
[83] Ebd. 1000 D-1001 A.
[84] Ebd. 1001 A.

erkenntnis, ohne Wissensverzicht nicht möglich wäre. „Und nun befindet er sich in dem vollständig Unberührbaren und Unsichtbaren und gehört ganz und gar dem, der jenseits von allem ist, und niemandem [sonst], weder sich selbst noch einem anderen. Durch die Untätigkeit allen Denkens ist er in höherem Maße mit dem vereint, der gänzlich unerkennbar ist, und indem er nichts erkennt, ist er über die Vernunft hinaus erkennend.“ [85] Die mystische Gotteserkenntnis liegt auf einer anderen Ebene als eine verstandesgemäße Erkenntnis. Die mystische Gottesschau ist eine Erkenntnis durch Nicht-Erkenntnis. Ohne negative Theologie ist sie für Dionysios nicht möglich.

Negative Theologie und Trinitätslehre

Welche Auswirkungen ergeben sich aus dem Blickwinkel der negativen Theologie für eine christliche Dogmatik? Anders gefragt: Sind negative Theologie und Dogmatik überhaupt vereinbar? Negative Theologie läßt zwar affirmative Aussagen über Gott durchaus zu: Bei Maimonides sind sie bildhafte Reden für das gemeine Volk, das höheren Formen der Erkenntnis Gottes unzugänglich ist. Bei Dionysios wird die Unterscheidung von positiver und negativer Theologie in die neuplatonische Emanationslehre eingebunden: Negative Theologie ist die aufsteigende Erkenntnis zu Gott, positive Theologie absteigende Erkenntnis von Gott gemäß seinen Wirkungen. So sind positive Aussagen nur erste Wegweiser, erste anfängliche Schritte, eine „Vorschule“ der Erkenntnis – die aber dann doch ganz anders ist. Dogmatik also nur für das gemeine Volk, das höheren Formen der Erkenntnis unzugänglich ist? Dogmatik also nur eine „Vorschule“ der Erkenntnis Gottes, der Weg der absteigenden Erkenntnis von Gott gemäß seinen Wirkungen, nicht aber gemäß seinem Wesen? Wir wollen das Problem zur Verdeutlichung zuspitzen, indem wir die Fragestellung auf das Verhältnis von negativer Theologie und Trinität Gottes einengen.

Als eine der fundamentalen Prämissen negativer Theologie hat sich die Einheit Gottes erwiesen. Wie steht diese Einheit zu dem Phänomen der Dreifaltigkeit? Während in der Trinitätslehre versucht wird, zwischen Einheit und Dreifaltigkeit zu vermitteln, vertritt die negative Theologie die Ansicht, daß mit der Einheit die Unerkennbarkeit Gottes gegeben ist: Wir können von Gott nur wissen, was er nicht ist. Die Trinitätslehre sagt aber gewisse Verhältnisbestimmungen innerhalb des Wesens Gottes aus: Ein Wesen und drei Hypostasen – wie auch immer man dieses Dogma weiter auslegen mag. Negative Theologie und Trinitätslehre scheinen sich ganz offensichtlich zu widersprechen. Und so kommt denn von jüdischer Seite gerade auch von dem radikalsten Verfechter eines reinen Monotheismus die provokante Anschuldigung, daß – ebenso wie aus der Annahme von Eigenschaften in Gott – aus dem Glauben an die Dreifaltigkeit nichts anderes als

[85] Ebd.

die Vielgötterei herausspringt: „Wer aber glaubt, daß er Einer sei, desungeachtet aber zahlreiche Eigenschaften besitze, der nennt ihn zwar mit seinem Worte Einen, hält ihn aber in seinem Denken für eine Vielheit, wie die Christen, welche sagen, Gott sei Einer, umfasse aber drei Personen, diese drei seien jedoch Einer."[86] Hiernach ist das Christentum keine monotheistische Religion. In der Trinitätslehre wird Gott nicht nur als eine Person, sondern sogar als drei Personen vorgestellt, von denen eine auch noch neben einer göttlichen eine menschliche Natur besitzt – aus der Perspektive einer konsequent zu Ende gedachten negativen Theologie scheinbar nichts anderes als eine unangemessene Vergegenständlichung Gottes. Für Dionysios Areopagita als gläubigen Christen[87] ist denn auch die Trinitätsfrage eine ernste Schwierigkeit.[88] Der Areopagit hat zwischen der Einheit Gottes und den einzelnen göttlichen Hypostasen nicht recht zu differenzieren vermocht. Er betont im Grunde nur den Begriff der göttlichen Einheit; Einheit und Dreifaltigkeit werden zwar verbal, aber kaum sachlich unterschieden.[89] Das Dogma des Dionysios ist das der Transzendenz und Einheit Gottes, nicht das der Trinität. „So kann es denn geschehen, daß hinter dem einen Gott in der areopagitischen Theologie der dreifaltige Gott sehr zurücktritt."[90] Es gibt allerdings auch Stellen im CD, die orthodox trinitarisch klingen.[91] Dionysios befand sich hier in einer Art Zwickmühle, wollte er doch einerseits die Trinität so weit wie möglich aus seiner Lehre heraushalten, um Einheit und Unerkennbarkeit Gottes zu wahren, wollte er aber doch andererseits trinitarische Vorstellungen irgendwie übernehmen. Dionysios versucht, das Problem auf verschiedene Arten zu meistern. Typisch ist, daß er immer dann, wenn er von der Dreifaltigkeit spricht, die Einheit sofort mit betont, so, als wolle er von vornherein einem Mißverständnis vorbeugen.[92] Zudem versucht er, zwischen Einheit und Dreiheit ähnlich wie zwischen negativen und positiven Attributen zu differenzieren: So, wie die positiven Attribute Gottes Wirkungen in der Welt bezeichnen, stehen die drei Hypostasen für

[86] Maimonides, Bd. 1, Kap. 50, 154.

[87] Es soll hier selbstverständlich kein anmaßendes Urteil darüber gefällt werden, ob jemand, der sich zum Christentum bekennt, nun tatsächlich Christ ist oder nicht – unabhängig von Anleihen an den Neuplatonismus. Ein genaues historisches Verständnis des Christentums ergibt ohnehin, daß die gesamte christliche Dogmatik schon von ihrer (lange Zeit hauptsächlich metaphysischen) Fragestellung her ohne einen Einfluß griechisch-hellenistischer Philosophie kaum in dem Maße entstanden wäre.

[88] Die These von der substantiellen Beziehungslosigkeit der dionysischen Einheitsvorstellung zum Trinitätsdogma ist schon von *F. C. Baur,* Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Zweiter Theil, Tübingen 1842, 234, vertreten worden.

[89] Vgl. *Brons,* 98–130.

[90] *Semmelroth,* 213. Sehr viel vorsichtiger *W. Beierwaltes,* Eriugena. Grundzüge seines Denkens, Frankfurt a. M. 1994, 207ff., 210ff. Aber auch Beierwaltes muß immer wieder einschränken, daß „eine problematische Spannung in der Einheit zur Dreiheit hin keinesfalls überraschend" ist (214) und daß „das *innertrinitarische* Sein und Wirken der einzelnen Personen (...) lediglich in einigen Grundworten benannt, jedoch nicht im eigentlichen Sinne analysiert" wird (218).

[91] Vgl. DN Kap. II.

[92] Siehe Anm. 89.

innergöttliche Hervorgänge, bei denen Gott aus sich heraustritt und doch in sich verbleibt.[93] Nicht zuletzt kann Dionysios Trinität und damit zusammenhängend Christologie ebenso wie die Einheit Gottes als unsagbares und undenkbares Geheimnis lehren.[94] Trinität und Christologie werden in geheimnisvollem Schweigen nahezu aufgelöst – was zählt, ist die Einheit Gottes. Daher kommen alle Gottesnamen auch nur der gesamten Gottheit zu; wer anderes behauptet, begeht eine Blasphemie und wagt, die Einheit Gottes zu spalten.[95] Denn die Einheit hat gegenüber der Dreiheit eindeutig Vorrang: „In den göttlichen Dingen gebieten nämlich die Einungen über die Geschiedenheiten und existieren vor ihnen und sind auch nach der nicht aus sich heraustretenden und einzigartigen Geschiedenheit des Einen um nichts weniger geeint."[96] Das findet seinen Höhepunkt darin, daß angesichts der Transzendenz und Unerkennbarkeit Gottes die Trinität keine Bedeutung mehr hat: „Keine Einzigkeit oder Dreifaltigkeit, weder Anzahl noch Einheit oder Zeugungsfähigkeit (...) deckt die über jedem Wort und über aller Vernunft liegende Verborgenheit der über allem überwesenhaft überseienden Übergottheit auf – weder einen Namen noch einen Lehrsatz gibt es von ihr, vielmehr ist sie in das Unzugängliche enthoben."[97] Die eigentliche Anfrage an die negative Theologie ist somit nicht die Rechtfertigungslehre; diese kann durchaus als Wirkung Gottes gegenüber den Menschen, vermittelt durch Jesus Christus, interpretiert werden: Gott schenkt dem Menschen durch Jesu Leben, Tod und Auferstehung seine Gnade und Liebe, neue Hoffnung und das ewige Leben. Soteriologie beschäftigt sich aus dieser Perspektive mit Gottes entscheidender Handlung gegenüber dem gefallenen Menschen – und die ist nach der für die negative Theologie typischen Unterscheidung von Wesen und Wirkung Gottes sehr wohl mit vielen Worten sagbar. Die eigentliche Anfrage an die negative Theologie ist die Trinitätslehre und in ihr die Frage nach der Gottheit Jesu. Denn wenn Gott transzendent und unerkennbar ist, wenn er nicht positiv aussagbar ist, kann er keine menschliche Natur annehmen. Gott kann nicht Mensch geworden sein. Das ist „gerade so unsinnig, als wenn mir jemand sagen wollte, der Kreis habe die Natur des Quadrates angenommen"[98]. Dionysios kann da-

[93] Vgl. DN 640 D, 645 B, 649 B. Christologisch hat diese Sichtweise eine Tendenz zum Monophysitismus. Dionysios spricht fast ausschließlich vom göttlichen Wesen Jesu. Monotheletistisch klingt zudem 1072 C.

[94] Vgl. zur Trinität als Geheimnis DN 645 B: „Wie sich aber dieses [die drei Hypostasen zueinander] verhält, ist weder zu sagen noch zu denken möglich." Zur Christologie als Geheimnis vgl. den dritten Brief (1069 B) und DN 648 A: „Aber auch das Offensichtlichste der ganzen Offenbarung Gottes – die um unseretwillen geschehene Gottbildung Jesu – ist unsagbar für jedes Wort und unbegreiflich für jeden Verstand." In DN 648 C wird die nicht zu erkennende Einheit Gottes einfach durch den nicht zu erkennenden Christus ersetzt.

[95] Vgl. DN 636 C – 637 A.

[96] Ebd. 652 A.

[97] Ebd. 981 A.

[98] *B. de Spinoza*, Briefwechsel (Brief Nr. 73; an Oldenburg), in: Sämtliche Werke in sieben Bänden und einem Ergänzungsband, hgg. u. mit Einleitungen, Erläuterungen u. Registern versehen

her gar nicht anders, als die Inkarnation bei aller Bejahung gleichzeitig als undurchschaubares Geheimnis lehren, Gott trotz seiner Menschwerdung gleichzeitig als aller Welt verborgen bezeichnen.[99] Die These also könnte vorerst lauten: Negative Theologie und Trinitätslehre schließen sich im Grunde aus. Negative Theologie leugnet, daß die ontologische Frage nach dem Wesen Gottes positiv beantwortbar ist. Sie betont, daß nur Gottes Wirken und Handeln aussagbar ist. Die Trinitätslehre dagegen beantwortet die Frage nach dem Wesen Gottes positiv, indem sie „Theologie" und „Ökonomie" in ein Verhältnis stellt: Der wirkende Gott kann nur dann wirken, wenn ihm ein dementsprechendes Wesen zu eigen ist. Dagegen löst die negative Theologie die Entsprechung von Theologie und Ökonomie auf. Eine „ökonomische Trinität" wäre aus ihrer Perspektive nur dann aussagbar, wenn ihr keine Wesenstrinität entspricht.

Das zeigt uns auch eine erkenntnistheoretische Sichtweise des Problems: Negative Theologie stellt die Frage, ob der Mensch Gottes Wesen erkennen könne. Sie bewegt sich damit im Fahrwasser eines theologischen Subjektivismus: Die Möglichkeit einer Erkenntnis Gottes wird in das *menschliche Subjekt* gelegt – und verneint. Die Frage, ob Gott sich selbst offenbart, ob er das *göttliche Subjekt* der menschlichen Erkenntnis Gottes ist, ist nur im Hinblick auf Gottes Wirkungen in der Welt, im Hinblick auf seine Schöpfer- und Erlösertätigkeit, nicht aber im Hinblick auf sein (trinitarisches) Wesen im Blick. So widerspricht die negative Theologie einer solchen Offenbarungstheologie, die Aussagen über Gottes Wesen macht. Gott offenbart nicht sein Wesen, sondern zeigt sich in seinen Wirkungen.

Dabei stellt die klassische negative Theologie durchaus dieselbe ontologische Frage nach dem Wesen Gottes wie die Trinitätslehre und konnte daher nachmetaphysische Ansätze noch nicht in den Blick nehmen. Indem sie aber eine grundsätzliche Kritik an positiven Aussagen über das Wesen Gottes übt, kann sie als Vorläufer einer aufgeklärten Sichtweise gelten, die mit der Metaphysik auch die Trinitätsfrage entweder als vernunftwidrig ablehnt oder – und das ist entscheidend – nicht ontologisch, sondern als Wirken und Handeln Gottes in der Welt bestimmt.

Mit dieser Einsicht kommen wir noch einmal auf die Lehre des Dionysios von der Trinität Gottes als eines Geheimnisses zurück. Bezeichnenderweise nämlich betont Dionysios die Trinität ontologisch „negativ" als ein Geheimnis, ökonomisch jedoch positiv als ein Ereignis, das für uns und an uns geschieht: „Aber auch das Offensichtlichste der ganzen Offenbarung Gottes – die um unseretwillen geschehene Gottbildung Jesu – ist unsagbar für jedes Wort und unbegreiflich für jeden Verstand."[100] Implizit sagt Diony-

---

von *C. Gebhardt*, Hamburg 1986, 276f., hier 277. Über die Beziehung von negativer Theologie und Nichttheismus wird im folgenden Abschnitt gehandelt.

[99] Siehe Anm. 94.

[100] DN 648 A. Vgl. auch 640 D, 645 B, 649 B.

sios damit: Die Trinität ist einerseits ein Geheimnis – sie hat somit negativen und symbolischen Sinn: Das Geheimnis um Gottes Wesen lüften wir nicht – andererseits eine Offenbarung, die nicht das Wesen Gottes, sondern seine Wirkungen kundtut, die zeigt, wie Gott am Menschen handelt. Trinität als Geheimnis und als Offenbarung bedeutet dann, daß Gottes Wesen transzendent und unerkennbar bleibt, Gott sich aber gegenüber dem Menschen als trinitarisch *wirkender* Gott offenbart. Den angenommenen Widerspruch zwischen negativer Theologie und Trinitätslehre löst Dionysios hiernach also dahingehend auf, daß er die Trinitätslehre ganz im Sinne der negativen Theologie auslegt: In bezug auf das Wesen Gottes ist die Trinität nicht wörtlich und nicht positiv zu verstehen, sondern nur negativ und symbolisch als unsagbares Geheimnis; in bezug auf Gottes Wirkungen ist sie dagegen positiv in soteriologischer Perspektive aussagbar: Gott handelt durch Jesus Christus und den heiligen Geist am Menschen. Wird die Trinität auf diese Weise ökonomisch verstanden, schließt sie die negative Theologie keineswegs aus.

Ausblick: Negative Theologie und Nichttheismus

Diese Überlegungen führen uns zu der Frage, ob die negative Theologie konsequent weitergedacht nicht zu einem Nichttheismus führt. Von Gott muß nämlich gemäß den Methoden negativer Theologie das Person-Sein negiert werden, soll Gott nicht vergegenständlicht, zu einem Objekt neben anderen Objekten gemacht werden. Das jedoch ist Nichttheismus. So kann eine nichttheistische Theologie ganz im Geist der negativen Theologie kritisch sagen: „Der Gott des theologischen Theismus ist ein Sein neben anderen und als solcher ein Teil der gesamten Realität. Er wird zwar als deren wichtigster Teil betrachtet, aber eben als Teil und deshalb als der Struktur des Ganzen unterworfen. Er soll jenseits der ontologischen Elemente und Kategorien sein, die die Realität konstituieren. Aber jede Behauptung über ihn unterwirft ihn diesen.“[101] Vom Nichttheismus ist dann auch der Weg zum Pantheismus nicht weit; ja, man kann sagen, daß Spinoza die negative Theologie des Maimonides zu einem pantheistischen Nichttheismus weitergedacht hat, was sicher nicht im Sinne des Monotheisten gewesen wäre. Es muß nämlich auf einen bedeutenden Unterschied zwischen negativer Theologie und manchen Formen des Nichttheismus hingewiesen werden: Der Nichttheismus leugnet nicht nur die Personalität Gottes, sondern in vielen Fällen auch seine Transzendenz. Das tut die negative Theologie nicht, ist doch die Transzendenz des Schöpfers eine ihrer zentralen Prämissen. Der Nichttheismus hat hingegen – trotz seiner Anleihen an die negative Theologie – häufig die Tendenz, Gott zu einer immanenten Größe zu machen, sei es in Form eines Pantheismus, einer Lebensmystik oder einer nichttheisti-

[101] *P. Tillich*, Der Mut zum Sein, in: GW XI, Stuttgart 1969, 136.

schen Ethik. Der Nichttheismus wendet die negative Theologie sozusagen nur auf die Personalität Gottes an, läßt sie dann aber mit der Betonung der Immanenz Gottes wieder fallen. Gott wird zu einem innerweltlichen Etwas, das mehr oder weniger positiv aussagbar ist: zur Substanz mit ihren unendlich vielen Attributen, zur Natur, zum Leben, zu einem Symbol der Erfahrung, zu Liebe, Freundschaft oder Freiheit. Solches will die negative Theologie aber gerade verhindern – es sei denn, diese nichttheistischen Gottesauffassungen beziehen sich ausschließlich auf Gottes Wirkungen.[102]

Allerdings ließe sich sagen, daß die Projektionstheorie eines Feuerbach wesentlich auf der negativen Theologie eines Maimonides aufbaut, für den ebenfalls alle positiven Attribute in bezug auf Gott eine „lügenhafte Erdichtung", und „Phantasiegebilde"[103], in Wirklichkeit aber – man vergleiche die Projektionstheorie – „in Beziehung auf uns eine Vollkommenheit"[104] sind. So scheint eine nichttheistische Ethik Parallelen zu der negativen Theologie gerade des Maimonides aufzuweisen, denn in beiden Fällen können die Attribute Gottes als menschliche Tugenden angesehen werden. Liebe, Gnade und Treue sind menschliche Fähigkeiten, die Gott als Attribute nur deshalb beigelegt werden, da seine Wirkungen denen des Menschen ähneln. In Wirklichkeit sind sie jedoch „in uns eine Vollkommenheit"[105]. Eine solche theologische Ethik kann entsprechend der Feuerbachschen Projektionstheorie zu einem nichttheistischen Humanismus führen: „Ein wahrer Atheist ist aber auch nur der, welchem die Prädikate des göttlichen Wesens, wie z.B. die Liebe, die Weisheit, die Gerechtigkeit nichts sind, aber nicht der, welchem nur das Subjekt dieser Prädikate nichts ist. Und keineswegs ist die Verneinung des Subjekts auch notwendig zugleich die Verneinung der Prädikate an sich selbst."[106] Der christliche Glaube wird so zu einer ethischen Verpflichtung, die an den Gottesprädikaten oder an der Person und Lehre Jesu deutlich gemacht wird. Allerdings muß auch hier der Unterschied zwischen negativer Theologie und nichttheistischem Humanismus betont werden: Die negative Theologie bejaht den einzigen, transzendenten, vom Menschen unterschiedenen Gott, die humanistische Projektionstheorie löst diesen Gott auf. Gott ist das eine Mal ein Symbol für des Menschen eigene Kräfte, das andere Mal ihr Fundament: Gott ermöglicht nach Auffassung der negativen Theologie des Maimonides erst die tugendhafte Entfaltung des menschlichen Selbst. Es läßt sich also sagen: Negative Theologie führt konsequent zu Ende gedacht zu einem Nichttheismus, indem sie das Person-Sein Gottes negiert. Negative Theologie ist somit selbst Nichttheis-

[102] Daß die Aussagen des Dionysios über πρόοδος und ἐπιστροφή nicht im Sinne eines Pantheismus zu interpretieren sind, zeigt *W. Beierwaltes*, Platonismus im Christentum, Frankfurt a. M. 1998, 63ff.

[103] Maimonides, Bd. 1, Kap. 60, 220.

[104] Ebd. Kap. 59, 205.

[105] Maimonides, Bd. 1, Kap. 59, 206.

[106] *L. Feuerbach* (mündlich), zitiert nach *L. Scheffczyk*, Gott-loser Gottesglaube? Grenzen und Überwindung der nichttheistischen Theologie, Regensburg 1974, 19.

mus. Allerdings führt sie nur zu einem solchen Nichttheismus, der die Transzendenz des Schöpfergottes bestehen läßt. Mit der Immanentisierung des modernen Nichttheismus gibt sie ihre eigenen Prämissen und Methoden auf.

Negative Theologie kann legitimierende und kritische Funktion haben. Mit dem Hinweis auf die Unerkennbarkeit Gottes kann die eigene Ansicht als unanfechtbar hingestellt werden, können Normen und gesellschaftliche Ordnungen jeder Kritik entzogen werden. Besonders aber Gott selbst kann mit Hilfe negativer Theologie gegen jede Anfechtung legitimiert werden. Er ist eben transzendent. Seine Unerkennbarkeit schließt Kritik an ihm aus. So können sogar die Probleme der Theodizee und der Willensfreiheit durch die negative Theologie beantwortet werden. Die Theodizeefrage hat ja bestimmte Denkvoraussetzungen, nämlich die der Allmacht und Güte Gottes, die im unvereinbaren Widerspruch zu den Übeln der Welt stehen. Sind diese Attribute Gottes jedoch schlichtweg falsch, zu negieren oder homonym, hebt sich das Problem von selbst auf, da seine Prämissen fallen. Auch die Willensfreiheit des Menschen kann nun nicht mehr im Widerspruch zur Weisheit Gottes stehen, da die Weisheit im üblichen Sinne ebenfalls auf Gott unanwendbar ist.

Die negative Theologie hat aber auch eine kritische Funktion, und diese findet sich in der Logik und in der Ethik. Indem die negative Theologie die Unanwendbarkeit der formalen Logik auf Gott betont, erweist sie sich als kritisch.[107] Sie begrenzt die formale Logik auf den weltlichen Bereich. Während die westliche Logik ihre Kategorien und Syllogismen anhand der dinglichen Welt entwickelt und einfach auf Gott überträgt, erfährt die negative Theologie den Widerspruch zwischen Welt und Gott, zwischen den rein formalen Kategorien und der Gott angemessenen Redeweise: Nur Gottes Wirkungen sind positiv aussagbar, nicht aber sein Wesen. So erweist sich die formale westliche Logik seit Aristoteles als eindimensional, die negative Theologie als kritisch. Da sie betont, daß Gott nicht positiv nach den Maßstäben der Welt begriffen werden kann, ist ihre Kritik Positivismuskritik: Sie bestreitet, daß Gott ein natürlich gegebenes, positives Stück Welt ist.[108] Da sie betont, daß Gott über alle menschlichen Bestimmungen hinausgeht, sind die menschlichen Meinungen und Überzeugungen vom Wesen Gottes nie dogmatisch wahr, sondern immer der Kritik aussetzbar.

Ihre kritische Funktion zeigt die negative Theologie aber auch in der Ethik: Es ist nicht möglich, irgend etwas über Gottes Wesen positiv auszusagen. Der Mensch kann nur wissen, was Gott nicht ist: ein Götze. Alle Vergegenständlichungen Gottes, welcher Art auch immer, werden als Götzen-

[107] „Kritisch" ist hier sowohl im Kantschen wie im modernen Sinne gemeint.

[108] Vgl. zur Unterscheidung zwischen einer eindimensionalen und einer die bestehenden Gegebenheiten transzendierenden Logik *H. Marcuse*, Der eindimensionale Mensch, München ^{3}1998, 139–213.

dienst gebrandmarkt. Dabei ist der Kampf gegen den Götzendienst keineswegs ein Problem vergangener Zeiten, in denen man sich ein Götzenbild aus Metall goß. Das Bilderverbot hat seine Relevanz auch heute noch nicht verloren – Götzenbilder können auch in Worten bestehen. Besonders deutlich wird die Gefahr des Götzendienstes dort, wo der Mensch sich in eine Abhängigkeitsbeziehung zu irgend etwas außerhalb seiner selbst begibt, das er vergöttlicht – das kann die Wissenschaft sein oder die öffentliche Meinung, der Staat, die Partei oder die Globalisierung, die Marketing-Strategie, das Computer-Zeitalter oder der Lebenspartner. Woran dein Herz hängt – im Sinne einer Abhängigkeitsbeziehung –, das ist dein Gott. Götzendienst besteht vor allem darin, daß der Mensch das Produkt seiner Hände anbetet. Er hat dieses Produkt erschaffen, steht über diesem, nun jedoch gewinnt es Macht über ihn, und der Mensch kann nicht anders, als sich diesem anbetend zu unterwerfen. Einige Beispiele aus der Werbung lassen das psychologische Problem des Götzendienstes auch für heutzutage deutlich werden.[109] Hier werden den Produkten menschliche Eigenschaften zugesprochen. Nicht ich bin es, der ich aus mir selbst heraus lebendig und frisch, frei oder cool bin, sondern ich muß mir meine Lebendigkeit und Frische durch das Deo-Spray, meine Freiheit durch eine Zigarette, meine Coolness durch meine Kleidung von außen aneignen. Meine Menschlichkeit kommt nicht aus mir, sondern von den Produkten, die ich mir aneigne. Ich bin von ihnen abhängig. Ohne sie bin ich nichts: Der Mensch betet das Produkt seiner Hände an. Im Kampf gegen jede Form des Götzendienstes ist die negative Theologie von zentraler ethischer Bedeutung.

Eine solche Ethik kann die drei monotheistischen Weltreligionen einen. Die Negation, nicht allein als Methode, sondern als Hexis, wahrt die Einsicht in die Grenzen menschlicher Erkenntnis und ermöglicht so eine offene Haltung statt dogmatischer Befangenheit. Negative Theologie kann so als Basis für einen jüdisch-christlichen Dialog und für ein interreligiöses Gespräch der drei monotheistischen Religionen dienen: Daß Gott Schöpfer der Welt, daß er einer, daß er in seinem Wesen unerkennbar und daß er kein Götze ist, haben Islam, Judentum und Christentum gemeinsam. Es sind Gemeinsamkeiten, die nicht an der Peripherie liegen, sondern die monotheistischen Religionen ins Herz treffen. So läßt sich von der negativen Theologie her die Hoffnung auf ein friedliches Zusammengehen und auf ein ethisches Beieinanderstehen der drei Weltreligionen begründen.

[109] Vgl. *R. Funk*, Psychoanalyse der Gesellschaft. Der Ansatz Erich Fromms und seine Bedeutung für die Gegenwart, in: *ders.* et *al.* (Hgg.), Erich Fromm heute. Zur Aktualität seines Denkens, München 2000, 20–45, bes. 40f.

ThPh 76 (2001) 185–205

Spiritus ante faciem nostram Christus Dominus

Zur Christozentrik der Mystik Bernhards von Clairvaux

Von Sven Grosse

Will man die Mystik Bernhards von Clairvaux charakterisieren, so liegt es nahe, dies mit den Worten Jean Daniélous zu tun, Bernhards Mystik sei von ihrem Wesen her eine christologische Mystik.[1] Daniélou kommt zu dieser Feststellung, um die Bedeutung einer ganz bestimmten Stelle der Heiligen Schrift für Bernhards Schrifttum, vor allem für seine Predigten über das Hohelied, zu begründen, welche das Hauptwerk von Bernhards mystischer Theologie darstellen. Es handelt sich dabei um Thr 4,20. Die Stelle Thr 4,20 erscheint im hebräischen Text, in der LXX und in der *Vulgata* jeweils verändert. Diesen drei Textzeugen gegenüber stellt jedoch die Form, welche Bernhard fast ausnahmslos benutzt, nochmals eine Variante dar. Sie lautet bei ihm: „Spiritus ante faciem nostram Christus Dominus, in umbra eius vivemus inter gentes": „Geist ist vor unserem Angesicht Christus, der Herr. In seinem Schatten werden wir leben unter den Völkern." Es wird hier nicht, wie in der Hauptüberlieferungslinie des Textes, von dem Hauch, also Lebenshauch unseres Mundes, gesprochen, sondern deutlich formuliert, daß der Gesalbte, welcher der Herr ist, im Gegenüber zu uns, „vor unserem Angesicht", Geist ist.[2]

In der Tat stellt dieser einzelne Vers in seiner charakteristischen Abwandlung einen Brennpunkt dar, in welchem Bernhards Mystik und seine Christologie konzentriert sind. Ich will in diesem Aufsatz zeigen, wie dies konkret geschieht; dadurch einen Aufschluß gewinnen darüber, was ‚Mystik' bei Bernhard von Clairvaux heißt, sodann darlegen, was unter der „Christo-

[1] Die Bemerkung Daniélous lautet vollständig: „... la mystique d'Origène et celle de Bernard sont l'une et l'autre essentiellement christologique." *J. Daniélou*, Saint Bernard et les Pères Grecs, in: Saint Bernard Théologien. Actes du Congrès de Dijon, 15–19 Septembre 1953 (ASOC 9) 1953, 51. Daniélou kommt zu dieser Feststellung am Schluß einer Betrachtung des Einflusses, den Origenes auf Bernhard, und zwar auf seine Mystik, gehabt haben mag; er läßt sich gerade daran festmachen, daß und wie beide die Stelle Thr 4,20 verwendet haben. Zur Origenes-Rezeption Bernhards s. auch *K. Ruh*, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 1, München 1990, 237; 256, Anm. 46; *J. Leclercq*, Wissenschaft und Gottverlangen, Düsseldorf 1963, 110f. *U. Köpf*, Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik, in: Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studientagung „Theologia mystica" in Weingarten vom 7.–10. November 1985, hgg. v. *M. Schmidt* in Zusammenarbeit mit *D. R. Bauer*, Stuttgart, Bad Cannstatt 1987 (MyGG; I,5) 55ff.; 66ff.; *B. McGinn*, Die Mystik im Abendland, Bd. 2: Entfaltung, Freiburg i. Br. 1996, 266–272.

[2] Diese Variante findet sich erstmals im Griechischen bei Justin (πνεῦμα πρὸ προσώπου), im Lateinischen erstmals bei Ambrosius, s. *J. Daniélou*, Christos Kyrios. Une Citation des Lamentationes de Jérémie dans les Testimonia, in: Mélanges Jules Lebreton, Bd. 1, Paris 1951 (RSR; 39) 347; für weitere Belege bei Ambrosius s. die Anmerkungen von *J. B. Bauer* zu den hier in der nächsten Anm. angegebenen Stellen bei Bernhard in der Ausgabe: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke, lat.-dt., Bd. 1ff., Innsbruck 1990ff.

zentrik" einer solchen Mystik zu verstehen ist, und welche Art von Christologie diese Mystik hat.

I. Geist und Schatten

Die Stelle Thr 4,20 kommt, soweit ich sehe, neunmal in den *Sermones super Cantica Canticorum*, und in anderen Predigten Bernhards fünfmal, also insgesamt 14mal vor.[3] Ich wende mich zunächst der 20. der Predigten über das Hohelied zu. Dort befindet sich unsere Stelle in einer Passage, die besonders aufschlußreich für Bernhards Christologie und Mystik ist. Ich werde die ganze Passage kurz darstellen, weil sie für die ganze Denk- und Sprechweise Bernhards sehr bezeichnend ist.

Im Hohenlied geht es um Liebe, um die Liebe zwischen Braut und Bräutigam. Bernhard deutet dieses Liebesgedicht in erster Linie auf die Liebe zwischen Gott, und das heißt konkret: Christus, und der christlichen Seele.[4] In Sermo 20 hebt Bernhard an, zuerst die Liebe Christi zu beschreiben, mit der er uns geliebt hat (20,3). Er tut dies so, daß er drei Prädikate von Christi Liebe aussagt: „Er liebte aber süß, weise und tapfer."[5]

Diese Prädikate verbindet er dann in einem nächsten Schritt mit drei weiteren Prädikaten, und zwar so, daß er diese als Begründung für jene einführt. Die Süßigkeit von Jesu Lieben wird damit begründet, daß er Fleisch angenommen habe, die Weisheit oder Vorsicht damit, daß er sich selbst vor Schuld gehütet, die Tapferkeit damit, daß er den Tod ertragen habe.[6] Diese drei Prädikate bilden einen Zusammenhang: daß uns Jesus im Fleische besucht hat, geschah nicht ohne die Weisheit bzw. Klugheit des Geistes. Im Gegenüber zum Fleisch nennt Bernhard hier also den Geist und führt dazu das erstemal innerhalb des *Sermos* die Stelle aus den Klageliedern an, d.h.

---

[3] Sermones super Cantica Canticorum [Sr.C.] 3,5 (Sancti Bernardi Opera, Vol. I, 17,11f.); 20,3 (I, 115,22f.); 20,7 (I, 119,8f.16); 31,8 (I, 224,26f.); 45,5 (II, 52,24); 48,6 (II, 71,2f.); 48,7 (II, 71,25–72,1); 72,5 (II, 228,13f); 75,2 (II, 248,17f); In Nativitate B. V. Mariae Sermo *De aquaeductu* 1 (V, 275,14), MPL 183,439A; In Adventu Sermo I,10 (IV, 168,17–19; *Daniélou*, Les Pères Grecs, 50f., zit. diese Stelle irrtümlich als In Adv. II,10); In Ascensione Domini Sermo III,3 (V, 132,25f.) [Agnes Wolter 2,240f / MPL 183, 305D] (von *Daniélou*, Les Pères Grecs, 51, Anm. 1, fälschl. als II,3 zit.) – diese Stelle ist übrigens die einzige, welche die mit der hebräischen und der LXX-Fassung übereinstimmende, auch in der *Vulgata* bezeugte Form „spiritus oris nostri" bringt –; In Ascensione Domini Sermo V,11 (nach der Zählung in der Ausgabe der Opera VI,11: Bd.V, 156,8f.; ich gebrauche aber, um die Verbindung mit der bisherigen Forschungsliteratur möglichst klar zu halten, die alte Zählung – [Agnes Wolter 2,263 / MPL 183, 320B] (von *Daniélou*, Les Pères Grecs, 51, Anm. 1, fälschl. als V.9 genannt.); In Pent. III,2 (V, 172, 14), [Agnes Wolter 2,280 / MPL 183, 321A.]. – Vgl. die Aufstellungen bei *Daniélou*, Les Pères Grecs, 50f.; *J.-M. Déchanet*, La Christologie de S. Bernard, in: Saint Bernard Théologien [s. Anm. 1] 87, Anm. 2; und *Ruh*, 237.

[4] Der Entwurf dieser Deutung findet sich Sr.C.1, insbes. 1,11 (I, 7,28–8,5). Die Konkretisierung auf Christus – der Gottmensch als der durch zwei Münder, zwei Naturen geformte Kuß, von dem geküßt zu werden die Braut erbittet: Cant 1,1a [die Verszählung erfolgt nach dem lat. Text] – Sr.C.2,3 (I, 9,30 – 10,14).

[5] „Dilexit autem dulciter, sapienter, fortiter.", Sr.C.20,3 (I, 115,19).

[6] „Dulce nempe dixerim, quod carnem induit; cautum, quod culpam cavit; forte, quod mortem sustinuit." I, 115,20.

die erste Vershälfte: „Spiritus ante faciem nostram Christus Dominus". Er fährt dann fort, diese zweite Trias von Prädikaten wiederum mit einer neuen Trias zu verbinden: „die er im Fleische gesucht hat, die hat er im Geiste geliebt und in Kraft losgekauft"[7]. Man sieht, wie diese dritte Trias auch eine Beziehung zur ersten darstellt, der dreifachen Bestimmung von Jesu Liebe, und zugleich eine Weiterentwicklung vollzieht: Das Thema wird auf diese Weise verlagert, ohne daß eine Beziehung zum Ausgangspunkt aufgegeben würde; nur wird diese immer weiter und verwickelter. Im drittnächsten Schritt ist dann Bernhard so weit, zu sagen: „In der Annahme des Fleisches stieg er zu mir hinab, als er Schuld vermied, beriet er sich selbst, als er den Tod auf sich nahm, gab er dem Vater Genugtuung."[8] Immer wieder sucht Bernhard neue Dreierstrukturen auf, um sie mit anderen, die er unmittelbar vorher oder früher noch geäußert hat, zu verbinden, wobei diese auch wiederum etwas abgewandelt werden können.

Dieser Stil, in dem Bernhard spricht und, entsprechend der Form seines Denkens, zugleich denkt, ist charakterisch für das Wesen seiner mystischen Theologie. Ich werde später noch darauf zurückkommen.

Nachdem Bernhard nun auf diese Weise entfaltet hat, wie er Jesu Liebe bestimmt, fährt er so fort: „Lerne, Christ, von Christus, wie du Christus lieben sollst."[9] Damit beginnt eine Charakterisierung der Liebe des Christen zu Christus, die sich in der gleichen Struktur vollzieht. Eine Dreierstruktur, die dabei eine hervorgehobene Rolle spielt, entnimmt Bernhard Dtn 6,5: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit deiner ganzen Kraft lieben."[10] Es liegt auf der Hand, daß Bernhard damit eine Entsprechung zu der dreifachen Charakterisierung von Jesu Liebe aufgestellt hat. Und tatsächlich wird die erste Qualifizierung der christlichen Liebe, die aus Dtn 6,5 hervorgeht, die Liebe des Herzens also, darauf bezogen, daß Christus aus Liebe zu uns Fleisch angenommen hat: „Und beachte", sagt Bernhard, „daß die Liebe des Herzens in gewisser Weise fleischlich ist, weil sie das menschliche Herz mehr gegen das Fleisch Christi und was Christus im Fleisch getan oder befohlen hat, affiziert."[11] Zu diesem, was Jesus im Fleische getan hat, wird auch dies gezählt, daß er gestorben ist. Doch ist diese nur eine aus einer Reihe von Stationen. Durch die Betrachtung dieser ganzen Reihe aber wird die Liebe des Herzens geweckt, welche die fleischliche Liebe des Menschen zu den Dingen dieser Welt so zurückdrängt, wie ein Nagel den anderen hinausschlägt. Das Affiziertwerden durch das Fleisch Jesu Christi befindet sich auf derselben Ebene wie die

[7] „... quos in carne quaesivit, dilexit in spiritu, redimit in virtute.", I, 115,24f.

[8] „In carnis assumptione condescendit mihi, in culpae vitatione consuluit sibi, in mortis susceptione satisfecit Patri", I, 115,27–116,1.

[9] „Disce, christiane, a Christo, quemadmodum diligas Christum.", Sr.C. 20,4, (I, 116,17).

[10] I, 116,26f.

[11] „Et nota amorem cordis quodammodo esse carnalem, quod magis erga carnem Christi, et quae in carne Christus gessit vel iussit, cor humanum afficiat.", Sr. 20,6 (I, 118,13–15).

fleischlichen Bindungen des Menschen an diese Welt und ist so imstande, mit diesen konkurrierend, sie zurückzudrängen.[12]

Nun erklärt Bernhard, daß Gott vornehmlich aus diesem Grunde überhaupt Fleisch geworden ist, damit der Mensch diese fleischliche Liebe zu ihm entwickeln kann: „Ich halte dafür, daß dies dem unsichtbaren Gott die vornehmliche Ursache dafür gewesen ist, daß er im Fleische gesehen werden und als Mensch mit Menschen verkehren wollte, damit er zuerst alle Empfindungen der fleischlichen Menschen, die nur fleischlich lieben konnten, zu einer heilsamen Liebe zu seinem Fleisch abzöge und somit stufenweise zur geistlichen Liebe hinführe."[13]

Mit dieser Grundsatzerklärung ist auch schon angedeutet, daß es bei dieser Art von Liebe zu Christus nicht bleiben soll. Während die immer wieder abgewandelte dreifache Charakterisierung der Liebe Christi jeweils von drei Prädikaten handelt, die gleichzeitig bestehen und sich gegenseitig ergänzen, meint Bernhard, daß die Liebe des Christen zu Christus sich stufenweise entwickelt: Es gibt eine fleischliche Liebe des Herzens, das ist die erste Stufe, mit der angefangen wird. Auf dieser soll der Christ aber nicht stehenbleiben. Er soll weitersteigen auf die nächste, bzw. die nächsten beiden Stufen, auf welchen er die Qualität einer geistlichen Liebe zu Christus erreicht. Auch wenn Bernhard seine Ausführungen hier in der beschriebenen Form einer Dreierstruktur durchführt, wird ab dieser Stelle eine Zweierstruktur maßgeblich, nämlich die des Gegensatzes von Fleisch und Geist.[14]

Dieses Fortschreiten leitet dann Bernhard ein mit dem Satz: „Später aber zeigte er" – Jesus – „ihnen eine höhere Stufe der Liebe, als er sagte: ‚Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch ist zu nichts nütze.'"[15], Joh 6,64. Als nächstes Bibelzitat zur Begründung dieses Übergangs von der ersten Stufe zur nächsten folgt II Kor 5,16: „Auch wenn wir Christus dem Fleische nach gekannt haben, so kennen wir ihn jetzt so nicht mehr", und schließlich die Stelle Thr 4,20: „Geist ist vor unserem Angesicht Christus

[12] Vgl. I,117,4–6. Die Charakterisierung dieser fleischlichen Liebe zu Jesus wird Sr.C. 20,4–6 entfaltet.

[13] „Hanc ego arbitro praecipuam invisibili Deo fuisse causam, quod voluit in carne videri et cum hominibus homo conversari, ut carnalium videlicet, qui nisi carnaliter amare non poterant, cunctas primo ad suae carnis salutarem amorem affectiones retraheret, atque ita gradatim ad amorem perduceret spiritualem."

[14] Die zweite Form der Liebe (welche der Weisheit Christi entspricht) nimmt dadurch eine Mittelposition ein, welche nicht eindeutig der Anfangs- oder der Zielposition zugeordnet werden kann; vgl. den Versuch einer solchen Zuordnung bei *Ruh*, 236f. *U. Köpf*, Die Passion Christi in der lateinischen religiösen und theologischen Literatur des Spätmittelalters, in: Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters, hgg. v. *W. Haug* u. *B. Wachinger*, Tübingen 1993 (Fortuna Vitrea 12) 28–30, nennt die beiden Weisen der Christus-Auffassung bei Bernhard – die eine auf die göttliche Natur, die andere auf die menschliche bezogen – ohne jedoch auf ihren Zusammenhang durch einen stufenweisen Aufstieg hinzuweisen.

[15] „Monstrabat autem postea eis altiorem amoris gradum, cum diceret: Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam.", Sr.C. 20,7 (I, 119, 4f).

der Herr", wobei nun noch die zweite Vershälfte hinzugefügt wird: „In seinem Schatten werden wir unter den Völkern leben."

Mit dem ersten Bibelzitat, Joh 6,64, wird begründet, daß man schlechterdings nicht bei einer Position bleiben darf, die als „fleischlich" qualifiziert werden kann. Das zweite und vollends das dritte Bibelzitat, die Stelle Thr 4,20, machen deutlich, daß mit der Veränderung der Position, mit der Veränderung der Liebe des Christen, sich auch ihr Gegenstand ändert: Nicht mehr Christi Fleisch und Christus, insofern er im Fleische ist oder war, ist mehr Gegenstand dieser Liebe, sondern Christus als Geist. Geist ist nun für uns, vor unserem Angesicht, der Herr Jesus Christus.

Wir erkennen damit eine erste Funktion, die diese Stelle Thr 4,20 als Schriftargument hat: sie liefert den Beweis oder Hinweis dafür, daß Jesus Christus Geist ist. Und zwar ist er in einem exklusiven Sinne Geist. Er ist Geist und nur Geist, denn die Position des Fleisches ist zu nichts nütze, wir kennen Christus nicht mehr nach dem Fleisch, darum erkennen wir ihn als den Geist.[16]

Was Bernhard sich unter diesem Geist-Sein Christi vorgestellt hat, soll hier nur vorläufig angedeutet werden: Christus wird im weiteren Verlauf des Sermo 20, unter Berufung auf I Kor 1,30, mit einer Reihe von abstrakten Begriffen identifiziert. Es gilt, das göttliche Wort nicht so sehr als Fleisch zu erkennen, sondern als Weisheit, Gerechtigkeit, Erlösung, Kraft etc.[17] In einigen der anderen Hoheliedpredigten wird darüber hinaus das Geist-Sein Christi auf den Punkt hingeführt, welcher der Zielpunkt all dieser Predigten ist: nämlich die Liebesvereinigung des Christen mit Christus. In dieser sind beide, gemäß I Kor 6,17, ein Geist: „Wer aber dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit ihm." Diese Vereinigung kann also nur stattfinden, wenn Christus als Geist begriffen wird und zugleich der Christ, im Prozeß seines Liebens, selbst zu Geist geworden ist.[18]

Thr 4,20 hat aber noch eine zweite argumentative Funktion für Bernhards Theologie. Genauer gesagt, es handelt sich um die zweite Hälfte des Verses: „In seinem Schatten werden wir unter den Völkern leben." Denn den Schatten des Herrn, der Geist ist, deutet Bernhard als sein Fleisch. Er zieht dazu als Verbindungsstück Lk 1,35 heran: Die Kraft des Höchsten, d.i. der Heilige Geist, wird Maria umschatten, d.h. den Leib formen, den der Sohn Gottes, der selbst Gott und Geist ist, annimmt.[19] Dieser Schatten hat für diejenigen, die noch „unter den Völkern" leben, eine kühlende, eine beschützende Wirkung: So bezieht sich diese zweite Hälfte von Thr 4,20

[16] Weitere Schriftstellen, auf welchen Bernhard die Identifikation von Christus und Geist gründet, sind II Kor 3,17a (vgl. *Daniélou*, Les Pères Grecs, 51); I Kor 15,45b; sowie I Kor 6,16; auf diese Stelle wird noch eigens eingegangen werden.

[17] Vgl. Sr.C. 20,8 (I, 120,4–10).

[18] Unter Verwendung der Kardinalstelle I Kor 6,17 findet sich der *unio*-Gedanke in Sr.C. 2,2 (I, 9,21); 3,5 (I, 17,11–13, hier in Verbindung mit Thr 4,20!); 8,9 (I, 41,26f.), und vor allem Sr.C. 71,5–10 (II, 218,13–15; 219,9f.; 222,2f.).

[19] Vgl. Sr.C. 20,7 (I, 119,8ff.).

genau auf die Anfänger im Glauben, welche noch fleischlich lieben und durch das Fleisch, das Christus angenommen hat, erst den Zugang zu ihm finden müssen.

In dieser einen Stelle Thr 4,20 ist also zweierlei vereint: Erstens geht es um die Identifizierung von Christus und Geist. Mit diesem Geist-Sein Christi ist zugleich auch die Bestimmung des Menschen gegeben: Er soll selbst Geist werden und auf geistliche Weise Christus lieben, damit beide ein Geist werden. Zweitens hat dieser Geist einen Schatten, nämlich einen Leib. Dadurch, daß er diesen Schatten besitzt, hat sich Gott den Menschen akkommodiert: Er ist ihnen, so wie sie sind, ähnlich geworden, damit sie ihm ähnlich werden, so wie er ist.[20] Der Mensch erreicht seine Bestimmung also nur durch eine Folge von Stufen: über das Fleisch-geworden-Sein Christi hin zu seinem Geist-Sein. Die Struktur dieser Stufenfolge findet sich in komprimierter Form in Thr 4,20.

II. Fleisch und Geist

Betrachten wir nun aber noch genauer Bernhards Umgang mit der Begrifflichkeit der Heiligen Schrift. Es ist klar geworden, daß der Begriff „Fleisch" für Bernhard eine wesentliche Rolle spielt. In den neutestamentlichen Stellen, die Bernhard heranzieht, hat dieser Begriff jedoch zwei verschiedene Bedeutungen. Im Johannes-Prolog, Joh 1,14, und, dementsprechend, in Bernhards Auslegung von Lk 1,35 und Thr 4,20b, ist „Fleisch" der sinnlich wahrnehmbare Leib, den das Wort Gottes angenommen hat. Die Einheit von Wort und Fleisch ist etwas, was Gott selbst bejaht. Sie ist etwas, was das Wort Gottes selbst so gewollt hat.

In Joh 6,64 und II Kor 5,16 ist „Fleisch" hingegen eine Haltung des Menschen, und zwar des sündigen Menschen, aus der eine bestimmte Urteilsweise entspringt.[21] Diese Urteilsweise ist unabhängig von dem, was beurteilt ist; sie ist allein abhängig von dem Menschen, der sich selbst zum Maß aller Dinge macht. Eben darum vermag diese Urteilsweise Gott und das, was Gottes ist, nicht zu erfassen, und eben deswegen wird sie von Gott verworfen. „Fleisch" in diesem Sinne stellt einen unüberbrückbaren Gegensatz zu „Geist" dar – wenn „Geist" den Geist Gottes selbst meint und das, was dieser Geist hervorgebracht hat, etwa den geistlichen Menschen im Sinne von I Kor 2,14. Andererseits ist, wenn „Geist" den menschlichen Geist meinen sollte, „Geist" unter dieser Art von „Fleisch" miteingeschlossen, macht doch der Mensch gerade von seinem Geist Gebrauch, wenn er fleischlich urteilt. So kann II Kor 1,12 auch von „fleischlicher Weisheit" gesprochen werden.

---

[20] In diesem konstitutiven Gedanken der Akkommodation stimmt Bernhard mit Origenes überein, vgl. *K. Beyschlag*, Grundriß der Dogmengeschichte, Bd. 1: Gott und Welt, Darmstadt 1982. 210, bei Anm. 73.

[21] Vgl. *R. Bultmann*, Theologie des Neuen Testaments, 9. Aufl., durchges. u. erg. v. *O. Merk*, Tübingen 1984, 232–239.

Im Neuen Testament sind diese beiden Bedeutungen von „Fleisch" scharf und deutlich zu unterscheiden. Bei Bernhard hingegen sind sie miteinander verknüpft.[22] Denn er bringt die Haltung, wie sich der Mensch, und zwar der Christ, auf Christus bezieht, wie er ihn wahrnimmt, ihn beurteilt und sich ihm nähert, in einen Zusammenhang mit dem Sein Christi selbst und umgekehrt, und macht dabei Gebrauch von Bibelstellen, die den Begriff „Fleisch" enthalten.

So spricht er zuerst von dem Fleisch, das Christus angenommen hat und bringt damit eine Haltung, eine Urteilsweise, eine Art zu lieben in Entsprechung, die der Christ gegenüber Christus hat: seine Liebe ist eine in gewisser Weise fleischliche Liebe. Hier hat dieses Fleischlich-Sein des Menschen eine durchaus positive Bedeutung, denn es entspricht dem Fleisch-Sein Jesu. „Fleisch" in der ersten Bedeutung als sinnlich wahrnehmbarer Leib wird hier also auf die Urteilsweise des Menschen übertragen. In dem nächsten Schritt aber soll diese erste Stufe der Christus-Beziehung überwunden werden. Dazu gebraucht Bernhard Schriftstellen als Argumente, in denen das „Fleisch" in unüberbrückbarem Gegensatz zum „Geist" steht. Im Neuen Testament bezeichnet dann dieser Begriff „Fleisch" eine Urteilsweise des Menschen, bei Bernhard wird sie aber dann auch auf das Sein Christi übertragen. Das hat zur Folge, daß, wenn der Mensch auf der nächsthöheren Stufe steht, er Christus so auffaßt, daß er eben nicht Fleisch ist, sondern Geist. Er wird dann aber auch als ein nicht mehr sinnlich, sondern bloß geistig wahrnehmbares Wesen aufgefaßt, und dementsprechend ist nicht nur eine Urteilsweise, sondern auch eine Wahrnehmungsform des Menschen qualifiziert: Er macht nicht mehr Gebrauch von den Sinnen, sondern von seinem geistigen Auge, mit welchem er den Geist schaut.[23]

Die beiden neutestamentlichen Bedeutungen von „Fleisch" tauschen also ihre Merkmale untereinander aus. Das führt auch zu einer bestimmten Verwendung von Stellen wie Joh 6,64 und II Kor 5,16, die an ihrem Ort im Neuen Testament eine scharfe Entscheidung zwischen Fleisch und Geist aufwerfen. Bernhard macht von ihnen aber einen solchen argumentativen Gebrauch, daß er lediglich den Christen, also einen Menschen, der bereits Christ ist, dazu motivieren will, von einer Stufe zur nächsten weiterzugehen. Zwei aufeinanderfolgende Stufen schließen sich aber nicht schlechthin-

[22] *St. [E.] Gilson*, Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux, Wittlich 1936, 273f., Anm. 125 zu 148, unternimmt es zwar, zweierlei Bedeutung von *caro* bei Bernhard zu unterscheiden: Im ersten Fall bewirkt die *caro* die Begrenztheit des menschlichen Geistes, aber dies ist durch die Schöpfung bedingt und nichts Verwerfliches; im zweiten Fall ist der Geist vom Fleisch unterjocht: das ist eine Folge des Sündenfalls. Das Problem dieser Apologie besteht nur darin, daß diese Unterscheidung für Bernhards Argumentationsgang, etwa in In Asc III,3, keine Rolle spielt. Das Im-Leibe-Sein als solches ist für ihn bereits ein konstitutives Element des Sündig-Seins des Menschen und nicht erst eine Folge davon.

[23] In Sr.C. 45,5–7 nennt Bernhard diesen geistigen Blick den Blick der Taubenaugen (nach Cant 1,14), wenn man die Taube dabei als das Symbol des Heiligen Geistes nimmt. Mit diesem Blick wird der Herr als Geist erkannt (Thr 4,20: II, 52,24).

nig aus; vielmehr ist die erste Stufe schon auf die zweite hin angelegt, und die zweite Stufe setzt die erste voraus.[24] Die Struktur der Stufenfolge, das Modell der Akkommodation, wie es in Thr 4,20, gemäß Bernhards Deutung *in nuce* enthalten ist, kennt nun gerade keine scharfen Alternativen.

Dieses Strukturprinzip wirft ein erhellendes Licht auf einige Wesenszüge von Bernhards mystischer Theologie, zugleich wirft es aber auch einige Probleme dieser Theologie auf. Ich will beidem nachgehen. Die Probleme formuliere ich folgendermaßen:

1. Es ist zu fragen, was „Geist" und „Fleisch" nun heißen. Handelt es sich um den Gegensatz von geistiger Intuition und sinnlicher Wahrnehmung oder um den Gegensatz von Geist Gottes mitsamt dem, was vom Geist Gottes durchtränkt ist, und einer gottfeindlichen Einstellung des Menschen?
2. Es ist zu fragen, welche Identität nun Jesus Christus hat. Ist er im Grunde nur noch eine reziproke Größe im Verhältnis zu dem stufenweisen Aufstieg des Menschen vom Sinnlichen zum Geistigen, deren Identität verändert wird, je nachdem, an welcher Stelle dieses Spektrums sich der Mensch gerade befindet? Oder hat Jesus Christus seine bleibende Identität als das fleischgewordene Wort?
3. Es ist zu fragen, welche Bedeutung die Fleisch-Werdung des Wortes als der Weg Jesu zum Kreuz hat, oder, noch weitergefragt: Welche Bedeutung hat der Tod Jesu am Kreuz, wenn Bernhard als die *praecipua causa* der Fleischwerdung dies nennt, daß Gott sich lediglich sinnlich wahrnehmbar machen wollte, um so die Aufmerksamkeit und den Gefallen der Menschen zu gewinnen, und wenn von dieser Stufe aus bereits der Weg zu einer geistlichen – oder geistigen – Christus-Begegnung, schließlich zur Einung mit Christus weiterführen kann?

Zu 1.: Zur Beantwortung der ersten Frage nach der Identifizierung von Geist und Fleisch möchte ich den dritten Sermon Bernhards über die Himmelfahrt des Herrn heranziehen. Die Himmelfahrt Jesu stellt Bernhard zufolge den Übergang dar von dem Land der Bosheit in das Land, wo das Gute erkannt und erstrebt wird, wo der Verstand durchdringend und das Herz geschärft ist (In Asc III,1). Daß hienieden das Land der Bosheit ist, begründet Bernhard erstens mit Sap 9,15: Die Seele wird vom vergänglichen Leibe beschwert; an einer späteren Stelle spricht Bernhard sogar von dem schauerlichen Kerker unseres unreinen Leibes (In Asc III,6). Sodann ist der

[24] Sr.C. 20,7 (I, 119,17ff) arbeitet Bernhard heraus, daß auch schon die Liebe der ersten Stufe, der *amor cordis*, nicht ohne den Heiligen Geist ist. *Déchanet*, Christologie, 91, betont, daß Bernhard zufolge der Christ, auch wenn er eine Erfahrung einer *unio* gemacht haben sollte, doch grundsätzlich, solange er noch hier unten lebt, auf das Fleisch Christi angewiesen bleibt. Er verweist dabei auf Sr.C.33,3, passend ist auch Sr.C. 48,6f., mit der Verwendung von Thr 4,20. Der ganze zit. Aufsatz Déchanets zeichnet den Weg der Erlösung durch die Akkomodation Gottes und die beiden Stufen nach.

Verstand zerstreut: Er richtet sich nicht einfältig auf einen, sondern auf eine verwirrende Vielzahl von Gegenständen. Schließlich ist, so Bernhard, das Fleisch verderbt, der Wille oder das Herz darum den Leidenschaften ausgesetzt.

Bernhard wendet zwei Kriterien an, um diesen Mangelzustand des Menschen zu diagnostizieren: ein formales, erkenntnistheoretisches, und ein moralisches. Das erste betrifft die Zerstreutheit des Verstandes. Diese ist nun gerade eine Folge davon, daß der Verstand sich in einem Leibe befindet. Es ist eine wesentliche Eigentümlichkeit der Sinneswahrnehmung, daß sie von einer Vielzahl von Sinneseindrücken abhängig ist. Dementsprechend ist auch der unter Vermittlung der Sinne erkennende Verstand auf eine Vielzahl von Objekten ausgerichtet. Der Wille ist wiederum vom Verstand abhängig und wird dementsprechend von den Leidenschaften zerrissen. Das Grundproblem scheint demnach zu sein, daß, aufgrund der Leiblichkeit des Menschen, anstelle von Einheit, von Einfältigkeit, Vielheit und Zerstreuung bestehen. Der moralische Mangel folgt nun aus diesem formalen, erkenntnistheoretischen.

Die Therapie, die Bernhard beschreibt, bestätigt nun genau diese Deutung seiner Diagnose. Sie verläuft auf demselben Weg, den wir schon im 20. Sermo über das Hohelied verfolgt haben. Christus wird Fleisch, paßt sich somit den Menschen an und lenkt den Verstand der Menschen von anderen sinnlich wahrnehmbaren Objekten auf sich; er erregt durch seine Wunder und durch seine Worte die Aufmerksamkeit der Menschen. In einem nächsten Schritt wird den Menschen, die auf diese Weise Jesu Jünger geworden sind, seine sichtbare Gegenwart im Fleische entzogen. Dies ist das Geschehen der Himmelfahrt, und darum ist auch die Himmelfahrt Jesu, im Vorfeld von Pfingsten, der Verleihung des Geistes, eine entscheidende Stelle in Bernhards Christologie. Durch den Entzug der fleischlichen Gegenwart werden die Jünger genötigt, sich darauf auszurichten, daß Christus Geist ist: hier leuchtet wieder Thr 4,20 auf. Und mit dem Empfang des Geistes setzt denn auch die Läuterung des Herzens von den bösen Leidenschaften ein.

Auch in anderen Ausführungen Bernhards wird Geist und wird die Geistigkeit der anzustrebenden Christus-Beziehung negativ definiert: dadurch, daß sie nicht-sinnlich ist. Den geistigen Blick, den der Christ auf seinen Bräutigam richten soll, bringt Bernhard ausdrücklich in Verbindung damit, daß die goldenen Kettchen von Cant 1,10 nicht die leiblichen Ohren der Braut schmücken, sondern das Gehör ihres Herzens bilden sollen.[25] Und das ganze Hohelied ist „nicht ein Tönen des Mundes, sondern ein Jubel des Herzens, kein Klang der Lippen, sondern eine Bewegung der Freude, ein Zusammenklang der Willen, nicht der Stimmen. Man hört es nicht draußen, es klingt nämlich nicht in der Öffentlichkeit. Allein, die es singt, hört es, und der, dem es gesungen wird: Bräutigam und Braut. Es ist nämlich ein Hoch-

[25] Vgl. Sr.C. 45,5 (II, 52,16–18), unter Verweis auf Sr.C. 41,2f. (insbes. II, 30,11).

zeitslied, es drückt die keuschen und beglückenden Umarmungen von Seelen aus, die Einmütigkeit von Willensregungen, die in den Affekten übereinstimmende, wechselseitige Liebe."[26]

So ist, wie Jean-Marie Déchanet erklärt hat, die Voraussetzung von Bernhards Christologie sein philosophisch bestimmter Dualismus von Fleisch und Geist.[27] In Gedankengängen vor allem seiner Schrift *De consideratione* entwirft Bernhard ganz in Übereinstimmung mit Plato einen Aufstieg von der Sinnlichkeit zum Geist. Seine Theologie wird, um es mit Déchanet zu sagen, an diesem Punkt auf ein rein philosophisches Konzept aufgepfropft.[28] Bernhard steht hier in der durch Origenes vermittelten platonischen Tradition.

Zu 2.: Dementsprechend ist auch die zweite Frage zu beantworten, die Frage nach der Identität Christi. Wer Christus ist, muß innerhalb des Koordinatensystems bestimmt werden, das durch den stufenweisen Aufstieg von der Sinnlichkeit zum reinen Geist gegeben ist. In der 31. seiner Predigten über das Hohelied geht Bernhard der Frage nach, warum sich der Bräutigam, das göttliche Wort, unter so vielen verschiedenen Gestalten zeigt.[29] Bernhard sagt mit den Worten von I Joh 3,2, dies liege daran, daß wir ihn noch nicht so sehen, wie er ist. Solange wir im Bereiche des Werdens und Vergehens leben, ist auch unsere Gotteserkenntnis einem Wandel unterworfen. Bernhard entwirft die Folge eines stufenweisen Aufstiegs, angefangen mit der natürlichen Gotteserkenntnis aus den Wirkungen des Schöpfers nach Röm 1,20. Nach weiteren äußeren Erscheinungen Gottes, *imagines* und *voces*, wie sie das Alte Testament bezeugt, gelangt er dann zu den inneren, nicht-leiblichen, also geistigen Begegnungen. Doch auch hier zeigt der göttliche Liebhaber, wie aus dem Hohelied hervorgeht, immer wieder ein anderes Gesicht: das eine Mal als Bräutigam, dann als Arzt, als Wanderer, als Familienvater und als König. So gilt auch für diese geistigen Gotteserfahrungen noch immer das Wort Thr 4,20: „Unter seinem Schatten werden wir leben unter den Völkern." All diese Erfahrungen verbleiben im Bereich des Schattens; die Erkenntnis des Herrn als Geist, ihn so zu erkennen, wie er ist,

---

[26] „Non est strepitus oris, sed iubilus cordis, non sonus labiorum, sed motus gaudiorum; voluntatum, non vocum consonantia. Non auditur foris, nec enim in publico personat: sola quae cantat audit, et cui cantitatur, id est sponsus et sponsa. Est quippe nuptiale carmen, exprimens castos iucundosque complexus animorum, morum concordiam, affectuumque consentaneam ad alterutrum caritatem": Sr.C. 1,11 (I, 7,30–8,5).

[27] *Déchanet*, Christologie, 78: „Pour bien comprendre la Christologie de S. Bernard, il paraît nécessaire de revenir à sa pensée philosophique, à cette espèce de dualisme, d'opposition ‚chair-esprit' ...", unter Verweis auf den hier als nächsten zit. Aufsatz.

[28] „C'est un des points où, chez lui, la théologie se greffe sur une idée, sur une concept nettement philosophique et où S. Paul paraît bien tendre la main à Platon.", *J.-M. Déchanet*, Aux Sources de la Pensée philosophique de S. Bernard, in: Saint Bernard Théologien, 62–77; 68 [s. Anm. 1]. Vgl. den neueren Aufsatz von *B. Michel*, La Philosophie: Le cas du De consideratione, in: Bernard de Clairvaux. Histoire, Mentalités, Spiritualité. Colloque de Lyon-Citeaux-Dijon, Paris 1992 (SC 380) 579–603.

[29] Vgl. Sr.C. 31,1–10 (V,219–225).

steht noch aus. Das Geist-Sein Christi ist also hier etwas, das als noch immer jenseitig gegenüber den tiefsten und innerlichsten Begegnungen steht, die der Mensch in diesem Leben mit Gott haben kann. Es wird rein negativ bestimmt und bleibt dem Gläubigen somit unbekannt.

Die Frage ist dann jedoch, wodurch Gott bzw. Christus für den Gläubigen als der identifiziert werden kann, der er ist. Wie kann sich der Gläubige dessen gewiß sein, daß er es jetzt schon in seinem Glauben mit dem Sohn Gottes zu tun hat und nicht mit einem anderen? In dem stufenweisen Aufstieg vom Fleisch zum Geist erfaßt er nur Erscheinungsweisen Gottes, die sich jeweils verändern, ja nachdem, wo er sich selbst befindet. Der Zielpunkt seines Aufstiegs liegt noch außerhalb seines Gesichtskreises. Was gibt ihm die Gewähr dafür, nicht mit vielen Christussen Umgang zu haben, sondern mit ein und demselben Christus?

Die Identität Christi wird also von Auflösung bedroht, wenn sie wesensmäßig von der Veränderung bestimmt werden soll, die der Mensch selbst durch sein Voranschreiten innerhalb des Koordinatensystems von Sinnlichkeit und Geist erfährt.

Aber das Gleiche ist dann, ganz konsequent, auch mit der biblisch bezeugten Heilsgeschichte der Fall. Im zweiten *Sermo super Cantica Canticorum* deutet Bernhard den Wunsch der Braut, geküßt zu werden (Cant 1,1a), auf die Sehnsucht nach der Fleischwerdung Gottes.[30] Diese Sehnsucht kann aber zweifach verstanden werden.[31] Erstens: Die Väter des Alten Testaments ersehnten selbst diesen Kuß; zweitens: Sie erbaten ihn stellvertretend für das kleingläubige Volk, welches daran zweifelte, daß Gott sich seiner erbarmen und sich ihm wohlgefällig erweisen würde. Sie selbst hingegen waren sich darüber sicher, sie waren, wie Bernhard sagt, „de spiritu certi“[32]. Sie waren also selbst gar nicht auf die Fleischwerdung des Wortes angewiesen. Die Kleinmütigen brauchten jedoch ein Zeichen Gottes, das ihnen seinen Friedenswillen bestätigte. Auf diese Weise betrachtet wird die Fleischwerdung Gottes zu einem Zeichen, das der Bekräftigung von etwas dient, das auf der geistlichen Ebene liegt. Wer auf seinem Stufenweg weit genug vorangeschritten ist, kann auf dieses Zeichen verzichten. So ist es ganz konsequent, wenn Bernhard dann in der achten Predigt sagt, das Geküßtwerden von dem Kuß sei nichts anderes als der Empfang des Geistes, den Jesus verleiht, der nun eben kein körperlicher Hauch, sondern unsichtbar ist.[33]

An dieser Stelle zeigt sich zugleich der Ansatzpunkt für die metaphorische Deutung, die Bernhard den einzelnen Teilen des menschlichen Körpers gibt. Gerade *weil* er an die Stelle leiblich und geschichtlich identifizierbarer

[30] Vgl. Sr.C. 2,1–3.

[31] Daß Bernhard von zwei Deutungen spricht, geht aus Sr.C. 2,4 (I, 10, 14ff.) hervor. Mit den *sancti* (I, 10,16) meint er die *patres* von Sr.C. 2,1 (I, 8,20). Die zweite Deutung wird dann bis einschließlich Sr.C. 2,7 entfaltet.

[32] Sr.C. 2,7 (I, 12,21).

[33] Vgl. Sr.C. 8,2 (I, 37,4ff.), unter Verwendung von Joh 20,22, vgl. I, 39,17f.

Personen und Ereignisse Objekte und Geschehnisse auf der geistigen, nichtsinnlichen Ebene setzt, stellt er nun Gott, der Geist ist, und alles, was mit ihm zusammenhängt, als etwas Leibliches vor. So sind die beiden Lippen, mit denen die Braut diesen Kuß empfängt, die beiden Seelenvermögen Vernunft und Willen.[34] Und bevor die Braut den Kuß des Bräutigams empfängt, küßt sie seine geistigen Füße und Hände. Seine Füße sind das Erbarmen und das Gericht[35], seine Hände sind die Fülle und die Stärke[36]. Auf die Weise entwickelt Bernhard eine geistige Topographie Gottes im doppelten Sinne: Der Topos eines Begriffes seiner mystischen Theologie, den er nennt, um ihn zu entfalten oder um seine Ausführungen in ihm zusammenzufassen, wird identifiziert mit einem Topos, einem Ort, einer Stelle des geistigen Leibes Gottes.

Und so ist es auch etwas keineswegs Abwegiges und Willkürliches, wenn Bernhard von Clairvaux seine mystische Theologie als eine allegorische Auslegung eines Liebesliedes entwickelt, in welchem eine Braut und ein Bräutigam sich ihre Liebe ausdrücken und die Teile des Körpers, den sie lieben, einzeln preisen.[37] Es ist vielmehr ganz konsequent. Sehen wir uns die Begründung an, die Bernhard dafür gibt. Wohl nimmt er wahr, daß die *litteralis superficies*, die durch den Buchstaben gebildete Oberfläche des Hohenlieds von fleischlichen Brautleuten und, wie er meint, von beschämenden Liebschaften zu handeln scheint.[38] Doch, argumentiert er, soll in der Schrift gemäß Joh 5,39 Leben zu finden sein. Wenn aber Leben, dann etwas Geistliches. Das Leben der Gläubigen ist aber nach Kol 3,4 Christus, und Christus ist eben, wie die fortgeschrittenen geistlichen Menschen erkennen, Geist, so wie es auch in Thr 4,20 heißt: „Geist ist der Herr Christus." Also ist es klar, daß es sich im Hohenlied um einen geistigen, geistlichen Bräutigam und um eine geistige Liebe handeln muß.

Zu 3.: Es ist also zu sehen, wie die Identifikation von Christus und Geist, wie sie in Thr 4,20 ausgedrückt ist, sich wie ein Ferment auf die gesamte Auffassung der Heilsgeschichte und der die Heilsgeschichte bezeugende Bibel auswirkt. So ist schließlich noch auf die dritte Frage einzugehen, welche Bedeutung innerhalb einer solchen mystischen Theologie dann noch der leibliche Tod Jesu am Kreuz haben kann. Ist das Kreuz Jesu noch das entscheidende Heilsereignis?

Nun ist überhaupt gar nicht abzustreiten, daß Bernhard dies ohne Einschränkung bejaht. In der Sequenz aus Sermo 20, die ich ausführlich dargestellt habe, wird an einer bereits erwähnten Stelle gesagt, daß Jesus seinem Vater Genugtuung geleistet habe dadurch, daß er den Tod auf sich nahm.[39]

---

[34] Vgl. Sr.C. 8,6 (I, 39,30–40,1).
[35] Vgl. Sr.C. 6,6 (I, 29,5).
[36] Vgl. Sr.C. 7,1 (I, 31,12).
[37] Vgl. *Köpf*, Hoheliedauslegung, 69ff.
[38] Vgl. Sr.C. 75,2 (II, 248,5–22).
[39] Vgl. Sr.C. 20,3 (I, 116,1), vgl. 8,5 (I; 39,4); In Asc.V,11 (V, 156,23f): In Asc.III,2 (V, 132,17).

Hier wie auch noch an anderen Stellen bei Bernhard wird mitten in Gedankengängen, die auf eine stufenweise Vergeistigung der Christus-Auffassung hinauslaufen, die Erlösung durch das Blut Christi bejaht. Bernhard hat auch in seiner Auseinandersetzung mit Abaelard deutlich gemacht, daß er es ablehne, von Christus nur als einem Exemplum zu sprechen.[40] Es fragt sich nur, in welchem Verhältnis diese Aussagen über den Sinn der Fleischwerdung des Wortes stehen gegenüber jenen, denen zufolge die Fleischwerdung die Aufgabe hat, eine Eingangsstufe für den Übergang von der Sinnlichkeit hin zum Geist zu bilden. Betrachten wir darum also diese Stellen genauer:

In Sermo 20 wird also sehr wohl gesagt, daß Christus durch seinen Tod dem Vater Genugtuung geleistet habe. Diese Aussage befindet sich auf der Linie des dritten Prädikats, mit dem die Liebe Christi zu uns charakterisiert wurde: Christus liebte uns tapfer. Von der Tapferkeit kam Bernhard zum Tod Christi, von dort aus nach weiteren Zwischengliedern zu der Genugtuung für den Vater durch den Tod des Sohnes. Wie dann im Gegenzug nach dem Vorbild der Liebe Christi die Liebe des Christen zu Christus dargestellt wird, besteht der Anknüpfungspunkt für Bernhard in dem ersten Prädikat von Christi Liebe, nämlich der Süßigkeit des Liebens. Diese wird dann mit dem *amor cordis* und mit der Liebe zu Jesu Fleisch verbunden – besteht doch die Süßigkeit von Christi Lieben darin, daß er Fleisch angenommen hat. Christi Sterben wird nun wieder erwähnt als ein Teil dessen, was Christus im Fleische getan hat.[41] Dies wird von der fleischlichen Liebe zu Christus betrachtet, welche nur die erste Stufe der christlichen Liebe darstellt. Auf der nächsthöheren Stufe findet sich die Entsprechung zu der Klugheit und der Tapferkeit von Christi Lieben; diese beiden Stufen sind aber ganz auf das Geist-Sein Christi bezogen. Der Gedanke der Erlösung durch das Blut Christi wird also eingebaut in eine Gedankenfolge, welche in einem stufenweisen Aufstieg der reinen Geistigkeit zustrebt.

Wie im Sermo 20 über das Hohelied, verhält es sich auch etwa in der erwähnten dritten Predigt zum Himmelfahrtstag. Dort wird der Tod Christi für unsere Sünden eingefügt in den Zusammenhang, daß dies zu dem Dienst gehörte, den Christus uns erwiesen hat mit seinem Dasein im Fleisch. Dieses Dasein im Fleisch hatte aber wiederum den Zweck, den Verstand der fleischlichen Menschen abzuziehen von den anderen Objekten der Sinneswahrnehmung.[42]

Der Gedanke, daß die Fleischwerdung des Wortes darum nötig war, weil Jesus Christus durch seinen Tod die Menschheit von ihren Sünden loskaufen sollte, wird eingebaut in den durch den Gedanken geformten Komplex, daß sie nötig war, um dem im Fleischlichen, d.i. Sinnlichen verhafteten Menschen, den Aufstieg in den rein geistigen Bereich zu ermöglichen. Diese

[40] Vgl. *Déchanet*, Christologie, 78f.
[41] Vgl. I, 118,19.
[42] Vgl. In Asc III,2 (V, 132,17).

Integration eines Gedankens in einen andern vollzieht sich vornehmlich auf eine sprachliche Weise. Wir haben die eigentümliche, seine Gedanken formende Sprechweise Bernhards im Sermo 20 *super Cantica Canticorum* bereits bemerkt:[43] es wird bei einer Gruppe von Aussagen begonnen, von denen jede einzelne mit einem neuen Prädikat verknüpft wird, so daß mehrere parallele Gedankenstränge sich bilden. Diese Sprechweise findet sich auch in Ausführungen Bernhards über das Sterben Christi im Sermo 22 desselben Werkes.[44] Dort geht Bernhard von einer Vierergruppe aus: 1. Jesus ist Lehrer der Wahrheit, 2. er schenkt die Gerechtigkeit, die durch den Glauben kommt, und befreit dadurch von der Sünde, 3. er weist durch sich selbst als Vorbild auf den Weg der Heiligung, und 4. er versühnt den Vater durch seinen Tod.

Es fällt auf, daß Bernhard sich in dem Aufbau von Gedankenketten streng an dieses Viererschema hält und gar keine konstitutive Verbindung des vierten und des zweiten Gedankens schafft, also des Sühneopfers und der Rechtfertigung, worauf dann die Lehre und die Heiligung aufbauen könnten. Des weiteren fällt auch auf, daß die Gedanken, die auf die verschiedenen Stränge aufgefädelt werden, sich so weit von ihrem Ausgangspunkt entfernen, daß auf dem vierten Strang schließlich dem Tod Christi der Tod des Märtyrers entspricht, der jenen zum Vorbild hat.

Man sieht, Bernhards eigentliche Meinung scheint kaum zu greifen zu sein. Man befindet sich ständig in einem Strom des Sprechens, der einer kunstvollen Ordnung folgt und in welchem jede einzelne Aussage ein Stück traditioneller christlicher Theologie darstellt oder zumeist eine Anspielung, eine oft sehr treffende einzelne Beobachtung, eine Redewendung oder ein Zitat aus der Bibel. Ist man einmal in diesen Strom eingetaucht, kann man sich ihm nicht mehr entziehen. Ein direkter Widerspruch zu der Lehre von der Erlösung durch Christi Blut läßt sich innerhalb dieses Gewebes nicht konstatieren. Es ist eben alles mit eingewebt, es ist alles im Fluß.

Aber genau dieser Umstand, diese Eigentümlichkeit von Bernhards Sprechweise, ist ganz bezeichnend für sein Denken, wie es in Thr 4,20 komprimiert formuliert ist. Bernhards Rhetorik befindet sich in einer genauen Entsprechung zu seiner Lehre, oder besser noch, zu der Praxis, dem Vollzug seiner Lehre, in welchem eben dieses Sprechen auch einen wesentlichen Part spielt. Diese Lehre unterscheidet sich von ihrer Struktur her von einem Denken wie dem scholastischen, das jeden Begriff gegen den anderen scharf unterscheidet. Die Praxis von Bernhards mystischer Theologie besteht gerade in einem steten Voranschreiten von einer Stufe zur anderen, einem Aufstieg von der Sinnlichkeit des Fleisches hin zu dem Herrn, welcher der

[43] J. Leclercq beschreibt diesen Stil mit den Stichworten „Thème et variations" (worauf ein Vergleich mit Mozart folgt), und „mosaïque biblique": *J. Leclercq*, Recueil d'Etudes sur Saint Bernard et ses Ecrits, Bd. 3, Rom 1969 (SeL; 114) 180ff.; 249ff.

[44] Vgl. Sr.C. 22,7–9 (I, 133,7–136,10).

Geist ist. Aber in diesem Aufsteigen werden die anfänglichen Stufen nicht einfach zurückgelassen, so, als hätte es sie nie gegeben, sondern sie werden mit eingeschlossen in das Ganze, zu dem hin sich der Aufstieg entwickelt. Mögen auch noch die Gedanken längs einer solchen Linie changieren, mag die Verbindung zu den Ausgangsgedanken sich immer verwickelter darstellen – es bleibt eine Verbindung erhalten. Der reine Geist, um es in den Worten von Thr 4,20 zu sagen, wirft immer noch einen Schatten, und dieser Schatten ist kühlend, das Fleisch als Wegzehrung jedenfalls nahrhaft.

Dieser Befund verschärft aber nun die angekündigte Problematik erst recht. Man hätte, wie Déchanet es unternommen hat, versuchen können, sie apologetisch zu entschärfen, nämlich so, daß das Faktum der Erlösung durch das Blut die objektive Seite sei, die daran anschließenden Ausführungen, welche die Erlösung zu einem Exempel der christlichen Praxis machen, die subjektive Seite. Aber es wird, soweit ich sehen kann, nirgendwo von Bernhard beides als objektiv und subjektiv aufeinander bezogen. Was „objektiv" sein sollte, wird als ein Moment in den sprachlich-gedanklichen Vollzug der christlichen Praxis mit hineingenommen. Und zwar stellt es darin nur ein Eingangsmoment, sogar nur ein Eingangsmoment unter mehreren dar, über welches die Praxis dann bald hinausgeht.

Das Problem besteht also eigentlich darin, daß es sich nicht nur um verschiedene Begründungen der Fleischwerdung des Wortes handelt, sondern daß die zweite Begründung, die Fleischwerdung als Teil des Akkommodations-Konzeptes, die erste, die Fleischwerdung zum Sühnetod Christi, erstens überflüssig macht und ersetzt und zweitens in sich aufsaugt.

III. Christozentrische Mystik?

Wie also ist nun die Mystik Bernhards von Clairvaux, wie ist sie vor allem als eine von ihrem Wesen her christologische, als eine christozentrische Mystik zu beurteilen?

Bernhard bezeichnet selbst seine Mystik nicht als „Mystik", doch es kann eine klare Vorstellung von dem gegeben werden, was als Mystik bei Bernhard bezeichnet werden kann: Es ist der tatsächliche Vollzug des Aufstiegs der Seele aus der Verhaftung an die Sinne hinauf in die Freiheit des reinen Geistes. Mystik ist also Praxis, insofern sie Vollzug dieses Aufstiegs ist. Diese Praxis ist begleitet davon, daß sie reflektiert, daß von ihr gesprochen wird. Insofern ist Mystik mit mystischer Theologie verbunden, wobei diese ein wesentliches Moment von ihr ist.[45] Dieser mystischen Theologie zufolge nimmt Jesus Christus allerdings eine zentrale Stellung in dieser Mystik ein: Das Ziel des Aufstiegs ist die Einswerdung der menschlichen Seele mit Gott, der Geist ist und damit die völlige Vergeistigung der menschlichen

[45] *Köpf*, Hoheliedauslegung, 50–52, unterscheidet beides so scharf, daß, obgleich er einräumt, daß beides auch einen Zusammenhang bilde, dies nicht mehr durchsichtig wird.

Seele. Diese Vereinigung kann die Seele aber nur mit Jesus Christus als dem Mittler zwischen Gott und dem Menschen vollziehen, nicht unmittelbar mit Gott selbst.[46] Der Zielpunkt des mystischen Prozesses ist es, mit dem Geist, welcher der Herr Christus ist, ein Geist zu werden (Thr 4,20; I Kor 6,17). Doch auch am Anfang steht bereits Christus; kann doch der Prozeß des Aufstiegs nicht anders beginnen als dadurch, daß Gott zuerst einmal zu den Menschen hinabsteigt und er, der Geist ist, Fleisch annimmt: Jesus Christus ist das fleischgewordene Wort. In dem Schatten des Geistes, welcher der Herr Christus ist, d.h. von seinem Fleisch, werden die Menschen leben, solange sie noch auf Pilgerschaft zu ihrer Vollendung hin unterwegs sind.

Soweit betrachtet, ist die Mystik Bernhards von Clairvaux allerdings christozentrisch; es gehört zu ihrem Wesen, christologisch zu sein. Der Vers Thr 4,20 faßt ganz zutreffend das Wesen dieser Mystik zusammen. Ich hoffe aber, gezeigt haben zu können, daß gerade diese, wie es scheint, christozentrische Anlage von Bernhards Mystik zum Problem für seine Christologie wird. Denn derjenige, der Christus genannt wird, nimmt gerade deswegen eine solch zentrale oder besser: allumfassende Stellung in dieser Mystik ein, weil das, was er ist, ganz nach der Struktur, nach dem Koordinatensystem des Aufstiegs vom Fleisch zum Geist konstruiert ist, wobei das „Fleisch" schon hinreichend durch die Sinnlichkeit bestimmt ist, und „Geist" im Gegensatz dazu verstanden wird. So ist die biblisch bezeugte Identität dieser Zentralfigur Jesus Christus gerade durch diesen mystischen Prozeß im Schwinden begriffen. Entsprechend greift die Allegorese in der Schriftauslegung um sich, und die ganze biblische Heilsgeschichte wird auf den „Geist" hin umgedeutet.

Das Ergebnis dieser Überlegung ist beunruhigend. Mystik im besagten Sinne kann nur dann christozentrisch und von ihrem Wesen her christologisch sein, wenn das Wesen Christi selbst völlig umgedeutet und von einem ihm fremden, äußeren Koordinatensystem bestimmt wird. Bernhard von Clairvaux hat sich selbst als die „Chimäre seiner Zeit" bezeichnet.[47] Hat er dies selbst auf den Zwiespalt von Aktion und Kontemplation bezogen, in dem er sich befand, so verschärft sich dieser Zwiespalt, wenn man den konkreten Inhalt betrachtet, den bei ihm die Aktion und die Kontemplation einnahmen: dort Aufruf zum Kreuzzug mit dem Ziel der Tötung der Heiden, hier Lobpreis der Demut und glühende Christusliebe[48]. Dieser Zwiespalt verdoppelt sich nun nochmals, wenn man seine Kontemplation noch

[46] Den Mund selbst, d.h. die Gottheit, vermag kein Mensch zu küssen: vgl. Sr.C. 2,3 (vgl. oben Anm. 4).

[47] Die berühmte Stelle lautet in ihrem Kontext: „Tempus est ut non obliviscar mei. Clamat ad vos mea monstruosa vita, mea aerumnosa conscientia. Ego enim quaedam Chimaera mei saeculi, nec clericum gero nec laicum. Nam monachi iamdudum exui conversationem, non habitum.", Epistola 250,4, Ad Bernardum Priorem Portarum, Opera VIII, 147,1–3. Diese Selbstbezeichnung Bernhards wurde thematisiert in der Arbeit von *M. Diers*, Bernhard von Clairvaux. Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken, Münster 1991 (BGPhMA; 34) insbes. 1; 105ff.

[48] Zu diesem vorherrschenden Kreuzzugsziel Bernhards s. *Diers*, 372ff.

genauer besieht: Zum einen wird beansprucht, Christus und nur ihn in die Mitte zu stellen, nur Christus zu kennen – zum anderen zeigt sich, daß dieses Christus-Kennen nach dem Geist, nicht nach dem Fleisch, Jesus Christus bis zur Unkenntlichkeit verdunkelt.[49]

IV. Christozentrische Bernhard-Rezeption

Es soll hier aber noch eine Möglichkeit zur Sprache kommen, wie Bernhards Mystik noch anders verstanden werden kann. Denn sie wurde anders verstanden. Bereits frühe Zeugnisse der Rezeption Bernhards, die lange Zeit Bernhard selbst zugeschrieben wurden, nehmen die problematischen Punkte seiner mystischen Theologie nicht auf. Man meinte offenbar, denselben mystischen Prozeß zu beschreiben, kam dabei aber zu anderen Aussagen.

Zu denken ist hier an den Hymnus *Jesu, dulcis memoria* und an eine Folge von sieben Hymnen aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, die als Salven, als Begrüßungen, an verschiedene Teile des am Kreuz hängenden leidenden Leibes Christi gerichtet sind; die bekannteste von ihnen ist die letzte, *Salve caput cruentatum*[50]. Von dieser Hymne sagt Etienne Gilson, sie „stammt, wenn auch nicht aus seiner [Bernhards] Hand, so doch sicher aus seinem oder aus einem ihm verwandten Geiste. Wenn die Überlieferung sie ihm zuschreibt, so mag sie äußerlich wahrscheinlich einen Irrtum begangen haben. Wer aber die tiefe Wahrheit dieses Irrtums nicht sieht, begeht einen weit schwereren Irrtum."[51] Und Kurt Ruh sagt, Bernhard „stellte die Palette zur Verfügung, mit deren Farben spätere Autoren, zunächst vor allem Zisterzienser, im nächsten Jahrhundert in vorderster Linie Franziskaner, ihre Bilder vom leidenden Herrn ausmalten"[52].

Diese beiden Aussagen treffen zu; doch zugleich zeigt sich schon bei diesen frühen Zeugnissen der Bernhard-Rezeption ein Wechsel in der Akzentsetzung, aber auch in der ganzen Konstellation der Motive. Denn das Fortschreiten von einer sinnlichen zu einer geistigen, nicht-sinnlichen Sphäre bleibt in diesen Passionssalven aus. Vom Anfang bis zum Schluß sind diese

---

[49] *Déchanet*, Christologie, 86, war sich offenbar der Gefahr bewußt, Bernhards Christologie möchte als gnostisch aufgefaßt werden. Er versucht, diese Interpretation abzuwenden durch den Nachweis, daß der Christ – solange er noch auf dem Wege ist – trotz aller Erfahrungen des Geistwerdens auf das Fleisch angewiesen bleibt (Fazit: 91). Dies letzte trifft zu, doch hebt es nicht die Grundtatsache auf, daß Bernhard zufolge der Weg des Christen vom Fleisch – als Sinnlichkeit verstanden – hin zum Geist führt.

[50] *Jesu, dulcis memoria* findet sich unter den Werken Bernhards, hgg. v. *J. Mabillon*, PL 184, 1317–1320; die Passionssalven ebd. Sie wurden mutmaßlich von verschiedenen Personen verfaßt: dem Zisterzienser Arnulf von Löwen (gest. 1250), dem Prämonstratenser Hermann Joseph von Steinfeld (gest. nach 1225) und von einem Anonymus, s. *F. J. Worstbrock*, Art. „Arnulf von Löwen", VerLex^2 1 (1978) 500–502; *ders.*, Art. „Hermann Josef von Steinfeld", VerLex^2 3 (1981) 1062–1066. Bekannt blieben diese Salven nicht zuletzt durch die Nachdichtungen Paul Gerhardts; die letzte mit der Anfangszeile „O Haupt voll Blut und Wunden".

[51] *Gilson*, 126.

[52] *Ruh*, 244. Es folgt das auch hier gebrachte Zitat von Gilson.

an Jesus gerichteten Reden auf den als sichtbar vorgestellten, und zwar leidenden Herrn bezogen. So endet das Salve an die Seitenwunde Christi:

Hora mortis meus flatus
Intret, Jesu, tuum latus:
Hinc exspirans in te vadat,
Sed apud te permaneat.[53]

Am Ausgang des Lebens steht nicht eine Vergeistigung und Vereinigung mit dem rein geistigen Christus, sondern das Eintreten in die Seitenwunde. Gewiß wird mit ihr Jesus *pars pro toto* angeredet, aber die sinnliche Vorstellung wird nirgendwo zurückgelassen und durch abstrakte Begriffe ersetzt.

Das Angezogen-Sein des Menschen durch den Anblick Christi ist eindeutig dadurch motiviert, daß er all dies leidet, um den Menschen, d.h. konkret: seinen Betrachter, von der Sünde zu befreien. Die Erlösung durch den Tod Christi und nicht eine Süßigkeit seines fleischlichen Anblicks als solchen ist es, was die Zuneigung und Liebe des Andächtigen erweckt, der Jesus mit folgenden Worten anredet:

Sic affectus, sic despectus,
Propter me sic interfectus,
Peccatori tam indigno
Cum amoris intersigno
Appare clara facie.[54]

Man kann allerdings erwägen, ob nicht mit dieser Rezeption Bernhards ein Impuls zum Tragen gekommen ist, der von Bernhard selbst ausging. Mag sein, daß er mehr geschaut hat, als er theologisch formulieren konnte, weil er an Vorbilder wie Origenes gebunden war. Immerhin hat er überhaupt die Liebe zum Fleisch Christi in gewisser Hinsicht als positiv bewertet, was sich in der Tradition vor ihm nicht findet.[55] Es gehört dies zum Geheimnis der Rezeption, ob nicht die bernhardinische Passionsbetrachtung genau das entfaltet hat, was eigentliches Anliegen Bernhards war. Diese Liebe zum Fleisch Christi wird nun für das weitere Mittelalter und, wie wir sehen werden, darüber hinaus, zum maßgeblichen Thema,[56] und damit vollzog sich ein grundlegender Wechsel des Koordinatensystems der Christologie. Es wird nun nicht mehr bestimmt durch die beiden Pole Fleisch (= Sinnlichkeit) und Geist. Wie dieses neue Koordinatensystem ausgerichtet ist und zu welchen

[53] *Ad latus*, Str. 10, ähnlich *Ad caput*, Str. 10; *Ad manus*, Str. 10.

[54] *Ad caput*, Str. 4; vgl. *Ad cor*, Str. 1; *Ad latus*, Str. 2; *Ad manus*, Str. 3.

[55] „Die Akzeptanz der auf die Menschheit Christi ausgerichteten fleischlichen Liebe als Voraussetzung für die geistige Liebe seiner Gottheit unterscheidet Bernhard grundlegend von früheren Kommentatoren des Hohenliedes wie Origenes und Gregor von Nyssa": *McGinn*, 267.

[56] Vgl. *Köpf*, Passion Christi, 21–41, insbes. 25ff; vgl. *J. Hourlier*, Art. „Humanité du Christ", II: Chez les spirituels médiévaux, DSp 7.1 (1969) 1060f.; und *A. Rayez*, Art. „Humanité du Christ", III. Âge d'or de la dévotion médiévale, DSp 7.1 (1969) 1063–1096 (zum 14./15. Jhdt.); sowie *F. di Bernardo*, Art. „Passion" (Mystique de la), DSp 12 (1983) 327f.; 329–332.

Konsequenzen für Christologie und Christus-Betrachtung es führt, kann man an zwei ausgewählten Texten des jungen Luther studieren.[57] Denn der Reformator bringt dort in eine prägnante Form, was in der frühen Bernhard-Rezeption bereits angelegt ist und als Auswirkung eines erneuernden Impulses angesehen werden kann, der von Bernhard selbst, dem er sich zeitlebens verbunden wußte, ausgegangen sein mag.

In einem Brief an Spalatin vom 12.2.1519 mahnt Luther, den Weg zu Gott mit der Betrachtung der Menschheit Christi beginnen zu lassen: Man stelle sie sich vor, wie sie saugt oder wie sie leidet[58]. Das ist eine klare Übereinstimmung mit Bernhard. Und er stimmt weiter darin mit ihm überein, daß man nicht bei der Menschheit Christi stehenbleiben solle, „auf daß wir nicht den Fuß haften lassen" in ihr. Sondern durch sie solle der Mensch hingerissen werden in den unsichtbaren Vater.[59] Soweit spricht also Luther ganz bernhardinisch. Doch betrachten wir nun seine Ausführungen noch genauer:

Der Übergang besteht für Luther, auch wenn er vom Sichtbaren – oder als sichtbar Imaginierbaren – und vom Unsichtbaren spricht, nun gerade nicht wesentlich in einem Wechsel von der sinnlichen in die unsinnliche, geistige Sphäre. Worauf er abhebt, das ist das Fortschreiten vom Sohn zum Vater. Und dieses Fortschreiten geschieht dadurch, daß der Mensch erkennt, weshalb Christus diese Leiden auf sich nimmt. Gemäß den Worten Jesu Joh 6,37–40, die Luther an dieser Stelle auslegt, litt er aber, weil er kam, um den Willen seines Vaters zu tun. So erkennt also der Mensch an dem Leiden Christi, was der Wille Gottes des Vaters ist: daß es nämlich ein Wille ist, der voll ist von Liebe zu ihm. Durch die leidende Menschheit Christi hindurch gelangt also der Mensch bis in das liebende Vaterherz Gottes.[60]

So ist für Luther das, was den Menschen dazu bewegt, die Eingangsstufe zu verlassen, die Erkenntnis von Gottes des Vaters Willen. Bei Bernhard hingegen war es der Entzug von Christi *praesentia in carne* und das Geküßtwerden durch den Geist. In den Termini der Heilsgeschichte ausgedrückt sind das die Himmelfahrt des Herrn und Pfingsten; doch sind dies im Grunde nur Metaphern für Stationen der innerlichen Wandlung des Menschen von der Sinnenverhaftung zu einer immer größeren Geistigkeit. Bei Bernhard bestimmt dieser Dualismus von Sinnlichkeit und Geist das Koordinatensystem der Entwicklung des Menschen zu Gott hin. Für Luther hingegen ist es das Zusammenspiel von Gott Vater und Sohn: Der Vater sendet den Sohn, und der Sohn kommt zu den Menschen, damit er diejenigen, die der Vater ihm gegeben hat, zu sich rufe und zum Vater bringe.

---

[57] In ihnen trug Luther seine grundlegende christologische Konzeption vor, so *Emanuel Hirsch*, der in seinem „Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik", 4. Aufl., Berlin 1964, 26, zuerst den Brief an Spalatin vom 12.02.1519 (WA.Br.1, 326–331, Nr. 145) bringt und dann noch, 28, auf den *Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi* (BoA 1,154–161) verweist.

[58] Vgl. WA.Br 1, 329,52f.

[59] Vgl. WA.Br 1, 328,42–44.

[60] Vgl. WA.Br 1, 329,53–57.

Zwischen Vater und Sohn besteht demnach bei Luther auch kein Dualismus wie zwischen „Fleisch" und „Geist". Für Bernhard ist das Fleisch als Sinnlichkeit das in seiner Vereinzelung Böse, das aber durch seine Integration als Eingangsstufe zu einem minderen Guten werden kann. Bei Luther sind aber im Grunde Christus und sein Fleisch nicht oder nicht nur Eingangsstufen. Vielmehr beschließt er seine Ausführungen in dem Brief an Spalatin damit, daß Christus selbst ewiger und wahrer Gott ist, denn, so begründet er, nur durch den Glauben an Christus kann man zum Vater gelangen.[61] Daß der Sohn zum Vater hinführt und der Sohn vom Vater bevollmächtigt ist, sind zwei Grundsätze, die sich gegenseitig stützen, so daß keiner von beiden irgendwann einmal aufgehoben werden könnte.

Schließlich zeigt sich, daß bei Luther, wie in der frühen Bernhard-Rezeption, die Erlösung durch das Blut, durch den Tod Christi, ein konstitutives Element seiner Christus-Auffassung wird. Dies wird in Luthers *Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi* deutlich, der aus demselben Jahre 1519 stammt wie der Brief an Spalatin, und in welchem er die Grundbedingungen formuliert, denen die Passionsandacht zu genügen habe. Luther vollzieht hier die Betrachtung Christi in drei Schritten: Erstens erkennt der Betrachter am Leiden Christi seine eigene Schuld: denn Christus leidet, was er, der betrachtende Mensch, selbst verschuldet hat.[62] Zweitens erkennt er aber darin auch die Liebe Christi zu ihm, und, dahinter, die Liebe des Vaters, der Christus gesandt hat, um ihn von der Sünde zu erlösen.[63] Drittens soll man Christi Leiden als Exempel für das eigene Leben nehmen, worunter Luther den Kampf gegen die eigenen Laster als Kreuzigung des Fleisches mitsamt seinen Begierden nach Gal 5,24 nennt.[64]

Bei Bernhard war die Erlösung durch den Tod Christi nur ein einzelnes Moment in der Betrachtung der sinnlich wahrnehmbaren Seite Christi, und dieser Tod Christi wurde selber dann ein Exempel für den Weg des Menschen vom Sinnlichen zum Geistigen. Bei Luther ist hingegen nun der Tod Christi der letztlich unhintergehbare Bezugspunkt aller Schritte in der christlichen Existenz: Am Leiden Christi und nicht an der eigenen Leiblichkeit erkennt der Mensch seine Sünde. Durch den leidenden Sohn gelangt er zum liebenden Vater – und läßt dabei im Grunde nie den leidenden Sohn zurück. In steter Vergegenwärtigung des Leidens Christi überwindet der Christ sein Fleisch – das heißt aber jetzt eindeutig: seine Ichverhaftung, nicht sein Leiblichsein.[65]

---

[61] Vgl. WA.Br 1, 331,133–140.

[62] Zusammen mit den Möglichkeiten falscher Passionsandacht macht dies die Punkte 1–11 in Luthers Untergliederung des Sermons aus, vgl. BoA 1, 154,29–158,25.

[63] Punkt 12–14, vgl. BoA 1, 158,26–159,38.

[64] Punkt 15, vgl. BoA 1, 159,39–160,37.

[65] *T. Bell*, Divus Bernhardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften, Mainz 1993, 280–285, kommt in seinem Vergleich der Christologie Bernhards und Luthers zu einem ähnlichen Ergebnis wie dieser Aufsatz. So etwa Bells Erwägung, 283: „Deshalb bleibt einstweilen fraglich, ob Luther Bernhards Predigten als *theologia mystica* las oder nicht viel eher als *theologia propria*."

Formal betrachtet handelt es sich darum, daß verschiedene Elemente, die Bernhard der Christologie bzw. der Christus-Betrachtung geliefert hatte, ausgewählt und umgestellt werden. Dies geschah im Ansatz bereits in der Bernhard-Rezeption des 13. Jahrhunderts, und in deren Gefolge steht auch die Konzeption, die wir bei Luther kennengelernt haben. Bernhards eigentümliche Auffassung von Thr 4,20, *Spiritus ante faciem nostram Christus Dominus*, stellt dann allerdings nicht mehr die komprimierte Formel der Auffassung Christi dar. Christus steht im Mittelpunkt von Luthers geistlicher Lehre, doch nicht mehr im Kontext einer mystischen Theologie, die auf immer weitere Vergeistigung hin ausschreitet, wohl aber in der Dynamik einer immer größeren Verinnerlichung – wenn damit nun dies gemeint ist: der Weg immer tiefer hinein in Gottes liebendes Vaterherz.

ThPh 76 (2001) 206–228

Religion als Lebensform

Zur Erinnerung an Marsilio Ficinos Programm eines platonischen Christentums

Von Jörg Lauster

Zu den herausragenden Leistungen der Epoche der Renaissance zählt zweifelsohne die besondere Bestimmung, die sie dem Verhältnis von Theologie und Philosophie zu geben vermochte. Exemplarisch läßt sich das an Marsilio Ficino deutlich machen, der in der Renaissancemetropole Florenz auf vielfältige Weise wirkte.[1] Die Übersetzung der platonischen und neuplatonischen Schriften ins Lateinische begründeten seinen Ruhm und seine bleibende kulturgeschichtliche Bedeutung; zudem war er Arzt, Erzieher, Philosoph und schließlich auch Priester und Canonicus am Dom zu Florenz. Vor diesem Hintergrund erklärt sich sein starkes Interesse an der christlichen Religion, das in seinem Programm eines platonischen Christentums kulminiert. An diese theologischen Aspekte in Ficinos Werk, die sich unter dem Motto ‚Religion als Lebensform' zusammenfassen lassen, wollen die folgenden Ausführungen erinnern.

I.

Die Ausgangslage für einen theologiegeschichtlichen Blick auf Ficino ist nicht gerade günstig. Gemessen an den zahlreichen Forschungsbeiträgen, die sich Ficino in philosophischer, kunst- oder kulturgeschichtlicher Perspektive zuwenden, stellen theologische Untersuchungen eher eine Seltenheit dar.[2] Die Gründe dafür sind vielfältig. Entscheidend fällt ins Gewicht,

[1] Die 500. Wiederkehr seines Todestages hat in weiten Teilen der internationalen Renaissanceforschung den Anlaß geboten, sich einmal mehr eingehend mit dem Werk des großen Florentiners auseinanderzusetzen. Erwartungsgemäß geschah das in besonderem Maße in Ländern, für deren kulturelles Selbstverständnis die Epoche der Renaissance eine entscheidende Rolle spielt. Die großen Ficino-Kongresse, die im Laufe des Jahres 1999 in England, Frankreich und in Italien veranstaltet wurden, veranschaulichen das in eindrücklicher Weise. Aber auch im deutschsprachigen Raum, der sich ansonsten mit Blick auf die Renaissanceforschung im Grunde nie mehr von der Emigration seiner tragenden Kräfte im Umfeld des Warburg-Instituts erholen konnte, blieb das „Ficino-Jahr", immerhin, nicht unbemerkt. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang die Beiträge von *K. Flasch,* Unterm Ideenhimmel von Florenz, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 2.10.99, Nr. 229, IV; und von *E. Rudolph*, Humanistische Kulturrevolution, Neue Zürcher Zeitung vom 16./17.10.99, Nr. 241, 53. Darüber hinaus verdient es Beachtung, daß das ‚Institut für Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance' an der Ludwig-Maximilians-Universiät in München eine Ficino-Lecture einrichten und dafür im Sommersemester 1999 M.J.B. Allen (University of California, Los Angeles) gewinnen konnte.

[2] Der Bestand beschränkt sich im wesentlichen auf die Arbeit des Lutheraners *W. Dress*, Die Mystik des Marsilio Ficino, Berlin, Leipzig 1929, und das Werk des Katholiken *G. Anichini*, L'umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino, Mailand 1937. Wichtige Aspekte beleuchtet im Sinne einer allgemeinen Einführung der Klassiker *Ch. Trinkaus*, In our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought, London, Chicago 1970, Bd. 2, 734–753.

daß die Epoche der Renaissance weder für die historische Selbstverständigung der großen Konfessionen wichtig geworden ist, noch daß sie sich selbst zu einer theologiegeschichtlich eigenständigen Größe entwickeln konnte. Selbst der mächtigsten Strömung der Renaissance, dem Humanismus, ist es nicht gelungen, sich als ‚Dritte Kraft' zu etablieren. In kirchen- und theologiegeschichtlicher Perspektive sind der Renaissance und dem Humanismus damit das Schicksal so vieler vermeintlicher dritter Wege widerfahren. Ihre zentralen Anliegen werden von den großen geistesgeschichtlichen Strömungen aufgesogen, dabei in einen anderen Zusammenhang eingeordnet und anderen Zielen dienstbar gemacht. Die Reformatoren haben ebenso wie die Väter des Reformkatholizismus dem Humanismus und der Renaissance vieles zu verdanken, weit mehr übrigens, als der gewöhnliche Verweis auf die philologischen Errungenschaften erahnen läßt, und sind doch nie Humanisten im Geist der Renaissance gewesen. Die-ser Eindruck einer nur bedingten theologiegeschichtlichen Relevanz der Epoche der Renaissance ist durch die überwiegend von Philosophen und Historikern betriebenen Renaissanceforschung erhärtet worden. Man sah in der Renaissance wesentliche Gedanken der Moderne wie z.B. die Toleranz oder die Menschenwürde vorweggenommen, und meinte damit, wenigstens in Ansätzen bereits hier angelegt zu finden, was dann in der Aufklärung weitergeführt wurde. Diese Einschätzung geht zu nicht unwesentlichen Teilen bereits auf Jacob Burckhardt zurück; sie findet in der von Ernst Troeltsch angestoßenen Diskussion, ob die Reformation oder – wie Troeltsch selbst annahm – die Renaissance entscheidend zur Konstitution der Neuzeit beitrug, ihren theologischen Reflex und ist seither in vielfältigen Variationen wiederholt und ausgebaut worden.[3] Leitend ist dabei oftmals eine Perspektive, die über das Faktum der beschränkten Bedeutung der Renaissance für Kirche und Theologie deutlich hinausgeht. Die Renaissance wird geradezu als die Wiege neuzeitlicher Selbstbehauptung gegenüber der kirchlichen Autorität verstanden und somit zu einer dezidiert antikirchlichen und religionskritischen Strömung stilisiert.

Es scheint, als stünde der, der sich theologisch mit der Renaissance beschäftigen will, vor einer mißlichen Alternative. Entweder er erblickt in ihr eine Epoche untergeordneter Relevanz – eine Variante, die gerade im Falle Ficinos die Forschung auf lange Zeit bestimmt hat[4] – oder aber er verfällt dem Klischee von der religionskritischen und kirchenfeindlichen Renais-

[3] Im Falle Ficinos beispielsweise hat der kürzlich verstorbene und für die Ficino-Forschung zur Institution gewordene Paul Oskar Kristeller wiederholt herausgestellt, daß Ficinos Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion eine Überwindung der mittelalterlichen Redeweise von der Philosophie als Magd der Theologie bedeute und damit „die spätere Entwicklung, wo nicht geradezu bestimmt, so doch mit Nachdruck angekündigt hat" (*P. O. Kristeller*, Die Philosophie des Marsilio Ficino, Frankfurt 1972, 307).

[4] Diese Haltung kennzeichnet insbesondere die Arbeiten von Dress und Anichini (s. Anm. 2), die sich um den Nachweis bemühen, daß Ficinos Renaissancetheologie nicht das Niveau der Reformation bzw. der Scholastik erreiche.

sance. Es ist dann fast gleichgültig, welche der beiden Zugangsmöglichkeiten man wählt: am Ende steht in beiden Fällen ein negativer Befund. Blickt man allerdings auf die Quellen jener Epoche, dann ist es durchaus überraschend, mit welcher Leichtigkeit die Renaissance ihrer theologiegeschichtlichen Relevanz beraubt wird. Das Thema der Religion jedenfalls stand für die Denker der Renaissance weit mehr im Vordergrund, als die dürftigen wirkungs- und forschungsgeschichtlichen Konsequenzen vermuten lassen. Zu erinnern ist an die Einschätzung Ernst Cassirers: „Die Philosophie des Quattrocento ist und bleibt, gerade in ihren bedeutendsten und folgereichsten Leistungen, wesentlich Theologie."[5] Im besonderen Maße gilt das für den Florentiner Platonismus, der in dem umfangreichen Schaffen Marsilio Ficinos zu seiner ausgereiftesten Form gelangt. Ficino schwebte ein Programm vor Augen, das die Religion generell und insbesondere natürlich die christliche Religion als eine das ganze Individuum verwandelnde Lebensform begreift. Es liegt auf der Hand, daß sich damit Bezugspunkte zu gegenwärtigen Diskussionen ergeben.

II.

Der Begriff ‚Lebensform', der hier zur grundlegenden Charakterisierung von Ficinos Christentumstheorie herangezogen wird, ist erklärungsbedürftig. Die vorliegende Verwendung orientiert sich an den Überlegungen Pierre Hadots. In seinen Studien zur antiken Philosophie weist er unter dem Titel „Philosophie als Lebensform" darauf hin, daß das moderne Verständnis der Philosophie als gelehrtem Diskurs nicht bedenkenlos auf die antike Philosophie angewendet werden kann. Denn in der Antike war, ganz gleich, um welche der großen Schulen es sich handelte, die Philosophie nicht nur ein theoretisches Bemühen um das angemessene Verständnis der Wirklichkeit, sondern immer auch „eine Art zu leben"[6], eine Lebensform. In diesem Sinne meint der Begriff eine „Daseinsform [...], die zu jedem Augenblick gelebt und das ganze Leben verändern soll"[7]. Wird die Philosophie so als Lebensform verstanden, dann steht sie in unübersehbarer Nähe zu dem, was klassischerweise als Weisheit bezeichnet wird. Sie zielt darauf, „nicht ein vorgefertigtes Wissen zu übermitteln, sondern zu formen, d.h. ein Können zu lehren, einen habitus, ein neues Urteils- und Kritikvermögen zu entwikkeln, und zu transformieren, d.h. die Art zu ändern, wie man lebt und die Welt betrachtet"[8]. Im Anschluß an Hadot handelt es sich somit bei der Philosophie als Lebensform um einen Weg zur Weisheit, „auf dem Wissen eine persönlichkeitsverändernde Wirkung zukommt"[9].

---

[5] *E. Cassirer*, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Darmstadt [6]1987, 4.
[6] *P. Hadot*, Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike, Berlin 1991, 10.
[7] *Hadot*, Philosophie, 165.
[8] *P. Hadot*, Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?, Frankfurt 1999, 314.
[9] *G. Böhme*, Einführung in die Philosophie, Frankfurt [3]1998, 24.

Der Lebensform-Begriff ist in der Fassung, in den ihn Hadot in die philosophiegeschichtliche Diskussion eingeführt hat, sehr dazu geeignet, den reflektierten Umgang mit der Lebenserfahrung so zu beschreiben, daß eine einseitige Theorielastigkeit vermieden wird und stärker die Auswirkungen in den Blick geraten, die diese Reflexion auf die Person und ihre Lebensführung hat. Zweifelsohne besteht hier eine gewisse Nähe zu Tendenzen in der Philosophie der Gegenwart, die sich vor allem in dem Programm der Philosophie als Lebenskunst äußern. Zentrale Figur dieses Philosophieverständnisses ist Michel Foucault, zumindest was seine letzten Arbeiten anbelangt. Auch in seinem Konzept spielt die praktische, d.h. auf die Lebensführung ausgerichtete Bedeutung der Philosophie eine große Rolle, ja, Hadots Untersuchungen fungieren geradezu als philosophiegeschichtliche Fundierung für diese Neuformulierung des Philosophieverständnisses. Hadot selbst hat allerdings gegen diese Anwendung seiner philosophiegeschichtlichen Einsichten durchaus Bedenken erhoben und diese als „(e)in unvollendetes Gespräch mit Michel Foucault“ [10] auch vorgetragen. Wird die Philosophie im Anschluß an die Antike als Lebensform verstanden, so räumt Hadot ein, dann schließt das natürlich die „Arbeit des Ichs an sich selbst“ und die „Übung an der eigenen Person“ [11] mit ein. Es legt sich daher nahe, mit Foucault die Philosophie als „Lebenskunst“ und als „Lebensstil“ [12] zu begreifen, allerdings nicht in dem Sinne, daß von einer „Ästhetik der Existenz“ [13] gesprochen werden könnte. Für Hadot liegt genau darin der entscheidende Unterschied: Die auf Gestaltung der Lebensführung zielende Reflexion ist nicht gleichzusetzen mit der Konstruktion des Ichs im Sinne eines Kunstwerks [14]. Es ist der konstruktivistische und ästhetizistische Aspekt in Foucaults Deutung, gegen den sich Hadot wendet. Im Sinne der antiken Philosophie besteht die Aufgabe der philosophischen Lebensform nicht darin, daß sich das Ich aus sich selbst heraus entwirft und gestaltet. Es geht nicht um „eine Konstruktion des Ichs im Sinne eines Kunstwerks“ [15], sondern gerade das Gegenteil ist der Fall: Die philosophische Reflexion zielt auf die Einordnung des Individuums in einen universalen Zusammenhang, in dem es den Grund und das Ziel seiner Lebensführung findet und sich darin aufgehoben weiß. Bei der Philosophie als Lebensform handelt es sich also nicht um das Sich-selbst-Entwerfen, sondern um „ein über sich selbst Hinauswachsen, oder zumindest doch um eine Übung, mit Hilfe derer sich das Ich in der Totalität ansiedelt und als ein Teil derselben fühlt“ [16].

---

[10] *Hadot*, Philosophie, 177.
[11] *Hadot*, Philosophie, 179.
[12] Ebd.
[13] Ebd.
[14] Vgl. *Hadot*, Philosophie, 179f.; zu Foucaults Verständnis vgl. exemplarisch das Interview in *H. L. Dreyfus/P. Rabinow*: Michel Foucault. Jenseits von Hermeneutik und Strukturalismus, Frankfurt 1987, 273f. Dort heißt es u. a.: (W)ir müssen uns selbst als ein Kunstwerk schaffen“ (274).
[15] *Hadot*, Philosophie; 180.
[16] Ebd.

III.

Diese Klarstellungen und Präzisierungen, die Hadot in der Auseinandersetzung mit Foucault vornimmt, sind hilfreich, wenn es im folgenden darum gehen soll, den Begriff der Lebensform zur Beschreibung von Ficinos Religionsverständnis heranzuziehen. Zu den wesentlichen Grundzügen in Ficinos Denken, die im übrigen auch in der Forschung immer wieder in den Vordergrund gestellt wurden, zählt seine Verhältnisbestimmung von Religion und Philosophie. Er bezeichnet sie als Zwillingsschwestern[17]. Die Verwandtschaft beider ergibt sich aus dem Gottesbezug: „Wenn die Philosophie von allen als Liebe und Streben *(amor ac studium)* zur Wahrheit *(veritas)* und Weisheit *(sapientia)* definiert wird, die Wahrheit und Weisheit selbst aber allein Gott ist, so folgt, daß weder die echte Philosophie *(legitima philosophia)* etwas anderes ist als die wahre Religion *(vera religio)* noch die echte Religion *(legitima religio)* etwas anderes als die wahre Philosophie *(vera philosophia)*."[18] Ähnlich äußert er sich auch im Vorwort zu seiner Schrift über die christliche Religion. Dort bezeichnet er unter Berufung auf Platon Philosophie und Religion als die beiden Flügel, die den Flug der Seele zurück zu ihrem Grund in Gott ermöglichen. Die Differenz besteht lediglich in der unterschiedlichen Zuweisung zu den verschiedenen Seelenvermögen. Während die Philosophie den Intellekt anspricht, stützt sich die Religion auf den Willen. Für den Flug der Seele zu Gott ist es erforderlich, daß beide Vermögen gleichermaßen auf ihren göttlichen Gegenstand ausgerichtet sind und sich somit wechselseitig ergänzen.[19] Die Trennung jedenfalls, die Ficino zwischen der Philosophie und Religion für seine Zeit konstatiert, hält er für eine historische Verfallserscheinung, die es zu überwinden gilt.[20]

Das Programm der *docta religio* und *pia philosophia* ist in vielfältiger Weise interpretiert worden. Es ist darauf hingewiesen worden, daß Ficino damit eine Überwindung der Diastase zwischen Glauben und Wissen intendiere[21] und zudem eine Verteidigung der christlichen Religion mit philosophischen – und das bedeutet für Ficino immer mit platonischen – Gründen beabsichtige. In diesem Sinne lassen sich jene viel zitierten Wendungen aus der Vorrede seines Hauptwerkes, der *Theologia Platonica*, verstehen, in denen er seiner Hoffnung Ausdruck verleiht, „daß die verkehrten Ingenien

---

[17] „Philosophia et Religio germanae sunt" (Marsilio Ficino, Opera Omnia, Basel^{2}1576; neu gedruckt Turin 1959; im folgenden = Op.) 853.

[18] Op., 668; Übersetzung *Kristeller.*

[19] Vgl. Op., 1.

[20] Vgl. Op., 1. Aus der umfangreichen Literatur zu Ficinos Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion sei hier verwiesen auf *Kristeller,* Philosophie, 302–307; *Trinkaus,* Image, Bd. 2, 734–738; *A. Buck,* Humanismus, Freiburg i. Br., München 1987, 233–238; und *Dress,* 136–138; *W. Euler,* ‚Pia philosophia' et ‚docta religio'. Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola, München 1998, 39–97.

[21] Vgl. *A. Buck,* Christlicher Humanismus in Italien, in: Renaissance – Reformation, Gegensätze und Gemeinsamkeiten. Hgg. von *A. Buck,* Wiesbaden 1984, 23–34, hier 28.

vieler, welche der bloßen Autorität des göttlichen Gesetzes nicht leicht nachgeben *(soli divinae legis auctoritati haud facile cedunt)*, sich wenigstens bei den platonischen Argumenten *(platonicis rationibus)* beruhigen, die der Religion gar sehr zu Hilfe kommen"[22]. Ficino verfolgt mit seinem Konzept eines platonischen Christentums durchaus apologetische Zwecke. Er hat dabei sehr genau Rechenschaft darüber abgelegt, warum sich das Christentum gerade von der platonischen Philosophie Argumentationshilfen erwarten kann. Dazu entwickelt er das Konzept einer antiken Offenbarungsgeschichte und führt darin auch die platonischen Lehren auf einen göttlichen Ursprung zurück. Die Einsichten des Platonismus sind Ficino zufolge selbst auf eine göttliche Offenbarung zurückzuführen. Es handelt sich dabei um die Antizipation der in Christus kulminierenden und sich vollendenden Offenbarung.[23] Ficinos Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion hat – wie bereits erwähnt – dazu geführt, in ihm einen Vorläufer der Religionsphilosophie des Aufklärungszeitalters zu sehen und von dieser wirkungsgeschichtlichen Perspektive her seinen theologiegeschichtlichen bzw. religionsphilosophischen Stellenwert zu bestimmen.[24]

Diese Beobachtungen, die üblicherweise zu Ficinos Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion vorgetragen und diskutiert werden, sind natürlich keineswegs falsch, aber sie leiden doch an einem Manko. Sie rücken zu sehr das theoretische Moment, d.h. die religionsphilosophische Argumentation in Ficinos Synthese von Religion und Philosophie in den Vordergrund und übersehen, daß er an das antike Philosophieverständnis in einem sehr viel umfassenderen Sinn anknüpft. Insbesondere der Platonismus ist für ihn nicht nur eine bestimmte und sei es auch offenbarungstheologisch begründete Art der Wirklichkeitserklärung, sondern gerade deswegen immer auch eine auf die praktische Gestaltung der Lebensführung zielende Lebensform mit religiösen Zügen. Die religiöse Dimension ergibt sich aus dem Gegenstandsbezug. Denn die Wirklichkeitswahrnehmung der platonischen Philosophie führt das Individuum durch die sinnlich-wahrnehmbare Welt hinauf in den intelligiblen Kosmos und von dort schließlich zu Gott selbst als dem Grund und Ursprung der intelligiblen und der materiellen Welt. Diese Einsicht verwandelt und transformiert die Seele des Menschen und führt zu einer dieser Erkenntnis entsprechenden Lebensweise, die dem intelligiblen Grund allen Daseins Rechnung zu tragen und damit im übrigen auch ausdrücklich den göttlichen Ursprung der menschli-

[22] Marisilio Ficino, Theologia Platonica, Edition *R. Marcel*, Bd. 1, Paris 1964, 36; Übers. *Kristeller*. Den Gedanken nimmt Ficino wieder auf in seinem Vorwort zum Plotinkommentar (vgl. Op., 1537).

[23] Zu Ficinos historischem Programm vgl. *J. Hankins*, Plato in the Italian Renaissance, Leiden 1990, Bd. 1, 282–287; und Bd. 2, 460–464; *M. J. B. Allen*, Marsilio Ficino, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of Trinity, in: RenQ 37 (1984) 555–584, 582–584; und besonders *M. J. B. Allen*, Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation, Florenz 1998.

[24] Diese Einschätzung findet sich im übrigen nicht nur bei Kristeller (s. Anm. 3), sie geht bereits auf *J. Burckhardt*, Die Kultur der Renaissance in Italien, Stuttgart [11]1988, 405f., zurück.

chen Seele für die Lebensgestaltung fruchtbar zu machen sucht. In der Vorrede zur *Theologia Platonica* stellt Ficino daher klar heraus, daß von den vielen Vorzügen, die die Beschäftigung mit der platonischen Philosophie mit sich bringe, zwei ganz besonders herauszuheben sind, „nämlich die fromme Verehrung des erkannten Gottes *(pium cogniti Dei cultum)* und die Göttlichkeit der Seelen *(animorum divinitatem)*, und hierin besteht die gesamte Auffassung der Dinge *(rerum perceptio)* und alle Einrichtung des Lebens *(institutio vitae)* und die ganze Glückseligkeit *(tota felicitas)*“ [25]. Ficino liefert damit eine knappe Zusammenfassung dessen, was für ihn das Wesen der platonischen Philosophie ausmacht. Die religiöse Dimension ist unübersehbar, ja es läßt sich geradezu von einer platonischen Frömmigkeit sprechen. Ficino zufolge führt die bestimmte Art der platonischen Wirklichkeitswahrnehmung zu einer ihr eigenen Form der Spiritualität. Darin liegen die entscheidenden Anknüpfungspunkte für seine spezifische Fassung eines christlichen Platonismus oder genauer eines platonischen Christentums.

IV.

Der gedankliche Ausgangspunkt für Ficinos Programm der christlichen Religion als Lebensform ist die individuelle Erfahrung der Endlichkeit. Es handelt sich dabei um die erfahrungsbezogene Anwendung des Grundgedankens der platonischen Metaphysik. Alle sinnlich-wahrnehmbaren Erscheinungsformen sind endliche Abbilder und damit unvollkommene Realisierungen ihrer idealen Urbilder. Dieser Abbildcharakter der endlichen Erscheinungsformen schlägt sich darin nieder, daß ihr Gebrauch oder der Umgang mit ihnen in der Erfahrung immer ein Ungenügen zurückläßt. Der Mensch kann an endlichen Gütern nicht das vollkommene Glück erleben. Immer haftet der Endlichkeit nämlich der Mangel an, daß sie sich selbst als Endlichkeit zu erkennen gibt. Das führt zu einer eigentümlichen Gebrochenheit der Welterfahrung. Der Mensch begreift und erlebt die sinnlich-wahrnehmbaren Erscheinungsformen als Realisierungen eines idealen Grundes, der nicht in den Erscheinungsformen selbst zu finden ist. In dieser endlichen Begrenztheit weisen sie somit über sich selbst hinaus. Ficino beschreibt diesen über sich selbst hinausweisenden Charakter der Endlichkeitserfahrung unter mehreren Perspektiven. Was die persönliche Stimmung der Endlichkeitserfahrung anlangt, so spricht er von dem unbestimmten Gefühl der Trauer, das den Menschen befällt, wenn er in ruhigen Stunden ins Nachdenken gerät: „So oft wir müßig sind, verfallen wir wie Verbannte in Trauer *(exules incidmus in moerorem)*, obwohl wir die Ursache unserer Trauer entweder nicht wissen oder wenigstens nicht bedenken.“ [26] Das

[25] Theologia Platonica I, Bd. 1, 36 ; Übers. *Kristeller.*
[26] Theologia Platonica XIV, 7, Ed. *R. Marcel*, Bd. 2, Paris 1964, 271; Übers. *Kristeller.*

menschliche Leben ist von einer eigentümlichen Unruhe durchzogen. Die Seele kann im Endlichen nicht zur Ruhe kommen, denn die Begrenztheit der endlichen Güter treibt sie immer über das jeweilige Gut hinaus. Zu jedem endlichen Gut ist noch eine Steigerung vorstellbar, die die Seele in ihrem Verlangen anzieht. Das menschliche Leben ist folglich von einem unerfüllten Getriebensein gekennzeichnet. Was die Seele antreibt, ist der Durst nach der Quelle aller Güter. Denn die gebrochene Endlichkeitserfahrung vermittelt ihr das Bewußtsein, nicht in den endlichen Abbildern selbst, sondern nur in deren transzendentem Grund zur Ruhe kommen zu können. Die sich aus der Erfahrung der Endlichkeit ergebende Unruhe ist damit zugleich Ausdruck der Sehnsucht nach dem transzendenten Grund aller Dinge. Ficino übernimmt mit seiner Theorie der Unruhe bzw. seiner Vorstellung eines *desiderium aeternitatis* einen wichtigen Grundgedanken Augustins, den er in seine platonische Kosmologie einordnet und damit erheblich ausbaut.[27] Letztlich kommen der Unruhe und der Sehnsucht eine durchweg positive Bedeutung zu. Denn sie stellen den entscheidenden Bewegungsimpuls dar, der die Seele über die Sphäre der Endlichkeit hinaustreibt. Die Erfahrung des Ungenügens und der Begrenztheit alles Endlichen setzt ein wie auch immer zu bestimmendes Bewußtsein einer die Endlichkeit aufhebenden Unendlichkeit voraus. Mangel, Vergänglichkeit, Begrenztheit und Unvollkommenheit können als solche überhaupt nur erfahren werden, wenn dem Bewußtsein wenigstens die Ahnung von Vollkommenheit, Ewigkeit und Unendlichkeit innewohnt. Diese Offenheit des Bewußtseins auf das Unendliche hin konstituiert damit *ex negativo* die gebrochene, fragmentarische Wirklichkeitserfahrung, die immer schon über sich hinausweist. Für Ficino war dieses Erfahrungsmuster von einer solchen Evidenz, daß er es gleichsam zur Grundfigur seiner systematischen Überlegungen erhob.

Die Lehre von der Mittelstellung der Seele stellt den theoretischen Reflex auf diese Grunderfahrung dar. Diese Theorie ist gleichsam das Herzstück in Ficinos Anthropologie. In Anlehnung an platonische und neuplatonische Denkfiguren besteht für Ficino der Kosmos aus einer sinnlichen und einer intelligiblen Sphäre, die beide zusammen die abgestufte Ordnung der fünf Substanzen: Gott, Engel, Seele, Qualität und Körper bilden. Die besondere Pointe dieses Aufbaus ist nun die Mittelstellung der Seele zwischen den beiden Sphären. Die Seele wird damit zum Bindeglied zwischen den intelligiblen Urbildern und deren sinnlich-wahrnehmbaren Erscheinungsformen. Sie stiftet die Verbindung von Geist und Materie. Die Seele ist „die wahre Verknüpfung aller Dinge [...]. Daher darf sie mit Recht das Zentrum der

[27] Zum Verhältnis zu Augustins Motiv „[...] fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te" (Conf. I, 1) vgl. *Kristeller*, Philosophie, 195; *E. Garin*, S. Agostino e Marsilio Ficino, in: BSAg 16 (1940) 41–47, 43; und *A. Tarabochia*, S. Agostino nella Teologia Platonica di Marsilio Ficino, in: RFNS 70 (1978) 626–646, 641.

Natur heißen, die Mitte sämtlicher Dinge, die Reihe der Welt, das Angesicht von allem, der Knoten und die Koppel der Welt"[28]. Die Vermittlungsleistung der Seele präzisiert Ficino mit Hilfe seiner Theorie vom dreigliedrigen Aufbau. Die Verbindung zur materiellen Sphäre stellen die unteren Seelenvermögen dar, die als das den Körper ernährende und belebende Prinzip fungieren. Demgegenüber wird die Anknüpfung an die intelligible Sphäre durch die *mens* hergestellt, die als Entäußerungsform des göttlichen Geistes in der Seele zu verstehen ist. Durch sie wird die Seele eingebunden in die Bewegung des göttlichen Geistes, der aus sich heraustritt und als Lichtstrahl und Funken in die Seele hinabsteigt, um von dort als dem Spiegel seiner selbst in sich zurückzukehren. Die beiden entgegengesetzten Seelenteile bedeuten zugleich die mikrokosmische Verdichtung des Makrokosmos. In der Seele bildet sich die Diastase von intelligibler und materieller Sphäre ab. Die eigentliche Verbindung wird daher durch das mittlere Seelenvermögen, die *ratio*, hergestellt. Sie ist die Bewegungskraft der Seele und zeichnet sich dadurch aus, daß sie gleichermaßen zur materiellen Sphäre hinab- und in den intelligiblen Bereich der Wirklichkeit hinaufsteigt. Die Doppelbewegung entfaltet Ficino in seiner Theorie von der doppelten Neigung, die die Auf- und Abwärtsbewegung der Seele beschreibt.[29]

Selbst diese knappe Skizze läßt erahnen, daß Ficinos Seelenlehre eine ganz eigenwillige Rezeption und Komposition der platonischen, aristotelischen und neuplatonischen Theorien über die Seele darstellt. Die Analyse der einzelnen Bestandteile und die Bewertung ihrer Schlüssigkeit in philosophiegeschichtlicher Perspektive ist eine zweifellos berechtigte Fragestellung; in unserem Zusammenhang ist es allerdings weit hilfreicher, sich noch einmal zu vergegenwärtigen, was eigentlich die Frage war, auf die Ficinos Seelenlehre eine Antwort zu geben versucht. Es handelt sich um den Versuch, dem spezifischen Charakter der Wirklichkeitserfahrung des Menschen auf die Spur zu kommen. Ficino hält dabei nach einer plausiblen Erklärung Ausschau, die Gründe für das eigentümliche Phänomen der Unruhe benennen kann, die also deutlich machen kann, woher im Menschen das Bewußtsein und die Ahnung kommen, die ihn die Begrenztheit und Vorläufigkeit der Endlichkeit in so eindringlicher Weise wahrnehmen lassen. Ficinos Antwort geschieht, formal gesehen, mit den Kategorien der platonischen Dialektik. Endlichkeit wird in ihrem Wesen erst erkannt und gewußt, wenn sie auf ihren intelligiblen Grund in der Unendlichkeit bezogen wird, und umgekehrt ist es das Wissen um den intelligiblen Grund aller Wirklichkeit, der das Ungenügen in der Endlichkeitserfahrung bedingt. Das wiederum setzt voraus, daß der Mensch an beiden Sphären partizipiert, daß

[28] „Et quia ipsa vera est universorum connexio, [...] ut merito dici potest centrum naturae, universorum medium, mundi series, vultus omnium nodusque et copula mundi" Theologia Platonica III 2, Bd. 1, 142; Übers. *Kristeller.*

[29] Vgl. z.B. Theologia Platonica III 2, Bd. 1, 138: „Quapropter naturali quodam instinctu ascendit ad supera, descendit ad infera."

er gleichsam zur sinnlich-wahrnehmbaren wie zur intelligiblen Sphäre in Beziehung treten kann. Wie dieser Bezug sich nun im einzelnen gestaltet, darauf versucht die Theorie von der doppelten Neigung der Seele zu antworten, die den Menschen zum ‚Bürger zweier Welten' macht.

Ficino hat aus diesem Erklärungsmuster weitreichende Konsequenzen gezogen. Die berühmteste ist zweifelsohne die, daß er aus dem immateriellen Charakter der Seele und ihrem wesenhaften Bezug zur Unendlichkeit ihre Unsterblichkeit ableitet. Das eigentliche Ziel seiner *Theologia Platonica* ist – wie ja schon der Untertitel *De animorum Immortalitate* angibt – der Nachweis der Unsterblichkeit der Seele.[30] Für die platonische Philosophie ist freilich die menschliche Daseinsweise als Verbindung der unsterblichen Seele mit dem sterblichen Körper ein immer wieder bedrängender Einwand gewesen, der nur durch verschiedene Spielarten eines strengen Dualismus lösbar schien. Ficino hingegen ergreift – argumentationsstrategisch gesehen – die Flucht nach vorne. Die Einheit von Seele und Körper ist die notwendige Voraussetzung dafür, daß die Seele überhaupt ihre kosmologische Vermittlungsfunktion ausüben kann. Genau darin besteht für Ficino der Sinn der Verbindung der Seele mit dem Körper. Diese Aufwertung der menschlichen Daseinsweise dürfte auf den Einfluß der christlichen Schöpfungslehre zurückzuführen sein, die hier zu einer erheblichen Modifikation des platonischen Dualismus führt. Denn durch diese Vereinigung mit der materiellen Sphäre gewährleistet die Seele die Durchsetzung der intelligiblen Prinzipien in der Materie. Das bedeutet zunächst, daß sich in der Seele das Bewußtsein vom transzendenten Grund der materiellen Sphäre findet und ihre Verbindung mit dem Körper die Einheit und Kontinuität im Aufbau der Wirklichkeit stiftet. Darüber hinaus hat sich Ficino diese vermittelnde Durchsetzung intelligibler Prinzipen ganz konkret als Lenkung und Leitung *(gubernatio)* vorgestellt. Das reicht von den belebenden und den Körper am Leben erhaltenden Vermögen der Seele, über die Nachahmung der göttlichen *providentia* bis hin zu den nur dem Menschen möglichen Kulturleistungen. Indem sich der Mensch als Ingenieur, Architekt oder Künstler betätigt, greift er gestaltend in die Materie ein und formt sie nach intelligiblen Prinzipien. Insbesondere als Künstler ahmt er so Gottes Schöpfungskunst nach.[31]

Die menschliche Seele wird damit zur Grenzgängerin zwischen der intelligiblen und materiellen Sphäre, und es ist die Ausübung dieser Vermittlungsleistung, die die herausragende Stellung des Menschen als Einheit von Leib und Seele ausmacht. In dieser Vermittlung fungiert der Mensch als „Priester"[32] und als „Stellvertreter Gottes auf Erden"[33], ja sogar als „Gott

[30] Zu Ficinos Lehre von der Unsterblichkeit der Seele vgl. *Kristeller*, Philosophie, 307–333.

[31] Vgl. Theologia Platonica XIII 3, Bd. 2, 223–226; vgl. dazu auch *Ch. Trinkaus*, Ficino and the Ideal of Human Autonomy, in: *G. C. Garfagnini*, Marsilio Ficino e il ritorno di Platone, Florenz 1986, Bd. 1, 197–210, hier 205 f.

[32] „[...] in terris sacerdotes". Theologia Platonica XVI 7, Bd. 3, Ed. *R. Marcel*, Paris 1970, 135.

[33] „Dei vicarii in terra". Theologia Platonica XVI 7, Bd. 3, 142.

auf Erden", wie Ficino pointiert feststellt, um seine Theorie von der Sinnhaftigkeit der Verbindung von Seele und Körper zusammenzufassen: „Er ist gleichsam Gott auf Erden *(est utique deus in terris)*. Man sollte die Seele des Menschen nicht weniger göttlich einschätzen, weil sie von einem gebrechlichen Körper umgeben ist, sondern gerade deswegen als besonders göttlich. Denn in der irdischen Niedrigkeit, wenn die Erde überhaupt so niedrig ist, führt sie gegen die Natur des Ortes und gegen die Bürde des Körpers göttliche Werke aus *(divina opera peragit)*. Während sie die unteren Sphären lenkt *(inferiora gubernat)*, trennt sie sich nicht von den oberen *(a superioribus non discedat)*".[34] Es ist unschwer zu erahnen, daß Ficino darin das Leitmotiv der italienischen Renaissance von der Würde und Erhabenheit des Menschen aufnimmt. Im Gegensatz zu den eher ethischen und politischen Begründungsversuchen der Frührenaissance legt Ficino jedoch eine kosmologische und metaphysische Argumentation vor. Die Erhabenheit des Menschen, seine Göttlichkeit, basiert auf der besonderen Stellung der Seele im Aufbau des Kosmos. Das ist nicht als eine bloße Statuszuweisung zu verstehen, sondern Ficino leitet aus der Mittelstellung der Seele ihre besondere Funktion ab. Der Seele kommt die Aufgabe zu, durch die Verbindung mit dem Körper die Durchsetzung und Realisierung der intelligiblen Ordnung in der materiellen Sphäre umzusetzen, gerade auch gegen die Widerständigkeit der endlichen Begrenzung. Das verleiht der menschlichen Existenz eine heroische Komponente; dem Leben als Verbindung von Körper und Seele haftet der Aspekt einer permanenten Bewährungsprobe an. Denn die Vereinigung mit dem Körper bedeutet, gemessen am göttlichen Ursprung und Ziel der Seele, eine uneigentliche Daseinsweise. Ficino spricht vom Exil, in dem sich die Seele befindet und erklärt damit die Sehnsucht nach dem himmlischen Vaterland und eine gewisse Form der Trauer als dauerhafte seelische Befindlichkeiten.[35] Es schließt sich der Kreis zu Ficinos Ausgangspunkt, der Erfahrung der Unruhe und des Ungenügens.

V.

Vor diesem anthropologischen und kosmologischen Hintergrund läßt sich nun genauer in den Blick nehmen, was Religion für Ficino bedeutet. Religion ist das Medium, in dem sich der göttliche Ursprung der Seele vergegenwärtigt und sie sich damit ihres eigenen Grundes vergewissert. Religion stellt die Verbindung zwischen Mensch und Gott her, sie ist im ganz grundsätzlichen Sinne die Ausrichtung der Seele auf Gott hin.[36] Um diesen spezifischen Charakter der Religion genauer zu beschreiben, bedient sich Ficino zweier Perspektiven, die sich aus den beiden Bezugspunkten Mensch

[34] Theologia Platonica XVI 6, Bd. 3, 129; Übers. Verf.
[35] Vgl. z. B. Theologia Platonica XVI 7, Bd. 3, 142.
[36] Vgl. Op., 2.

und Gott ergeben. Aus der Perspektive, die die Religion vom Wesen Gottes her beleuchtet, bedeutet sie die Einbindung des Menschen in den Kreislauf der göttlichen Selbstentäußerung. Ficino greift dabei vor allem auf neuplatonische Denkmuster zurück, die er christlich modifiziert. Der göttliche Geist tritt aus sich heraus, steigt hinab in die Seele und kehrt von dort wieder zu sich selbst zurück. Zur Beschreibung dieses zirkulären Vorgangs zieht Ficino die Metapher von der Brechung des göttlichen Lichtstrahls in der Seele heran. Die Seele fungiert dabei als der Spiegel, in dem sich der herabsteigende Lichtstrahl bricht und zurück zu seinem Ursprung hinaufsteigt. In der Funktion der Seele als Spiegel Gottes liegt zugleich ihre Gottebenbildlichkeit begründet: „Du siehst, meine Seele, daß du Gottes Spiegel bist *(esse te Dei speculum)*, wenn die Lichtstrahlen deines Erkenntnisvermögens zu ihm hinaufsteigen, nachdem sie zuvor von ihm hinabgestiegen waren. Wenn du sein Spiegel bist, dann spiegelst du nun ihn in dir und dich in ihm *(eum in te specularis teque in eo)*. Es folgt daraus, daß das, was unter dir eine bestimmte Spur *(vestigium)* und ein Schatten *(umbra)* von Gott ist, in dir als Abbild und Ähnlichkeit deutlicher zum Ausdruck kommt. So heißt es zu Recht, daß du zum Abbild und zur Ähnlichkeit Gottes geschaffen bist *(ad imaginem similitudinemque Dei te esse creatam)*." [37] Auf der Grundlage der zirkulären Selbst-Reflexion des göttlichen Geistes denkt Ficino die Gottebenbildlichkeit des Menschen durchaus in einem substanzhaften Sinne. Denn er begreift die absteigende *mens* als den realen Eintritt des göttlichen Geistes in die Seele. Unter dieser Voraussetzung kann er dann von dem Funken des göttlichen Geistes im Menschen sprechen, der – wie oben gesehen – mehr ist als nur eine Spur oder ein Schatten Gottes im Menschen.

Der zweite Teil des Entäußerungsprozesses, die Rückkehr- oder Aufstiegsbewegung des göttlichen Geistes zu sich selbst, stellt sich Ficino zufolge aus der Perspektive des Menschen als Neigung zu Gott, als Instinkt oder als Trieb dar. [38] Diese Naturalisierung der Religion entspricht dem substantiellen Charakter seiner Deutung der Gottebenbildlichkeit. Religion ist für ihn eine feste anthropologische Gegebenheit, sie ist „den Menschen so natürlich *(ita ferme hominibus naturalis)* wie den Pferden das Wiehern oder den Hunden das Bellen" [39]. Ficinos Konzept der natürlichen Religion unterscheidet sich gleichwohl erheblich von der Deutung, die später in der Aufklärung populär wurde. Die Natürlichkeit der Religion bezieht sich darauf, daß sie zum Wesen des Menschen gehört. Mit Ficino müßte man zweifelsohne sagen: Alle Menschen sind von Natur aus religiös. Das wiederum schließt nicht aus, sondern setzt für Ficino geradezu voraus, daß es sich dabei um einen göttlichen Akt im Menschen handelt. Entsprechend seines Modells der göttlichen Selbstentäußerung denkt er die Religion als von Gott

[37] Op., 705; Übers.Verf.
[38] Vgl. z. B. Theologia Platonica XIV 9, Bd. 2, 281.
[39] Op., 2; und Theologia Platonica XIV 9, Bd. 2, 280; Übers. *Kristeller.*

eingegeben, ja, er kann lapidar feststellen, daß Gott ohne eine vorausgehende Einwirkung seinerseits überhaupt nicht erkannt werden kann[40]. Ohne göttliche Selbstoffenbarung gibt es keine Religion. Die Religion ist daher nicht nur etwas dem Menschen ganz und gar Natürliches, sie ist mit Blick auf ihren Ursprung etwas durch und durch Göttliches: „Weil sie [scil.: die Religion] durch Gottes Einwirkung den noch ungestalteten Menschen gleich eingegeben wurde, ist sie nicht nur höchst natürlich *(maxime naturalis)*, sondern auch ebenso höchst göttlich *(etiam divina quam maxime)*"[41]. Die menschliche Seele wird, wie Ficino in Anknüpfung an die scholastische Theologie sagen kann, im Vollzug der Religion durch das göttliche Licht erhellt. Sofern es wesenhaft zur Natur des Menschen gehört, nennt er es das *lumen naturale*; was seinen Ursprung in Gott anbelangt, so ist es als *lumen divinum* zu verstehen.[42] Es handelt sich nicht um Gegensätze, sondern um zwei Zugangsarten zu ein und demselben Phänomen.

Aus seiner Bestimmung der Religiosität als Wesensmerkmal des Menschen zieht Ficino eine ebenso folgerichtige wie mit Blick auf die kulturellen Bedingungen seiner Zeit zugleich auch bemerkenswerte Konsequenz. Sowohl die Vielfalt als auch die verschiedenen Entwicklungsformen der Religion in der Geschichte sind für ihn Ausdruck der Tatsache, daß es sich bei der religiösen Verehrung Gottes um einen von Gott selbst den Menschen eingegebenen Grundzug ihres Wesens handelt: „Deshalb läßt es die göttliche Vorsehung *(divinia providentia)* nicht zu, daß zu irgendeiner Zeit irgendeine Region dieser Welt gänzlich frei von Religion wäre *(prorsus religionis expertem)*. Hingegen läßt sie es zu, daß an verschiedenen Orten und Zeiten verschieden Riten der Anbetung *(ritus adorationis varios)* zu beobachten sind. Vielleicht schafft eine solche Vielfalt, der göttlichen Einrichtung folgend, einen bestimmten bewundernswerten Schmuck im Universum *(decorem quendam in universo mirabilem)*."[43] Die empirisch aufweisbare Vielfalt der Religionen erhält damit ein Eigenrecht. Es ist in der Tat so, daß sich bei Ficino die Idee der religiösen Toleranz in Grundzügen angelegt findet. Mit Blick auf die modernen Erscheinungsformen dieser Idee ist freilich auf den ganz anderen Begründungszusammenhang zu achten. Während die moderne Idee der religiösen Toleranz sich oftmals aus skeptisch resignativen und relativistischen Quellen speist, leitet sich für Ficino die Pluralität der Religionen aus dem Gottes- und dem damit aufs engste verbundenen Religionsbegriff selbst ab. Aus der Unendlichkeit Gottes ergibt sich notwendigerweise eine Vielfalt möglicher religiöser Bezugspunkte, die Vielfalt der Religionen wird damit selbst zur angemessenen Ausdrucksform der göttlichen Unermeßlichkeit. Aus moderner Perspektive

[40] „Neque Deus sine Deo cognoscitur" (Op., 3).
[41] Op., 473 f.; Übers. Verf.
[42] Vgl. Op., 435.
[43] Op., 4; Übers. Verf.

ist dabei allerdings zu berücksichtigen, daß Ficino viel zu sehr Apologet des Christentums war, als daß die Frage nach der Absolutheit des Christentums für ihn überhaupt ernsthaft zu diskutieren gewesen wäre. Die Vielfalt der Religionen schließt für ihn eine bestimmte Rangfolge keineswegs aus. Entscheidendes Kriterium ist, inwieweit eine Religion in ihren Erhebungs- und Verehrungsformen dem Begriff Gottes als *summum bonum* gerecht wird.[44] Für die Durchführung dieses Verfahrens ist seine Schrift *De christiana religione* aufschlußreich. Der erste Teil der Schrift dient gerade dem Nachweis, daß es sich beim Christentum um die höchste Form der Religion handelt. Ficino argumentiert dabei im Anschluß an die apologetische Tradition der Kirchenväter überwiegend christologisch, d.h., die Autorität des Christentums leitet sich aus der göttlichen Sendung ihres Stifters ab. Der zweite Teil macht dann gleichsam die Probe aufs Exempel, indem die Wahrheit des Christentums gegen jüdische und islamische Vorwürfe verteidigt wird. Die Tatsache, daß alle Menschen von Natur aus religiös sind, schließt für Ficino also weder einen graduellen Unterschied zwischen den konkreten Erscheinungsformen der Religion aus, noch macht sie den Gedanken einer historisch verifizierbaren Offenbarung überflüssig. Darin liegt auch der Grund, warum Ficino seine Theorie der antiken Offenbarungsgeschichte überhaupt entfaltet, die seiner Auffassung zufolge erst die Absolutheit der christlichen Religion als die höchste und vollkommenste Realisierung der menschlichen Religiosität erweisen kann.

VI.

Das, was Ficino unter der christlichen Religion als höchster Verwirklichung der zum Wesen des Menschen gehörenden Religiosität versteht, läßt sich, um zur Ausgangsthese zurückzukehren, unter dem Stichwort der Religion als Lebensform subsumieren. Vor dem Hintergrund seiner platonisch-neuplatonischen Kosmologie und Anthropologie versteht er die Religion als eine göttlich bewirkte Bewegungskraft, die die Seele trotz ihrer irdischen Daseinsform auf ihren göttlichen Ursprung zurücklenkt. Religion ist nicht nur die permanente Vergegenwärtigung dieses transzendenten Ursprungs, sie ist zugleich auch die ständige Einübung einer Lebensweise, die dem Ursprung und der Zielbestimmung des Menschen in der Intelligibilität Gottes gerecht zu werden versucht. Ihre vollkommenste Gestalt erreicht diese Praxis in der christlichen Religion.

Im besonderen Maße läßt sich das an Ficinos Christologie deutlich machen. In *De christiana religione* hebt er hervor, daß sich die Vorrangstellung der christlichen Religion durch ihren Bezug zur Person Christi aufzeigen läßt. Er bemüht dazu zunächst die gängigen offenbarungstheologischen Argumente, die von der Selbstoffenbarung Gottes in Christus ausgehen, um so

[44] Vgl. Op., 4.

zu einer göttlichen Einsetzung des Christentums zu gelangen. Es fällt ganz grundsätzlich auf, daß Ficinos Christologie in einem eigentümlichen Verhältnis zur dogmatischen Tradition steht. So erörtert er beispielsweise die innertrinitarische Selbstunterscheidung, aber auch die Zwei-Naturen-Lehre, weitgehend im Anschluß an die scholastische – und das heißt für ihn die thomasische – Theologie. Dieser Anschluß geschieht jedoch eher als Übernahme eines formalen Gerüsts. Inhaltlich macht er jene Traditionsströme stark, die platonische Elemente in die Christologie einführen, d.h., er beruft sich zu weiten Teilen auf die griechischen Kirchenväter und deren Logos- und Inkarnationschristologie. Auf dieser Grundlage kommt er zu ganz eigenständigen Ergebnissen, die seinen kosmologischen Voraussetzungen Rechnung tragen. Dazu zählt auch die Formel von Christus als dem *vitae magister*, mit der er das Wesen Christi als Offenbarungsträger zu beschreiben versucht.[45] Danach handelt es sich bei der Person Christi um einen gott-menschlichen Lehrer des Lebens, in dem sich Lehre und Beispiel in vollkommener Weise aufeinander beziehen und ergänzen, mit dem Ziel, den Menschen die Glückseligkeit zu bringen.[46] Wenn Ficino in diesem Sinne von Christus als dem Lehrer des Lebens spricht, dann impliziert das sicher auch die Vorstellung von Christus als dem Offenbarer einer göttlichen Lehre oder dem Verkünder einer höheren Moral. Er knüpft in diesem Sinne also an geläufige und zumal in der Renaissance und im Humanismus beliebte Interpretationen des Motivs von Christus als dem Lehrer der Menschheit an, die dann schließlich in der Aufklärung ihre Hochkonjunktur erlebten. Nun sollte diese Wirkungsgeschichte allerdings nicht den Blick darauf verstellen, daß Ficino dieses Konzept noch in einem sehr viel weiteren Sinne gefaßt hat. Es ist die Einheit von Lehre und Lebensführung, auf die er abhebt und die ihn das Leben Christi als die exemplarische Realisierung der idealen Lebensweise überhaupt begreifen läßt. Auch für diesen Sachverhalt hat Ficino eine griffige Formel geprägt. Er spricht von Christus als „idea et exemplar virtutum“[47]. Es bedarf schon eines hohen Maßes an Unsensibilität für die platonische Philosophie und Terminologie, wenn man – wie leider allzu oft geschehen – diese Wendung auf eine ausschließlich moralische Bedeutung reduzieren wollte, um damit Ficino so zu lesen, als habe er in Christus nur noch ein Beispiel an Tugend erkennen können.[48] Schon die Begriffe *idea et exemplar* machen vor dem Hintergrund von Ficinos Trinitätslehre deutlich, daß es sich hier um eine ideale Exemplarität handeln muß, die ihre Kraft aus ihrem transzendenten Ursprung in Gott bezieht.

[45] Vgl. dazu mit den jeweiligen Stellenangaben *Dress*, 139, Anm. 2; *R. Saarinen*, Christus als Lehrer bei Ficino und Calvin, in: ZThK 89 (1992) 197–221, hier 209; und *J. Lauster*, Die Erlösungslehre Marsilio Ficinos. Theologiegeschichtliche Aspekte des Renaissanceplatonismus, Berlin, New York 1998, 109, Anm. 106.

[46] Vgl. Op., 22f.

[47] Op., 25.

[48] Vgl. dazu z.B. *Dress*, 138f.

Ebenso kann der Begriff *virtus* als Übersetzung der griechischen *dynamis* nicht bloß als Tugend im Sinne sittlicher Praxis verstanden werden; er impliziert zugleich auch das Vermögen, Qualitäten und Eigenschaften tatsächlich zu realisieren, die bereits als Möglichkeiten im Menschen angelegt sind. Ficino kann daher von Gott selbst als der *„virtus ipsa exemplaris"* [49] sprechen.

Der Blick auf den philosophischen Hintergrund der einzelnen Bestandteile macht deutlich, daß die Formel darauf zielt, Christus als die ideale, d.h. als die aus Gott selbst hervorgehende und damit exemplarische Realisierung der göttlichen Vermögen im Bereich der menschlichen Lebensführung zu begreifen. Eine solche Vorstellung setzt – wie Ficino unermüdlich betont – den Gedanken der Inkarnation als Abstieg Gottes aus der Sphäre seiner reinen Göttlichkeit in die sinnlich-wahrnehmbare Welt voraus.[50] Auf der Ebene der sinnlichen Wahrnehmung kann die Seele in der Gestalt Christi die Zielbestimmung ihrer eigenen Lebensführung ergreifen. Die sinnliche Erfahrbarkeit des irdischen Jesus und für die Nachfolgenden dann die vergegenwärtigende Erinnerung der sinnlichen Erfahrung spielt für den Aufstieg somit eine erhebliche Rolle. In Christus ist exemplarisch realisiert, wozu der Mensch werden soll. Der Mensch begegnet in der Person Christi der Idealität seiner selbst. Die Wahrnehmung dieser idealen Form erfaßt die Seele, nicht jedoch, ohne sie selbst zu verwandeln und umzugestalten. Denn sie setzt in den intellektuellen und voluntativen Vollzügen der Seele jene Kräfte frei, die die Entwicklung des Menschen zu seiner idealen Bestimmung hin ermöglichen und begleiten. Diesen Weg versteht Ficino als die Vergöttlichung des Menschen.

Dogmengeschichtlich gesehen ist die Lehre von Christus als dem *vitae magister* Ficinos spezifische Art, die altkirchliche Inkarnationschristologie zu interpretieren. Deren Grundaxiom teilt er jedenfalls ausdrücklich, wenn er schreibt: „Deshalb wurde Gott einst Mensch, damit der Mensch irgendwann auf bestimmte Weise Gott würde."[51] Er legt dabei freilich ein stärkeres Gewicht auf die platonischen Elemente, die in dieser Lehrbildung ja ohnehin von Anfang vorhanden waren.[52] Daraus entsteht die Theorie, in der Christus als Begründer der Lebensform der christlichen Religion fungiert, die in vollendeter Weise leistet, was Religion Ficino zufolge überhaupt nur leisten kann. In ihr vergegenwärtigt sich Gott selbst in der Seele des Menschen durch seine sinnlich-wahrnehmbare Entäußerung als Mensch. Der irgendwie immer schon vorhandene, zumindest ahnungsweise sich ausdrückende Bezug der Seele zu ihrem göttlichen Ursprung – die Religion als natürliche Anlage des Menschen – erfährt hier eine inhaltliche Füllung, in

[49] Theologia Platonica XIV 6, Bd. 2, 268.
[50] Vgl. Op., 20f.
[51] Op., 20; Übers. Verf.
[52] Zur christlichen Rezeption der platonischen Lehre von der *Homoiosis Theo* vgl. *H. Merki*, Homoiosis Theo. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg 1952, 44–164.

der sich das Wesen der Religion vollendet. Denn die bloße Ahnung wird jetzt zum klaren Bewußtsein der Präsenz Gottes. Dieses Bewußtsein bleibt nicht ohne Folgen, es setzt einen Transformationsvorgang in Gang, in dem die Seele danach strebt, sich Gott, dem Gegenstand ihres Bewußtseins, anzugleichen. Das Bewußtsein von Gott führt zum Aufstieg zu Gott, und die Religion beginnt, das Leben zu formen.

VII.

Entsprechend seiner kosmologischen Voraussetzungen verhandelt Ficino den Aspekt der christologisch begründeten Religion als Lebensform in der Gestalt einer Aufstiegslehre. Er unternimmt dabei eine christlich-platonische Synthese verschiedener Aufstiegskonzepte, die es ihm ermöglicht, sich dem zu beschreibenden Sachverhalt von mehreren Perspektiven zu nähern. Vier leitende Gesichtspunkte lassen sich herauskristallisieren. Zunächst deutet er den Aufstieg klassisch neuplatonisch als das graduelle Durchschreiten der kosmologischen Stufenordnung *(ascensus)*. Die Vorgängigkeit des göttlichen Handelns, die die Bewegung der Seele erst ermöglicht und dann begleitet, beschreibt er mit Hilfe der Tradition des *raptus Pauli*[53]. Was die Transformation der Seele im Aufstiegsgeschehen anbelangt, so entfaltet er diesen Aspekt entweder als Reinigung *(purificatio)* oder als Vergöttlichung *(deificatio)* der Seele, wobei beide Begriffe eng miteinander korrespondieren. In dem Maße, in dem sich die Seele von ihrer Verhaftung in der sinnlich-materiellen Sphäre ablöst und in diesem Sinne also einer Reinigung unterzogen wird, tritt sie in die intelligible Sphäre ein und wird in einem fortschreitenden Prozeß vergöttlicht. Besondere Aufmerksamkeit verdient dabei Ficinos Rezeption der Lehre vom *raptus Pauli*. Er stellt darin dem neuplatonischen Modell des *ascensus* ein christliches Element korrektiv und ergänzend zur Seite, das ihm die begrifflichen Möglichkeiten in die Hand gibt, den Aufstieg als ein an die göttliche Gnade gebundenes Geschehen zu interpretieren. Das bildet dann die Grundlage für einen ausgeprägten Paulinismus, der sich freilich grundlegend von anderen Paulinismen der Theologiegeschichte unterscheidet. Unter allen Aposteln ragt Paulus für Ficino gleich einem Monolith hervor und das nicht wegen seiner Verkündigung und seiner Lehre, sondern wegen seiner Lebensgeschichte. Das Besondere seiner Lehre ist ebenso wie seine vorzüglichen Charaktereigenschaften, die Ficino anzupreisen nicht müde wird, Ausdruck eines einzigartigen Offenbarungserlebnisses. Ficino bezieht das Damaskuserlebnis auf den knappen Hinweis über die Entrückung *(raptus)* in 2 Kor 12,2ff. und nimmt daher an, es handle sich hier um die Erfahrung des Aufstiegs und der Gottesschau.[54] Die Gotteserfahrung des

[53] Zur Tradition des *raptus Pauli* vgl. *H. U. von Balthasar*, Kommentar, in: *Thomas von Aquin*, Summa Theologiae II-II (Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 23). Heidelberg, Graz 1954, 372–410.

[54] Vgl. z. B. Op., 484.

Paulus wird von Ficino im übrigen streng christologisch gefaßt. In einer Anmerkung, die sowohl mit Blick auf Ficinos Problembewußtsein als auch hinsichtlich seines Lösungsversuchs höchst bemerkenswert ist, verweist er darauf, daß gegen die Bedeutung des Paulus nicht ins Felde geführt werden könne, er habe keinen Umgang mit dem irdischen Jesus gehabt. Denn die Aufstiegserfahrung stelle eine Begegnung mit Christus von ganz eigener Art und höherer Ordnung dar.[55] Nicht als bloße Lehre oder erfahrungsarme Theorie, sondern als Reflexion auf das, was Paulus im Aufstieg selbst erlebt hat, deutet er die paulinische Theologie. Paulus ist daher die exemplarische Gestalt, an der sich zeigen läßt, wie die in der religiösen Erhebung erfolgte Gottesbegegnung die ganze Person ergreift und auf die konkrete Gestaltung des Lebens Einfluß nimmt. Das zeichnet Paulus vor anderen aus. Unter dieser Voraussetzung kommt ihm eine Vorbildfunktion zu: er wird zum Führer der Seele, der deren eigenen Aufstieg begleiten und fördern kann.[56]

Die Art und Weise, wie Ficino das Wesen der christlichen Religion als Aufstieg der Seele zu Gott beschreibt, bietet reichlich Anlaß, dem verbreiteten Mißverständnis entgegenzutreten, es handle sich hier um eine eigenmächtige Selbsterhebung des Menschen zu Gott. Dagegen hat sich Ficino wiederholt und beharrlich verwahrt. Die Gestaltung des Lebens aus seiner intelligiblen Quelle in Gott setzt immer schon voraus, daß Gott selbst die Seele ergreift und umgestaltet. Lapidar stellt er fest: „Die Bewohner der Erde können die himmlischen Stufen nicht emporsteigen *(scandunt gradus)*, wenn nicht der himmlische Vater sie (empor)zieht *(trahere)*."[57] Bereits aus seinem Religionsbegriff geht hervor, daß die strebende Erhebung zu Gott nur möglich ist, wenn Gott sich zuvor in die Seele des Menschen entäußert hat. Der Aufstieg der Seele ist nichts anderes als die Rückkehr des göttlichen Geistes zu sich selbst. Diese Einbindung in den Kreislauf der göttlichen Selbstentäußerung stellt den theoretischen Reflex auf zwei basale Gewißheitserfahrungen dar. Zum einen setzt die religiöse Erhebung den Abstieg Gottes voraus und ist daher weder als rein menschliche Fiktion oder Illusion zu verstehen. Ficino setzt dieses Argument gezielt gegen die aufkommende Religionskritik seiner Epoche ein.[58] Zum anderen geschieht der Aufstieg nicht aus eigener Kraft *(porpriis viribus*[59]*)* als menschliche Selbsterhebung. Die anthropologischen Voraussetzungen dieser Einschätzung diskutiert Ficino eingehend in seiner Sündenlehre.[60]

Zwei Beispiele sollen illustrieren, wie das Wirken der göttlichen Gnade formend die Lebensgestaltung des Menschen ergreift. Vor dem Hintergrund

---

[55] „Quoniam hic [scil.: Paulus] sicut Ioannes atque Matthaeus Christum habuit praeceptorem, sed illi quidem in terra loquentem, hic autem coelitus revelantem" (Op., 451).
[56] Vgl. Op., 700f.
[57] Op., 697; Übersetzung Verf.; vgl. auch Op., 20.
[58] Vgl. Op., 4f.
[59] Vgl. Op., 425.
[60] Vgl. dazu *Lauster*, 64–84.

seiner Anthropologie stellt sich der Aufstieg der Seele insofern als eine Tätigkeit der menschlichen Seele dar, als sie von den seelischen Vermögen des Intellekts und des Willens vollzogen wird. In den Tätigkeiten des Denkens und des Begehrens bzw. der Liebe ist die Seele auf ihren göttlichen Gegenstand ausgerichtet. Erst die Wechselwirkung beider Vermögen setzt die Seele in das angemessene Verhältnis zu Gott, sofern sich im Denken Gott sich in die Seele zusammenzieht, während in der Liebe die Seele in Gott hinein ausgedehnt wird. Die Wechselwirkung von *contractio* und *amplificatio* zeichnet die Bewegung des religiösen Bewußtseins aus.[61] Die Wirkung der Gnade läßt sich in diesem Vorgang daran erfahren und beschreiben, inwieweit sie selbst das Denken und die Liebe antreibt und gestaltet. Formal gesehen wird damit Gnade in einem sehr weiten Sinne gefaßt als die transformierende Wirkung des gedachten und geliebten göttlichen Gegenstandes auf den, der diesen Gegenstand denkt und liebt. Es leuchtet ein, daß diese Wechselwirkung natürlich keine starre Subjekt-Objekt-Struktur zuläßt und es von daher im Grunde auch nicht angebracht ist, von Gott als dem Gegenstand des Denkens oder der Liebe zu reden.

Das erste Beispiel zeigt, wie Ficino diesen Vorgang anhand der intellektuellen Vollzüge der Seele beschreibt. Seine Theorie der Gotteserkenntnis geht axiomatisch davon aus, daß „Gott berühren *(deum tangere)* heißt, durch den göttlichen Geist geformt zu werden *(divina mente formari)*“[62]. Im Abstieg des göttlichen Geistes werden der Seele zunächst die formulae innatae eingegeben. Es handelt sich dabei um die nicht stofflichen Abbilder der Ideen, die als Formgebungsprinzipien der Materien fungieren. Die Entäußerung des göttlichen Lichtstrahls vermittelt der Seele damit zunächst die Erkenntniskraft, die materiellen Erscheinungen auf die ihnen inhärierenden intelligiblen Prinzipien zurückzuführen. Darüber hinaus vermag die Seele in der Rückkehrbewegung des ihr einwohnenden göttlichen Lichtstrahls die *formulae innatae* auf deren reine Idealität in den Ideen zu beziehen und gelangt von da aus dann schließlich zu ihrem Ursprung in Gott. Das impliziert eine dreifache Struktur der menschlichen Erkenntnis. Sie hat ihren Ausgangspunkt und Grund in der Bewegung des göttlichen Geistes. Erst mit den Ideen, d.h., indem sie die sinnlichen Erscheinungsformen auf ihren idealen Grund bezieht, gelangt sie zu einem angemessenen Verständnis der Wirklichkeit, und sofern sie schließlich drittens die Ideen als die Gegenstände des göttlichen Sich-selbst-Denkens erfaßt, wird die Erkenntnis zu Gott selbst hingeführt. Gott wirkt damit im menschlichen Erkenntnisakt

[61] Ausgehend von der poetischen Fassung, die Lorenzo de' Medici diesem wichtigen Gedanken Ficinos gibt, urteilt Jacob Burckhardt dazu: „Hier berühren sich Anklänge der mittelalterlichen Mystik mit platonischen Lehren und mit einem eigentümlichen modernen Geiste. Vielleicht reifte hier eine höchste Frucht jener Erkenntnis der Welt und des Menschen, um derentwillen allein schon die Renaissance von Italien die Führerin unseres Weltalters heißen muß“ (*Burckhardt*, 406).

[62] Theologia Platonica XII 3, Bd. 2, 162.

auf dreifache Weise ein: „Er steigt aber so herab, daß er der Anfangsgrund *(principium)*, das Mittel *(medium)* und das Ziel *(finis)* unseres Erkenntnisvermögens ist."[63] Diese Wirkung Gottes als *motor* und *formator* des menschlichen Erkenntnisaktes bedeutet zugleich die qualitative Umgestaltung der Seele.[64] Neben dem gängigen Begriff der Vergöttlichung umschreibt Ficino diesen Vorgang mit einer Reihe von Metaphern, die er der christlichen Tradition entlehnt. So spricht er von Erleuchtung und Eingebung und nennt in Anlehnung an biblische Motive die so verwandelten Menschen Kinder Gottes, die eins sind mit dem Geist.[65] Entscheidend für den Erkenntnisvorgang ist die Vermittlungsleistung des göttlichen Lichtstrahls, und genau den identifiziert Ficino mit der Gnade: „Der Lichtstrahl Gottes *(radius Dei)* [...] wird Gnade genannt *(gratia nominatur)*."[66] Die Vergöttlichung der Seele im Erkenntnisakt ist somit eine Wirkung der Gnade. Man wird darin nicht unbedingt eine Zwangschristianisierung seiner ansonsten stark platonisch geprägten Erkenntnislehre sehen müssen. Denn in der platonischen Tradition selbst finden sich ja – man denke z. B. an Platons berühmtes ἐξαίφνης[67] – Anhaltspunkte dafür, daß die Seele nicht aus eigener Kraft die Gotteserkenntnis aus sich herausbildet. Eher kollidiert Ficinos Gnadenlehre mit strengen Emanationsvorstellungen. Denn als Gnade verstanden folgt die Entäußerung des göttlichen Lichtstrahls nicht einer inneren Notwendigkeit, sondern ist gütiges Geschenk des in freier Liebe aus sich heraustretenden Gottes. Die Gotteserkenntnis wird damit zu einem Geschehen, in dem Ficino die basalen Elemente der platonischen Ideenlehre mit dem Gedanken der Gnade verbindet, um zu zeigen, wie Gott im Erkenntnisvorgang die Seele umgestaltet und ihrer eigentlichen Bestimmung entgegenführt.

Analog zur Formierung des Intellekts werden Ficino zufolge auch die voluntativen Vermögen der Seele von Gott selbst bestimmt und gestaltet. Zu den Tätigkeiten des Willens rechnet er insbesondere die Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe, wobei es für ihn außer Frage steht, daß die Liebe das höchste jener Vermögen ist. Auch diese Hochschätzung der Liebe zählt zu den Folgen seiner groß angelegten Synthese aus Christentum und Platonismus. Im Falle der Liebe verschmelzt er die christliche *caritas*-Lehre mit dem platonischen Begriff des *eros*. In seiner daraus entstehenden Theorie beleuchtet er das Phänomen der Liebe von verschiedenen Blickrichtungen. Dabei spielt nicht nur die im folgenden zu beschreibende Liebe zu Gott eine große Rolle, sondern auch seine Überlegungen zur Liebe als *furor* oder Wahnsinn und vor allem zur Liebe als Freundschaft. Diese umfassenden Erörterungen brachten ihm den Ruf ein, als ‚Philosoph der Liebe' zu gelten,

[63] Theologia Platonica XII 3, Bd. 2, 161, Übers. Verf.
[64] Vgl. Theologia Platonica XII 4, Bd. 2, 172.
[65] Vgl. Theologia Platonica XII 1, Bd. 2, 157; und Theologia Platonica XII 2, Bd. 2, 159.
[66] Ep. II, 702; vgl. auch Theologia Platonica XVIII 8, Bd. 3, 211, Übers. Verf.
[67] Vgl. Platon, 7. Brief, 341c f.

eine Einschätzung, die mit Blick auf die enorme Wirkungsgeschichte kaum übertrieben sein dürfte.[68] Das Verständnis von Ficinos Liebesbegriff ist unauflöslich an seine kosmologischen Voraussetzungen gebunden. Ausgehend von der Bestimmung Gottes als *bonum diffusivum sui* bedeutet der Kreislauf des göttlichen Geistes in seiner kosmologischen Dimension die Erschaffung der Welt. Zum Wesen der Liebe gehört es, sich mitzuteilen, und daher erschafft Gott aus freier Liebe zu sich selbst die Welt.[69] Einer der vielfältigen Aspekte dieses zentralen Gedankens ist Ficinos Theorie des Schönen. Klassisch platonisch argumentiert er, daß Gott selbst als höchste *bonitas* zugleich auch Ursache, Grund und Ursprung aller Schönheit ist.[70] Im Heraustreten aus sich selbst durchdringt die göttliche Schönheit in jeweils abgestufter Form den gesamten Kosmos: „Die Schönheit ist eine Wirkung oder ein Lichtstrahl *(radius)*, welcher von ihm ausgehend, alles durchdringt *(per omnia penetrans)*."[71] Gott als Schöpfer ist damit zugleich auch der vollkommene Künstler.[72] Bezeichnenderweise taucht nun auch hier der Begriff *gratia* auf. Da Gott seinem Wesen nach selbst das Schöne ist, gießt er in der Schöpfung den Geschöpfen die *gratia* ein: „(A)ls das Schöne erleuchtet er *(illuminat)* alle Dinge und verleiht ihnen Anmut *(gratiamque infundit)*."[73] Obgleich der lateinische Begriff *gratia* grundsätzlich natürlich mehr als nur Gnade bedeutet, ist eine solche theologische Deutung im vorliegenden Zusammenhang kaum von der Hand zu weisen. Die Gnade erhält damit eine doppelte Bedeutung. Zum einen ist sie die sich in der Welt zeigende Schönheit selbst, zum anderen ist sie dann aber die Kraft, die den Willen der Seele ergreift und zu Gott hinzieht. Denn der Anblick des Schönen setzt im Menschen das Verlangen nach und die Liebe zu dem Schönen frei. Die Liebe ist daher die menschliche Antwort auf die „‚provocatio' des Schönen"[74]. In der sinnlichen Erscheinung ist der transzendente und intelligible Grund des Schönen jedoch nur abbildhaft und fragmentarisch realisiert. Die sinnliche Schönheit fungiert als „Angelhaken" und als „Köder".[75] Die Seele wird daher durch die Sehnsucht nach dem wahren Schönen zu Gott selbst emporgezogen. Auch hier liegt die zirkuläre Struktur, die aus Abstieg und Aufstieg sich zusammensetzende göttliche Selbstentäußerung der Bewegung der Seele zugrunde. Indem Gott als Anfangsgrund und Ziel-

[68] Vgl. *J. Festugière*, La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVIe siècle, Paris ²1941, 40–52.

[69] Vgl. Op., 488; zur trinitätstheologischen Grundlegung vgl. Op., 18–20.

[70] Vgl. z. B. Marsilio Ficino, Über die Liebe II 4, (Edition *P. R. Blum*, Hamburg ²1984) 48; und Op., 666; zum platonischen Hintergrund vgl. Platon, 2. Brief, 312e; siehe auch *W. Beierwaltes*, Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus, Heidelberg 1980, 29, Anm. 59.

[71] Über die Liebe II 5, 54.

[72] Vgl. Theologia Platonica XIV 2, Bd. 2, 255, mit einer Anspielung auf Origenes, De princ., II 1, 9.

[73] Über die Liebe II 2, 42.

[74] *Beierwaltes*, 33.

[75] *Kristeller*, Philosophie, 250.

bestimmung der menschlichen Liebe wirkt, formt und gestaltet er die voluntativen Vermögen der Seele. Dabei hat Ficino die das Leben formende Kraft der göttlichen Schönheit ganz konkret auch als Verschönerung der Seele gedacht, d.h. als graduelle Angleichung, in der der *eros* darauf hinwirkt, den Eigenschaften und Qualitäten des geliebten Ziels ähnlich zu werden.

Die beiden Beispiele mögen als Nachweis genügen, daß jenes gängige Vorurteil, wonach die Renaissancephilosophie für den Begriff der Gnade kein Verständnis aufbringen konnte, auf Ficino nicht zutrifft. Im Gegenteil, auch im ganz streng terminologischen Sinne gibt er sich mehrfach als Anhänger einer *sola gratia* zu erkennen.[76] Eine andere Frage ist es freilich, wie sich seine Gnadenlehre zur kirchlichen Tradition verhält. Es läßt sich unschwer erahnen, daß weder das Modell von Natur und Gnade, noch das der Rechtfertigung bei Ficino im Vordergrund stehen, doch darüber mögen die Wächter der Orthodoxie auf beiden Seiten befinden. Fest steht, daß Ficino Gnade in einem sehr weiten Sinne versteht, und zwar als die Präsenz Gottes in der Seele. Der Gnadenbegriff ist damit in Ficinos Theologie eng an den Offenbarungsbegriff gebunden. Diese offenbare Gegenwart Gottes ist es, die die Seele selbst umgestaltet und transformiert. Die Religion als der Bezug auf den göttlichen Grund des Menschen bringt diesen Umwandlungsprozeß zu Bewußtsein und vollzieht ihn.

VIII.

Wie die Aufstiegslehre deutlich macht, bedeutet für Ficino die Religion als Lebensform eine dem Gottesbezug entsprechende Gestalt der Lebensführung. Das rückt sein Programm des platonischen Christentums in ein neues Licht. Ficino hat – wie erwähnt – auch, aber nicht nur, das argumentative Potential des Platonismus für die christliche Theologie fruchtbar zu machen versucht. Nicht minder ging es ihm darum, die auf die Lebensgestaltung zielende Dimension des Platonismus christlich einzuholen. Die auf Gottes Selbstentäußerung zurückgehende Präsenz seiner selbst in der Seele verwandelt den Menschen und bestimmt seine Lebenspraxis. Ficino knüpft damit an eine eigenständige Form platonischer Frömmigkeit und Spiritualität an. Das verleiht seinem Programm eine spezifische Pointe, die ihm zugleich auch in der Geschichte des christlichen Platonismus einen besonderen Platz zuweist. Mit Hilfe des Platonismus erinnert er daran, daß eine Reduktion der christlichen Religion auf bloße Lehre oder die Annahme bestimmter *credenda* ihrem Wesen nicht gerecht wird. Die Religion formt das Leben. Das impliziert auch jene Selbsttechniken, die bereits die antike

[76] Die Formel begegnet im Römerbriefkommentar 6mal (vgl. Op., 429; 453; 457; 459; 463; 471); selbst Dress muß sich in Anbetracht dieser Tatsache das Urteil abringen: „In dem starken Betonen der Gnade liegt ein christliches Element in diesen Ausführungen" (*Dress*, 206).

Philosophie zur Gestaltung des Lebens einzuüben lehrte. Sofern die Religion immer auch bedeutet, einen dem transzendenten Grund des Menschen entsprechenden Lebensstil auszuformen und Gestalt gewinnen zu lassen, ließe sich durchaus auch von der Religion als Stilisierung des Selbst sprechen. Entscheidender Differenzpunkt ist freilich das Subjekt der Stilisierung. Es ist nicht – das wäre die Deutung Foucaults – das Selbst, das sich in seiner Lebensform als Kunstwerk entwirft, sondern es ist in der Tat jenes „über sich selbst Hinauswachsen“[77], in dem das Ich in einer universalen Ordnung eingefügt wird. Es wird eingefügt und fügt sich nicht selbst ein. In dieser Betonung des göttlichen Handelns geht Ficino über die antike Tradition hinaus. Sein christliches Konzept der Religion als Lebensform ist im wesentlichen dadurch gekennzeichnet, daß er den Vorgang der Emporhebung des Individuums in eine es selbst transzendierende Ordnung als leitende Zielbestimmung der Lebensführung mit dem Ereignis der Gnade Gottes identifiziert. Das Individuum weiß sich eingebunden und aufgehoben in einer universalen Ordnung und genau das gelangt in der Religion zum Bewußtsein. Die Religion vermag daher als das Bewußtsein von der Präsenz Gottes in der Seele das Woher und das Warum des Daseins anzugeben, und das wiederum führt zu der Folge, daß sie auf eine damit übereinstimmende Lebensgestaltung zielt. Betrachtet man Ficinos Gedanken im Kontext der neuen Sicht des Menschen, die das Zeitalter der Renaissance freisetzt, so wird deutlich, daß er die Überzeugung von der Erhabenheit und Würde des Menschen auf die Präsenz Gottes in der Seele zurückführt. Diese Gottesgegenwart macht es möglich, daß das Leben des Menschen allen faktischen Widrigkeiten der Endlichkeit zum Trotz die Gestalt und Form gewinnt, die seinem Ursprung und Ziel in Gott entspricht. Ficino hat damit das Lebensgefühl seiner Epoche auf das Fundament der christlichen Religion gestellt.

[77] *Hadot*, Philosophie, 180.

ThPh 76 (2001) 229–237

„Der vom Vater und vom Sohn ausgeht"

Zu einer ökumenischen Kontroverse

Von Peter Knauer S. J.

Im Glauben an den dreifaltigen Gott, den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist, geht es wie in überhaupt allen Glaubensaussagen letztlich darum, wie man sich selbst vor Gott zu verstehen hat. Denn in allen Glaubensaussagen geht es um etwas, das „für uns Menschen und um unseres Heiles willen" offenbart worden ist. Wollte man Glaubensaussagen abgesehen davon auszulegen versuchen, würde man sie nicht in ihrem wirklichen Sinn erfassen.

An Jesus Christus als den Sohn Gottes glauben bedeutet, aufgrund seines Wortes sich selbst und die ganze Schöpfung vom Vater mit der Liebe geliebt zu wissen, in der er von Ewigkeit her ihm als seinem eigenen Gegenüber zugewandt ist. Diese Liebe ist der Heilige Geist.

Eine Gemeinschaft des Menschen mit Gott läßt sich nur so aussagen, daß wir in eine ewige Liebe von Gott zu Gott, vom Vater zum Sohn aufgenommen sind, die der Heilige Geist ist. Dies ist der Gegensatz zu der Meinung, die bloße Tatsache unseres Geschaffenseins reiche bereits aus, um mit Gott Gemeinschaft haben zu können. Gott sei ja allmächtig und brauche nur eine Beziehung zu uns aufzunehmen. Der konstituierende Terminus dieser Beziehung wäre dann die Welt. Diese Meinung, Gottes Liebe könne von irdischen Bedingungen abhängig sein, liefe jedoch darauf hinaus, das eigene Geschaffensein aus dem Nichts nicht anzuerkennen. Man würde Gott damit als Systembestandteil eines übergreifenden Ganzen verstehen und dadurch mit einem Stück Welt verwechseln. Die Welt kann aber nicht konstitutierender Terminus einer realen Relation Gottes auf sie sein, denn damit ginge sie nicht mehr darin auf, aus dem Nichts geschaffen zu sein.

Es geht im Glauben um eine Gemeinschaft mit Gott als dem in allem Mächtigen, die gerade deshalb ein letztes Geborgensein im Leben und im Sterben bedeutet, weil sie nicht von irdischen Bedingungen abhängig ist. Diese Gemeinschaft mit Gott erlöst den Menschen aus der Macht der mit seiner Verwundbarkeit und Vergänglichkeit mitgegebenen Sorge um sich selbst, die sonst, wenn sie das letzte Wort hat, die Wurzel aller Unmenschlichkeit und alles Bösen ist.

Gegenstand des Glaubens ist allein die Gemeinschaft mit Gott, unser Anteilhaben am Verhältnis Jesu zum Vater. Gegenstand der Vernunft dagegen ist alles von Gott Verschiedene, unsere ganze weite Welt, einschließlich ihres Geschaffenseins. Denn geschaffen sind wir in genau dem Maß, in dem uns Sein zukommt. Nichts kann geglaubt werden, was einer ihre Autonomie wahrenden Vernunft widerspricht, aber gleichwohl kann nichts am Glauben auf die Vernunft zurückgeführt werden.

1. Unser Geschaffensein aus dem Nichts

Daß die Welt „aus dem Nichts geschaffen" ist, bedeutet nicht nur, daß vor ihrem Zustandekommen durch Gottes Schöpfung nichts anderes existierte. Der Begriff muß viel radikaler gefaßt werden. Er besagt, daß die Welt heute in allem, worin sie sich vom Nichts unterscheidet, nichts als ein „restloses Bezogensein auf .../ in restloser Verschiedenheit von ..." ist. Dies heißt aber, daß „Aus dem Nichts Geschaffensein" eine einseitige reale Relation ist.[1] Wir begreifen deshalb von Gott immer nur das von ihm Verschiedene, das ganz und gar auf ihn verweist. Gott ist zu definieren als „ohne wen nichts ist". Aber es entsteht dann die Frage, wie dann noch von „Wort Gottes" und gar von Gemeinschaft mit Gott gesprochen werden kann. Darauf antwortet erst die christliche Botschaft selbst durch ihren Inhalt, und zwar durch ihre Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes, der Menschwerdung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes in unsere Herzen.

2. Das Glaubensgeheimnis der Dreifaltigkeit

Daß nach der christlichen Botschaft Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist ist, ein einziger Gott in drei voneinander unterschiedenen Personen, wird herkömmlich als „Glaubensgeheimnis im striktesten Sinn" bezeichnet. Ein Glaubensgeheimnis ist aber nicht ein logisches Rätsel. Das kann es schon deshalb nicht sein, weil der Anspruch, die christliche Botschaft sei „Gottes Wort", impliziert, daß Gott in dem, was er uns durch seinen menschgewordenen Sohn sagt, verstanden werden und unser Herz überzeugen will.

Vielmehr handelt es sich bei einem Glaubensgeheimnis um eine Wahrheit, die man erstens nicht an der Welt ablesen kann, die deshalb zweitens nur durch ein zur Wirklichkeit der Welt hinzugesagtes Wort offenbar werden kann, und die drittens als wahr nur im Glauben selbst als dem Erfülltsein vom Heiligen Geist erkannt werden kann. So bleibt der Geheimnischarakter der christlichen Botschaft voll gewahrt. Aber all dies hat nichts mit logischen Schwierigkeiten zu tun.

Nun gilt es gleichwohl als schwer verständlich, wie man von ein und demselben Gott aussagen kann, daß er als drei voneinander unterschiedene Personen existiert. In der Theologiegeschichte ist es bisher nur entweder gelungen, die Verschiedenheit der Personen verständlich zu machen oder aber die Einzigkeit des Gottseins. Aber wie beides miteinander zu vereinbaren ist, hat noch keine allgemein anerkannte Erläuterung gefunden.

---

[1] Vgl. *Thomas v. Aquin*, S. th. I, q13 a7: „Weil also Gott außerhalb der gesamten Ordnung des Geschaffenen ist und alle Geschöpfe auf ihn hingeordnet sind und nicht umgekehrt, so ist klar, daß es in Gott keine reale Relation zu den Geschöpfen gibt, sondern nur eine begriffliche, insofern die Geschöpfe sich auf ihn beziehen."

Dies liegt an einem die abendländische Theologie weithin charakterisierenden Vorverständnis, das man als Substanzontologie bezeichnen könnte. Substanzontologie geht davon aus, daß die grundlegende Seinskategorie die Substanz ist und daß von Relation nur in einem nachgeordneten Sinn die Rede sein kann. Aber dieses Vorverständnis wird durch die christliche Botschaft selbst und bereits durch die Lehre von unserem Aus-dem-Nichts-Geschaffensein letztlich völlig in Frage gestellt.

Die christliche Botschaft erfordert zu ihrem Verständnis eine relationale Ontologie. Für sie ist die grundlegende Seinskategorie die einer substanzkonstituierenden Relation. Die Eigenwirklichkeit der Welt kommt durch ihre Geschöpflichkeit zustande, durch ihr „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...". Aus-dem-Nichts-Geschaffensein müßte deshalb als eine „subsistente Relation" bezeichnet werden. Die Welt ist mit ihrem Geschaffensein und damit mit ihrem „restlosen Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ..." völlig identisch. Dabei bedeutet das Wort „restlos" die jeweilige konkrete Einzelwirklichkeit, die man vorfindet und nicht etwa aus irgendeinem anderen Prinzip deduzieren kann. Die Welt wird deshalb auch nicht durch Gott erklärt, sondern durch ihre Geschöpflichkeit, die ja gerade nicht Gott, sondern das von Gott Verschiedene ist, das auf ihn verweist.

Mit dem Gesagten wird natürlich nicht bestritten, daß es dann auch der Substanz nachgeordnete Relationen gibt, nämlich alle innerweltlichen Verhältnisse von substantiellen Wirklichkeiten zueinander.

Der Relationsbegriff „(restlos) bezogen auf ... / (restlos) verschieden von ..." kennzeichnet die geschaffene Wirklichkeit und läßt sich deshalb nicht auf die Trinitätstheologie übertragen. Vielleicht wird man jedoch in der Trinitätstheologie einen Relationsbegriff anwenden dürfen, in dem es um ein „Bezogensein auf ... / *ohne* Verschiedenheit von ..." geht, nämlich um Selbstpräsenz, die Relation einer Wirklichkeit zu sich selbst.

Dies legt in der Tat bereits der Personbegriff nahe, den wir aus unserer eigenen Erfahrung gewinnen. Person wird durch die Fähigkeit zur Selbstpräsenz und damit zu Selbstbewußtsein und Selbstverfügung begründet. Diese Fähigkeit zur Selbstpräsenz kann man als eine Grundselbstpräsenz bezeichnen, eine Beziehung einer Wirklichkeit auf sich selbst.[2] Sie findet im aktuellen Selbstbewußtsein und in aktueller Selbstverfügung ihren Ausdruck, besteht aber latent im voraus dazu. Der Mensch bleibt Person auch in Zeiten des Schlafes oder der Bewußtlosigkeit.

[2] Vgl. *J. B. Lotz*, Person und Ontologie, in: Schol. 38 (1963) 334–360.

3. Die drei göttlichen Personen als drei Weisen göttlicher Selbstpräsenz

Die christliche Botschaft spricht von dem einen Gott „als Vater, als Sohn und als Heiliger Geist" und damit als dem einen Gott „in drei Personen". Der aus menschlicher Erfahrung gewonnene Personbegriff wird hier analog in bezug auf Gott angewandt. Dies legt das Konzil von Florenz mit den folgenden Worten aus:

> „Alles, was der Vater ist oder hat, hat er nicht von einem anderen, sondern aus sich; und er ist Ursprung ohne Ursprung. Alles, was der Sohn ist oder hat, hat er vom Vater; und er ist Ursprung von einem Ursprung her. Alles, was der Heilige Geist ist oder hat, hat er zugleich vom Vater und vom Sohn; aber der Vater und der Sohn sind nicht zwei Ursprünge des Heiligen Geistes, sondern ein einziger Ursprung, so wie der Vater und der Sohn und der Heilige Geist nicht drei Ursprünge der Schöpfung sind, sondern ein einziger Ursprung."[3]
>
> So „sind diese drei Personen ein einziger Gott und nicht drei Götter; denn die drei besitzen eine einzige Wirklichkeit, eine einzige Wesenheit, eine einzige Natur, eine einzige Gottheit, eine einzige Unermeßlichkeit, eine einzige Ewigkeit, und alles ist eins, wo dem nicht ein Gegensatz im Bezogensein entgegensteht [*ubi non obviat relationis oppositio*]."[4]

Man könnte diese Erläuterung in der folgenden Weise entfalten[5]:

Der Vater ist eine erste göttliche Selbstpräsenz, der keine andere vorausgeht (in diesem Sinn ist er „ohne Ursprung"): Relation der einen Wirklichkeit Gottes auf sich selbst. (Man kann dies als einen von einem Ausgangspunkt ausgehenden und zu ihm zurückkehrenden Kreis darstellen. Mit einer Uhr mit 12 Ziffern verglichen, beginnt der Kreis bei der 2, geht von dort im Uhrzeigersinn weiter und kehrt zu diesem Ausgangspunkt zurück. Der Ausgangspunkt symbolisiert die eine Wirklichkeit Gottes.)

Der Sohn ist eine zweite göttliche Selbstpräsenz, welche die erste – die wir den Vater nennen – voraussetzt und von ihr vermittelt wird. (Diese zweite Relation göttlicher Selbstpräsenz kann wie eine Linie dargestellt werden, die vom gleichen Ausgangspunkt wie der erste Kreis ausgehend zunächst dem ersten Kreis im Uhrzeigersinn bis zur 4 folgt, dann aber von dieser Stelle aus nach rechts in einen unvollständigen Kreis mit gleichem Radius wie der erste übergeht, der zum selben Ausgangspunkt bei der 2 des ersten Kreises zurückkehrt, von dem auch dieser ausging. Die Linie geht also auch hier vom selben Ausgangspunkt aus und kehrt zu ihm zurück.)

Der Heilige Geist ist als die Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn die dritte göttliche Selbstpräsenz; diese dritte göttliche Selbstpräsenz ist durch die erste und die zweite vermittelt. (Vom selben Ausgangspunkt wie die beiden vorangehenden Kreise folgt diese Linie zuerst dem ersten Kreis gegen

---

[3] Konzil von Florenz, Dekret für die Jakobiten (1442), DH 1331.

[4] Ebd. DH 1330.

[5] Leider werden in ThPh keine graphischen Darstellungen angenommen. Für eine graphische Darstellung sei auf *P. Knauer*, Unseren Glauben verstehen, Würzburg 1995, S. 41 oder auf die dritte Graphik in *http://www.st-georgen.uni-frankfurt.de/knauer5.htm* hingewiesen.

den Uhrzeigersinn bis zur Höhe der 12, dort geht sie nach oben in einen unvollständigen Kreis mit gleichem Radius wie die beiden anderen über, der bis zu der Stelle der 12 des zweiten Kreises geht; von dieser Stelle aus folgt die Linie dem zweiten Kreis wieder zurück bis zu dem gemeinsamen Ausgangspunkt aller drei Kreislinien bei der 2 des ersten Kreises.)

Es gilt: Der Vater ist Selbstpräsenz Gottes. Der Sohn ist Selbstpräsenz Gottes. Der Heilige Geist ist Selbstpräsenz Gottes. Der Vater ist als Selbstpräsenz Gottes Gott, aber er ist nicht der Sohn und nicht der Heilige Geist. Der Sohn ist als Selbstpräsenz desselben Gottes derselbe Gott, aber er ist nicht der Vater und nicht der Heilige Geist. Der Heilige Geist ist als Selbstpräsenz desselben Gottes derselbe Gott wie der Vater und der Sohn, und doch ist er selbst nicht der Vater und auch nicht der Sohn. (Daß der zweite und dritte Kreis in dem Sinn unvollständige Kreise bilden, daß sie in Linien übergehen, die mit Strecken des ersten bzw. auch des zweiten Kreises zusammenfallen, ist Ausdruck gegenseitiger Implikation und Durchdringung, was die Theologie als *Perichorese* bezeichnet.)

Das Verhältnis der drei Personen zueinander kann auch mit der Folge der Personworte „ich", „du" und „wir" verglichen werden. Das Wort „ich" ist anfanghaft bereits für sich allein verständlich. Das Wort „du" setzt zu seinem Verständnis das Wort „ich" voraus. Das Wort „wir" ist nicht die Mehrzahl von „ich", sondern die Gemeinsamkeit von „ich" und „du". Erst im „wir" sind auch „ich" und „du" voll erkannt. Trotz dieser Reihenfolge bestehen „ich", „du" und „wir" zugleich.

In der so veranschaulichten Darstellung der Aussage des Konzils von Florenz sind die eigentlichen trinitarischen Relationen die drei untereinander verschiedenen Weisen der Selbstpräsenz der einen göttlichen Wirklichkeit. Die drei Personen sind drei voneinander verschiedene Relationen der einen göttlichen Wirklichkeit auf sich selbst. Der Personbegriff ist hier nicht ein übergeordneter Allgemeinbegriff, sondern die drei Weisen der göttlichen Selbstpräsenz unterscheiden sich gerade dadurch voneinander, daß die erste unvermittelt ist, die zweite durch die erste vermittelt ist und die dritte durch die erste und zweite zugleich vermittelt ist.

Es wird aber auch verständlich, daß die in der herkömmlichen Trinitätstheologie sogenannten innertrinitarischen Relationen nur in einem uneigentlichen Sinn als „Relationen" bezeichnet werden können. Es handelt sich um die „Verhältnisbestimmungen" zwischen den Relationen im eigentlichen Sinn, den drei verschiedenen Weisen der göttlichen Selbstpräsenz. Es lassen sich so vier Verhältnisse bestimmen: der Vater ist Ursprung *(generare)* des Sohnes, und der Sohn ist von diesem Ursprung her *(generari);* Vater und Sohn sind zugleich Ursprung *(spirare)* des Heiligen Geistes, und der Heilige Geist kommt von beiden als seinem einem Ursprung her *(spirari).*

Die Tatsache, daß der Vater selbst ohne Ursprung *(ingenitus)* ist, wird jetzt als sein Proprium erkennbar, obwohl es sich dabei nicht formell um eine Relation zu einer anderen Person handelt. Aber es handelt sich um eine

Bestimmung der ersten Relation göttlicher Selbstpräsenz und in diesem Sinn durchaus um einen relationalen Sachverhalt. Wenn im übrigen bereits im Alten Testament von Gott als Person die Rede ist, ist diese erste Person gemeint, insofern ihr keine andere vorausgeht; aber es ist noch nicht offenbar, daß die zweite und die dritte Person von ihr ausgehen.[6]

Die scholastische Theologie stellte deshalb, weil in Gott „alles eins ist, wo dem nicht ein Gegensatz im Bezogensein entgegensteht [*ubi non obviat relationis oppositio*]"[7] den Satz auf, daß Gottes Relationen „nach außen", nämlich zur Schöpfung, den Personen gemeinsam sind, insofern ja Gott ein einziger Ursprung des Geschaffenen sei [*„relationes Dei ad extra communes sunt"*]. Das Handeln Gottes gegenüber der Schöpfung könne daher nicht unmittelbar den einzelnen göttlichen Personen zugeschrieben werden. Deshalb könne auch die Einwohnung der einzelnen Personen im Glaubenden nur *„improprie"*, in einem uneigentlichen Sinn verstanden werden.

In Wirklichkeit geht es aber in Gottes Selbstmitteilung an seine Schöpfung nicht um ein Handeln nach außen, sondern um ein Aufgenommensein der Welt in die innergöttliche Liebe, die der Heilige Geist ist, *„ad intra Dei"*[8].

4. Die Aussagen über den Heiligen Geist in der Ewigkeit

Im Glaubensbekenntnis des I. Konzils von Konstantinopel (381) hatte es nur geheißen, daß der Heilige Geist „vom Vater ausgeht und mit dem Vater und dem Sohn mitangebetet und mitverherrlicht wird" (DH 150). Im Gefolge insbesondere der Trinitätstheologie von Augustinus wurde im Westen erläutert, der Heilige Geist „gehe vom Vater und vom Sohn aus", und diese Formulierung wurde an verschiedenen Orten später auch in das genannte Glaubensbekenntnis eingefügt (so bereits in den Akten der 3. Synode von Toledo 589 – wenn nicht nachträglich ergänzt – und in den Akten der 4. Synode von Braga 675). Noch Papst Leo III. weigerte sich im Jahre 809, diese Hinzufügung für die ganze Kirche verbindlich zu machen, da dies einen Eingriff in den überlieferten Text darstelle.

Der berühmte Hymnus *„Veni Creator Spiritus"* ist, wahrscheinlich von Rhabanus Maurus, Erzbischof von Mainz im 9. Jahrhundert, um seiner vorletzten Strophe willen gedichtet worden, nämlich um den Heiligen Geist als vom Vater und vom Sohn ausgehend darzustellen und dieses Verständnis zu verbreiten:

---

[6] Vgl. *K. Rahner*, Theos im Neuen Testament, in: *ders.*, Schriften zur Theologie I, Einsiedeln [u.a.] 1958, 91–167.

[7] Vgl. Anm. 3.

[8] Auf den Einwand der scholastischen Theologie ist mit *G. Philips*, Le Saint Esprit en nous, in: EThL 24 (1948) 134, zu antworten: „Es werden dies für die göttlichen Personen keine bloßen Relationen *nach außen* sein, denn die Gnade läßt uns zugleich wirklich *ad intra Dei* [in das Innen Gottes] eintreten. Genau dies ist der Unterschied zwischen der rein natürlichen Ordnung und der Erhöhung, die uns mit Gott verbindet, *wie er in sich selbst ist.*"

Per te sciamus da Patrem
noscamus atque Filium,
Teque utriusque Spiritum
Credamus omni tempore.

Heinrich II. erlangte im Jahr 1014 von Papst Benedikt III. die Erlaubnis, bei seiner Krönung das Glaubensbekenntnis mit dem „*filioque*" singen zu lassen. Später wurde die Hinzufügung vom II. Konzil von Lyon 1274 und vom Konzil von Florenz 1439 gebilligt.

Seit dem 9. Jahrhundert bis heute stellt die an sich nicht so sehr aus inhaltlichen, sondern aus rechtlichen Gründen problematische Hinzufügung des „*filioque*" einen fundamentalen Streitpunkt zwischen Lateinern und Griechen dar. Seit Patriarch Photius ist der inhaltliche Haupteinwand, daß durch das „*filioque*" die ursprunglose Ursprunghaftigkeit des Vaters verwischt werde. Außerdem werde der Unterschied zwischen dem Hervorgang des Heiligen Geistes von Ewigkeit her und seiner Sendung in die Zeit verwischt. Anstatt die Hinzufügung des „*filioque*" zu dulden, formulierte er, daß der Heilige Geist „vom Vater allein ausgehe" [9].

Erst wieder bei der 1500-Jahr-Feier des I. Konzils von Konstantinopel am Pfingstfest 1981 wurde auf Anordnung von Papst Johannes Paul II. in der Peterskirche in Rom das Glaubensbekenntnis ohne die Hinzufügung gesungen. Auch in der römischen Erklärung „Dominus Jesus" vom 6. August 2000 wird das Glaubensbekenntnis ohne den Zusatz „*filioque*" zitiert (n. 1,2).

Unsere obige Deutung kann jedoch wenigstens die inhaltlichen Bedenken gegen das „*filioque*", die von orthodoxen Theologen noch heute erhoben werden [10], zerstreuen. Sie macht verständlich, daß man sechs verschiedene Formulierungen gebrauchen kann, die sich in dieser Deutung in gar keiner Weise mehr ausschließen, sondern gegenseitig zu ihrer Verständlichkeit beitragen.

Man kann erstens zusammen mit den Ostkirchen durchaus sagen: „Der Heilige Geist geht vom Vater allein aus." Denn wenn der Sohn nach der Aussage des Konzils von Florenz „alles, was er ist oder hat" vom Vater hat, dann hat er auch dies vom Vater allein, Mitursprung des Heiligen Geistes zu

[9] Vgl. bereits die Überschrift seiner „Darlegung über die Mystagogie des Heiligen Geistes: Wie vom Sohn in der Heiligen Schrift gesagt wird, daß er aus dem Vater allein hervorgeht, so sagt sie auch, daß der Heilige Geist aus dem alleinigen und selben Urheber hervorgeht, jedoch Geist des Sohnes genannt wird, weil er mit ihm gleichen Wesens ist und von ihm gesandt wird" (PG 102, 279).

[10] Am leichtesten zugänglich ist Information darüber in den folgenden neueren Werken: Vom Heiligen Geist – Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque – Pro Oriente-Studientagung über das Römische Dokument „Die Griechische und die Lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes. Eine Klarstellung in Verantwortung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen", Wien, 15.–17. Mai 1998, hgg. im Auftr. der Stiftung Pro Oriente von *A. Stirnemann* und *G. Wilflinger*, Innsbruck 1999. – Ferner: *B. Oberdorfer*, Filioque: Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems, Göttingen 2001.

sein. In diesem Sinn ist der Vater tatsächlich der alleinige Letztursprung nicht nur des Sohnes, sondern auch des Heiligen Geistes.

Zweitens kann man sagen: „Als die gegenseitige Liebe zwischen Vater und Sohn geht der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn aus, und zwar von beiden als einem einzigen Prinzip." Denn als gegenseitige Liebe geht er nicht gleichsam zur Hälfte vom Vater und zur Hälfte vom Sohn aus, sondern von beiden ganz; deshalb sind Vater und Sohn ein einziger Ursprung des Heiligen Geistes. Gegenseitige Liebe zwischen Vater und Sohn ist der Heilige Geist nicht erst aufgrund seines Gesandtwerdens.

Dann aber ist es drittens zulässig zu sagen: „Der Heilige Geist geht vom Vater aus", ohne „allein" hinzufügen zu müssen. Denn als die gegenseitige Liebe zwischen Vater und Sohn geht er in der Tat vom Vater aus, aber auch vom Sohn.

Viertens kann man auch sagen: „Der Heilige Geist geht vom Sohn aus." Denn als die gegenseitige Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn ist er ohne Zweifel auch die Liebe des Sohnes zum Vater.

Fünftens kann man sagen: „Der Heilige Geist geht vom Vater durch den Sohn aus." Denn als gegenseitige Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn geht er, wie gesagt, auch vom Sohn aus; aber der Sohn verdankt es dem Vater, Mitursprung des Heiligen Geistes zu sein.

Sechstens kann man sagen: „Der Heilige Geist geht auf zweifache Weise vom Vater aus, zum einen unmittelbar vom Vater und zum anderen vom Vater durch den Sohn." Denn als die Liebe des Vaters zum Sohn geht er ganz vom Vater aus; und als die Liebe des Sohnes zum Vater geht er auch ganz vom Sohn aus; aber als vom Sohn ausgehend geht er letztlich ebenfalls vom Vater als seinem Letztursprung, hier jedoch durch den Sohn aus. Dabei verdankt der Sohn es dem Vater allein, mit ihm zusammen Mitursprung des Heiligen Geistes zu sein.

5. Die Sendung des Heiligen Geistes in die Zeit

Bisher ging es um den ewigen Hervorgang des Heiligen Geistes. Im Glaubensbekenntnis ist vom Heiligen Geist vor allem im dritten Hauptteil die Rede. Wie verhält es sich aber mit seinem Gesandtwerden in die geschaffene Welt?

Im Glaubensbekenntnis wird der Heilige Geist schon zuvor im zweiten Hauptteil bei der Menschwerdung des Sohnes erwähnt: Dieser „hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist aus Maria der Jungfrau". Man kann sagen: An Maria offenbart sich der Heilige Geist als die Liebe, mit welcher der Vater den Sohn sendet.[11] Und in der Kirche, um die es im dritten Haupt-

[11] Dem entspricht es, wenn Maria in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, n. 62,1 mit den Titeln „Fürsprecherin, Helferin, Beistand, Mittlerin" angerufen wird. Dies sind allesamt Übersetzungen des Wortes παράκλητος, mit dem die Kirche ursprünglich den Heiligen Geist anruft.

teil des Credo nach der Aussage vom ewigen Hervorgang des Heiligen Geistes geht, erweist er sich sodann als die vom menschgewordenen Sohn zum Vater zurückkehrende Liebe. Das Geheimnis der Kirche besteht darin, daß der Heilige Geist ein und derselbe in Christus und in den Christen ist.[12] Die Sendung des Heiligen Geistes steht damit in einer inneren Entsprechung zu seinem ewigen Hervorgang in Gott.

Wie wir von der Menschwerdung des Sohnes sprechen, so könnten wir also von einer Kirchewerdung des Heiligen Geistes sprechen:

> Die Kirche
> „ist in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Geheimnis des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine nicht unähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,16)."[13]

In diesem Sinn ist bereits in Gal 4,4.6 sowohl von der Sendung des Sohnes wie der des Heiligen Geistes die Rede.

Die Bedeutung des Heiligen Geistes für den Glauben erhellt in unüberbietbarer Weise aus 1 Kor 12,3: „Niemand kann sagen: Jesus ist Herr, außer im Heiligen Geist." Die Glaubenserkenntnis wird hier als das Erfülltsein vom Heiligen Geist verstanden. Aber nur, weil wir bereits *„in Christus* geschaffen" sind, also verborgen von vornherein in die Liebe des Vaters zum Sohn aufgenommen sind, können wir die Botschaft von dieser Gemeinschaft mit Gott in der ihr angemessenen Weise, nämlich im Heiligen Geist erkennen. Und wenn die Kirche lehrt, daß zwischen überhaupt allen an Jesus Christus im Sinn seiner Gottessohnschaft Glaubenden eine „wahre Verbindung im Heiligen Geist"[14] besteht, dann bedeutet dies, daß alle ökumenische Bemühung nur darin bestehen kann, eine bereits geschenkte Einheit ausdrücklich nachzuvollziehen. Die gleiche Kirche lehrt, daß „die Gesamtheit der Glaubenden im Glauben nicht irren kann"[15]. Dies ist darauf zurückzuführen, daß als Glaubensaussagen im Sinn der Selbstmitteilung Gottes verstehbare Aussagen notwendig „aus sich" wahr sind.[16] Im übrigen schreibt das Konzil auch nicht-katholischen Christen diesen aus sich selbst verläßlichen Glauben zu.[17] Es gibt keine tiefere Gemeinschaft und Einheit als die, bei der der Heilige Geist selbst das einende Band[18] ist.

---

[12] Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche, n. 7,7: *„unus et idem in Capite et in membris"*.

[13] Ebd. n. 8,1.

[14] Vgl. ebd. n. 15.

[15] Ebd. n. 12,1.

[16] Vgl. *P. Knauer*, Nicht unfehlbare Glaubenslehre, aber doch definitive kirchliche Lehre, in: ZKTh 122 (2000) 60–74, vor allem 61–67.

[17] Vgl. II. Vatikanum, Dekret über den Ökumenismus, n. 3,1.

[18] Vgl. ebd. n. 7,3.

ThPh 76 (2001) 238–252

Das Ende, das ein Anfang ist

Zur Deutung des Todes als Verendgültigung des Lebens

Von Eva-Maria Faber

Das Ende, das ein Anfang ist – diese Formulierung ist zweideutig. Sie kann bedeuten: Das Ende, das Anfang zu radikal Neuem ist. In der Formulierung könnte aber auch mitklingen: Das Ende, das ein Wiederanfang ist. Viele Menschen denken den Tod in dieser Weise als Anfang. Sie sehen den Tod nicht als Ende, sondern als Durchgang zum Beginn eines weiteren, anderen Lebens. Diese Vorstellung ist heute für viele Menschen um einiges attraktiver als die christliche Auferstehungshoffnung, und zwar auch dann, wenn sie sich selbst gleichwohl als christlich Glaubende ansehen.

Lassen sich christlicher Glaube und Reinkarnationserwartung miteinander verbinden? Aus theologischer Sicht werden immer wieder verschiedene Aspekte angeführt, die christlichen Glauben und Reinkarnationsvorstellung unvereinbar erscheinen lassen. Im folgenden werden zwei dieser Aspekte herausgegriffen und näher beleuchtet, nämlich das christliche Geschichtsverständnis und die Betonung der Gnadenhaftigkeit der Vollendung. Dabei liegt das Interesse nicht auf der Auseinandersetzung mit den Reinkarnationstheorien selbst, sondern auf der tieferen Durchdringung des christlichen Bekenntnisses. Dabei soll aber ein Augenmerk darauf gerichtet werden, inwiefern die christliche Eschatologie den Anliegen, die mit der Reinkarnationslehre verbunden werden, gerecht zu werden vermag. Denn die Motive und Gründe, warum Menschen sich der Reinkarnationsauffassung zuwenden, können und dürfen ja, insofern sie Ausdruck menschlicher Heilssehnsucht sind, nicht schlechthin abgewiesen werden. Vielmehr ist zu fragen, inwiefern der christliche Glaube selbst dieser Sehnsucht zu entsprechen vermag. In einem ersten Abschnitt sollen die genannten zwei Aspekte der theologischen Kritik an der Reinkarnationsauffassung kurz umrissen werden, bevor sie problematisiert werden (II). Ein vertieftes Verständnis beider Aspekte (III) kann an den Motiven von Gericht und Fegfeuer Konkretisierung finden (IV).

I. Die theologische Kritik an der Reinkarnationsvorstellung

Die Unvereinbarkeit von christlichem Glauben und Reinkarnation wird vielfach am Geschichtsverständnis festgemacht. Nach christlicher Auffassung ist Geschichte einmalig und unwiederholbar und als so und nicht anders gestaltete von bleibender, unwiderruflicher Bedeutsamkeit. Diesen Wert gewinnt die Geschichte aufgrund von zwei Voraussetzungen.

Die christliche Schöpfungstheologie betont die Eigenständigkeit der Schöpfung angesichts des Schöpfers. Weil alles sich dem bejahenden Anruf

Gottes verdankt, hat alles seine Positivität, man könnte auch sagen: hat alles Gültigkeit[1]. Diese Gültigkeit umfaßt auch das Werden, die Geschichte, welche deswegen nicht beliebig revidiert werden kann. Was Gültigkeit hat, kann nicht einfach ersetzt oder abgelöst werden. Geschichte ist darum die Einheit des Früheren mit dem Späteren und nicht eine bloße Abfolge von Geschichten, die keinen *inneren* Zusammenhang miteinander hätten.

Die zweite Voraussetzung für das christliche Geschichtsverständnis liegt im Glauben an die Offenbarung Gottes in Geschichte, welche die geschichtliche Welt als Medium der Selbstkundgabe Gottes qualifiziert. In konkret geschichtlichen Ereignissen ist Gott selbst engagiert und gibt sich selbst definitiv zu erfahren. Darum gibt es in der Geschichte den Kairos, in dem alles auf dem Spiel steht. Wenn aber der christliche Glaube seine Mitte darin findet, daß Gott dem Menschen in ganz bestimmten geschichtlichen Ereignissen begegnet, so wird dieser geschichtlich-vermittelten Selbstmitteilung Gottes nur ein Geschichtsverständnis gerecht, welches die Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit von Zeit und Geschichte impliziert. Damit eignet der Geschichte eine ungeheure Würde, weil ihr die Offenheit für das Unüberholbare und Absolute zugetraut wird. Sie ist nicht als relative auf ewig geschieden vom Absoluten, sondern das Absolute wird in ihr greifbar.

Dies hat Konsequenzen für die Einschätzung der je individuellen menschlichen Geschichte: Auch sie hat eine Gültigkeit, die nicht durch eine später folgende, andere Geschichte überschrieben werden kann. Und wie die Geschichte allgemein offen ist für das unüberholbar Bedeutsame, so ist auch die konkrete, begrenzte Lebensgeschichte der einzelnen offen für das unwiderruflich Bedeutsame und Bleibende. Darum fällt der Grund für die Ausschau nach weiteren Lebensgeschichten fort: Man muß nicht alle Möglichkeiten des Menschseins durchgespielt haben, um Erfüllung finden zu können. Die Zeit ist jener Raum, „in dem der Mensch von seiner Freiheit endgültigen Gebrauch machen kann"[2]. Insbesondere im Blick auf Gottes Eingehen in die Geschichte läßt sich sagen: Nicht die Vielfalt der Möglichkeiten ist das Entscheidende, sondern die Stellungnahme zu dieser Geschichte, in der Gott *alles* von sich gegeben hat und gibt, und in der darum dem Menschen *alles* eröffnet ist. Um Menschsein zur Vollendung zu bringen, ist allein die Annahme dieses Heilsangebotes erforderlich, eine Annahme, die „im Hier und Jetzt der einmaligen und unwiederholbaren Lebensgeschichte erfolgen"[3] muß, in dieser Lebensgeschichte aber auch

---

[1] Vgl. *J. Splett*, End-Gültigkeit. Zum Ernst des Todes aus der Sicht christlicher Philosophie, in: *H. Kochanek* (Hg.), Reinkarnation oder Auferstehung. Konsequenzen für das Leben, Freiburg i. Br. 1992, 213–226, hier 213–218.

[2] *L. Mehring*, Die Sehnsucht des Menschen nach Heil zwischen Reinkarnations-Faszination und Auferstehungs-Hoffnung. Eine systematisch-theologische Untersuchung des Vollendungsgeschehens, Altenberge 1993 (MthA; 24) 18–20; 66. Diese wohltuend knappe und differenzierte Studie sei für die Auseinandersetzung mit Reinkarnationslehren sehr empfohlen.

[3] *Mehring*, 70.

erfolgen kann. Insofern ist diese Lebensgeschichte, die zwischen Geburt und Tod spielt, selbst von bleibender Bedeutsamkeit.

Welt und Geschichte, eingeschlossen die je individuelle Lebensgeschichte, haben also nach christlicher Überzeugung einen Wert, welcher die in Reinkarnationstheorien implizierte Sicht von Geschichte unannehmbar macht. Denn die Reinkarnationsauffassungen tendieren dazu, die Geschichte abzuwerten als bloßes Material, an dem sich der menschliche Geist bewährt, das aber zurückgelassen werden kann, wenn in einem neuen Leben anderes Material, eine andere geschichtliche Situation die vorhergehende ablöst. Dagegen gilt in christlicher Sicht die Geschichte als das, was einmünden soll in die Endgültigkeit. Diese Geschichte kann darum nicht einfachhin zurückbleiben, sondern ist in ihrer konkreten Inhaltlichkeit bedeutsam, eben weil das konkret Begrenzte fähig ist, das Ganze in sich zu bergen.

So kann man die Frage formulieren: Verkennt nicht die Suche nach weiteren Lebensgeschichten, in denen doch immer nur eine begrenzte Zahl weiterer Möglichkeiten addiert werden könnte, die Bedeutung und auch die Würde der Geschichte, welche durch ihre Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit ausgezeichnet ist?

In der Auseinandersetzung mit Reinkarnationsauffassungen wird eine zweite Differenz in der christlichen Gnadentheologie gesehen. Demzufolge ist die Reinkarnationslehre für den christlichen Glauben deswegen unannehmbar, weil das Gelingen des Lebens und die letztendliche Erfüllung nach christlichem Verständnis nicht eine Leistung des Menschen ist, sondern Gnade. Ich bin am Ende nicht nur das, was ich aus mir gemacht habe, sondern Vollendung und Erfüllung werden mir geschenkt. Eine Vorstellung von Selbsterlösung hat hier keinen Raum, ja, sie ist als illusionär zu entlarven, weil der Mensch es gar nicht vermag, sich selbst die letzte Erfüllung zu geben und zu erarbeiten. „Keine noch so große moralische Anstrengung, kein noch so edles Streben nach menschlicher Reife und Selbstvollendung, keine noch so häufig wiederholte Bewährung in verschiedenen Daseinsformen auf dieser Erde kann dem endlichen Menschen unendliches Heil, nach dem er sich sehnt, erwerben."[4] Was nach dem Tod kommt, ist darum nicht ein weiteres Leisten-Müssen, ein weiteres An-sich-selbst-Arbeiten, sondern die gnadenhafte Vollendung.

Die zweite Frage an die Reinkarnationslehre lautet also: Wird hier nicht dem menschlichen Streben zugemutet, eine Vollendung erarbeiten zu müssen, die es sich auch in noch so vielen Leben gar nicht selbst geben kann?[5]

---

[4] *M. Kehl*, Eschatologie, Würzburg [2]1988, 75 f. Vgl. *Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Kevelaer 1985, 409: „Doch nach christlichem Glauben können auch noch so viele irdische Leben nicht genügen für Reinigung und Erfüllung des Menschen; denn Gott allein und das Leben bei ihm ist Heiligung, Gerechtigkeit und Erfüllung des Menschen."

[5] Hier ist nicht intendiert, im Blick auf diese Kritikpunkte etwaige innere Unstimmigkeiten der Reinkarnationslehren aufzuarbeiten oder umgekehrt zu fragen, inwiefern die Kritik angesichts von komplexeren und differenzierteren Reinkarnationsmodellen überhaupt berechtigt ist.

II. Problematisierung

Die hier zunächst aus theologischer Perspektive bisher noch recht knapp dargestellten theologischen Bedenken gegenüber der Reinkarnationsauffassung sind aus der Sicht des christlichen Glaubens formuliert. Sie wollen somit nicht im strengen Sinn die Reinkarnationslehre widerlegen, sondern nur ihre Unvereinbarkeit mit christlichen Grundanschauungen aufweisen.

Allerdings dürften diese Argumente Menschen, die der Reinkarnationsauffassung zuneigen, nicht für sich gewinnen können. Wer mit einer Geschichtsdeutung sympathisiert, gerade *weil* sie auf die als unerbittlich empfundene Unumkehrbarkeit der Geschichte verzichtet, wird durch das Einschärfen der Endgültigkeit und Unwiederholbarkeit der Geschichte nicht schon zu einem Sinneswandel bewegt werden. Der evangelische Theologe Hermann Timm hat es einmal so formuliert: „Daß das Irreversible besser sei, glaubt sich nicht mehr so leicht."[6]

Ähnliches gilt für den zweiten genannten Aspekt. Die Zusage, daß die Vollendung der eigenen Lebensgeschichte nicht zu erarbeiten ist, sondern geschenkt wird, mag für manche Menschen gar nicht erstrebenswert klingen. Denn ihnen erscheint eine solche Vollendung gerade zu sehr als nur äußerlich aufgesetzt. Ist eine geschenkte Vollendung wirklich meine ureigene Vollendung? Wirkt es nicht eher befremdlich, wenn der Auferstehungsglaube von der Reinkarnationslehre dadurch unterschieden wird, daß diese die wirksame Kraft zur Erlösung im einzelnen Menschen ansiedelt, während jener als die einzig wirklich aktive Komponente Gott versteht[7]? Zu Recht sieht Reinhart Hummel die Faszination des Reinkarnationsglaubens in seiner Nähe zum menschlichen Streben nach Identität begründet.[8] Eine Identität, die von außen käme, würde als fremd empfunden. Gerade deswegen halten viele Menschen es für plausibel, daß ihre Vollendung im Durchgang durch verschiedene Leben heranreift.

Aufgrund dieser Beobachtungen ist es geboten, die aufgezeigten Aspekte unter zwei Fragestellungen noch weiter zu bedenken. Die erste Frage betrifft das Verständnis von Endgültigkeit: Wie kann die Endgültigkeit der Geschichte so gedacht werden, daß ihr der Anschein der Unerbittlichkeit genommen wird? Konkreter: Inwiefern ist die Verendgültigung des Lebens durch den Tod nicht einfach ein Abbruch, durch den ein Leben auf einem zufällig erreichten Stand festgeschrieben wird? Die zweite Frage betrifft das Verständnis von Gnade: Wie kann die Vollendung als Gnadengeschehen be-

---

[6] *H. Timm*, Wahr-Zeichen. Angebote zur Erneuerung religiöser Symbolkultur, Stuttgart 1993, 56.

[7] „Im Auferstehungsglauben jedoch wird Gott als die einzig wirklich aktive Komponente verstanden": *H. Schwarz*, Jenseits von Utopie und Resignation. Einführung in die christliche Eschatologie, Wuppertal 1991, 256.

[8] Vgl. *R. Hummel*, Reinkarnation. Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und das Christentum, Mainz, Stuttgart 1988 (Unterscheidung) 31.

griffen werden, ohne daß die gnadenhafte Vollendung als etwas Fremdes, dem Leben Aufgesetztes anmutet?

Eine Herausforderung zum Weiterdenken liegt auch in einer anderen Beobachtung, die Reibungspunkte *innerhalb der christlichen Position selbst* erkennen läßt. Denn auf den ersten Blick stehen ja die beiden genannten Aspekte, Endgültigkeit menschlicher Geschichte und das Prinzip Gnade, in Spannung zueinander. Während der erste Gedanke den Entscheidungscharakter des menschlichen Lebens in dieser Welt und Geschichte betont, will der zweite Gedanke auf die Möglichkeit einer gnadenhaften Vollendung hinaus, weist also auf die irdische Fragmentarität menschlichen Lebens und seine Angewiesenheit auf das göttliche Vollendungswerk. Läßt sich beides ohne weiteres miteinander vereinbaren?

Diese Anfrage sei kurz illustriert und so auch ein wenig zugespitzt. Die Auffassung vom Entscheidungscharakter der Geschichte und der Endgültigkeit menschlicher Existenz hat sich traditionell in die Lehre vom Tod als dem Ende des Pilgerstandes gekleidet. Dieses Motiv hat in der Theologiegeschichte zuweilen sehr unerbittliche Züge gewonnen. Schon in früher Zeit – dort allerdings meist in paränetischem Kontext – wird eingeschärft, daß mit dem Tod die Zeit möglicher Umkehr zu Ende ist. Denn die menschliche Willensentscheidung wird dann endgültig: die Verstorbenen haben keine Freiheit mehr, ihre Entscheidung zu ändern; Reue wird ihnen unmöglich.[9] Bereits in frühen Höllenvorstellungen taucht das Motiv auf, daß die Verdammten in Einsicht des gerechten Gerichts Gottes und ihrer eigenen Verfehlung um Erbarmen bitten, doch zur Antwort erhalten: „Jetzt habt ihr Reue, wo es nicht mehr Zeit zur Reue gibt und nichts vom Leben übriggeblieben ist."[10] Einen biblischen Anhaltspunkt für diese Aussagen bildet z. B. die Aufforderung in Gal 6,10: „Solange wir also die Zeit dazu haben, laßt uns allen Gutes tun." Bedeutet das ‚Solange' nicht in der Tat: später wird es zu spät sein? Wenngleich weniger drastisch als in den angedeuteten Höllenvorstellungen wird ein ähnlich drängender Appell durchaus auch heute vorgetragen. Auf das Handeln hier und heute kommt es an, wie eines der neuen geistlichen Lieder einschärft: Jetzt ist die Zeit, jetzt ist die Stunde, heute wird getan oder auch vertan, worauf es ankommt, wenn er kommt. Wer das Jetzt versäumt, steht irgendwann vor dem ‚Zu spät'. Aufgrund dieser Sicht richtet sich gegen die Reinkarnationsauffassung die Frage: „Verkennt die Forderung nach einem sühnenden Ausgleich in vielen anderen geschichtlichen Leben nicht den Ernst der Geschichte, deren Charakter gerade ihre

[9] Siehe die Beispiele bei *H. Vorgrimler*, Geschichte der Hölle, München ²1994, 102.

[10] Offenbarung des Petrus. Abgedruckt in: *W. Schneemelcher*, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen ⁵1989, 574. – Einen Kontrapunkt bildet in der frühen Zeit die Theologie des Origenes und seiner Anhänger, die „keinen Grund erkennen [konnten], warum die menschliche Freiheit mit dem Tod aufgehoben und keiner Entscheidungsakte mehr fähig sei": *Vorgrimler*, Geschichte der Hölle, 99. Da die Apokatastasis-Lehre des Origenes – aus verschiedenen Gründen – lehramtlich verurteilt wurde, gewann die gegenläufige Position noch an Nachdruck.

Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit ist, so daß alles, was einmal versäumt wurde, nie wiederkehren kann?“ [11]

Aus paränetischem Interesse wird somit möglichst eindringlich die Gegenwart als Entscheidungszeit vor Augen geführt. Wo aber ist hier noch der Ort für die Gnade? Die Eindringlichkeit der Mahnung hat zur Konsequenz, daß von Gnade jedenfalls in diesem Kontext nicht mehr die Rede ist. Und so scheint (!) die Betonung des Endgültigwerdens menschlicher Existenz im Tod keinen Raum mehr für die Gnade zu lassen.

Befremden läßt die Annahme solcher Endgültigkeit auch aufkommen, wenn diese selbst für den positiven Ausgang in einer nicht sonderlich attraktiven Weise beschrieben wird. Augustinus meint es zwar tröstlich, wenn er die Seligen mit den Engeln vergleicht und sagt: „Diesen [den Engeln] fehlt der Wille, jenen [den Seligen] überhaupt die Möglichkeit, noch zu sündigen.“ [12] Heute wird es anders formuliert: Nach Beendigung des Lebens sei der Mensch „an das Ende seiner personalen Selbstauszeugung gelangt“ [13]. Wie aber sind diese – in einem bestimmten Sinne zutreffenden! – Aussagen auszulegen, damit nicht der Eindruck aufkommt, die Vollendung sei eine schrecklich langweilige Sache? Wie entgeht die christliche Auffassung von Endgültigkeit der Polemik Kants: „Alsdann wird nämlich die ganze Natur starr und gleichsam versteinert: der letzte Gedanken, das letzte Gefühl bleiben alsdann in dem denkenden Subjekt stehend und ohne Wechsel immer dieselben. Für ein Wesen, welches sich seines Daseins und der Größe desselben (als Dauer) nur in der Zeit bewußt werden kann, muß ein solches Leben, wenn es anders Leben heißen mag, der Vernichtung gleich scheinen: weil es, um sich in einen solchen Zustand hineinzudenken, doch überhaupt etwas denken muß; *Denken* aber ein Reflektieren enthält, welches selbst nur in der Zeit geschehen kann. – Die Bewohner der anderen Welt werden daher so vorgestellt, wie sie, nach Verschiedenheit ihres Wohnorts (dem Himmel oder der Hölle), entweder immer dasselbe Lied, ihr Halleluja, oder ewig eben dieselben Jammertöne anstimmen ([Offb] XIX,1–6; XX,15): wodurch der gänzliche Mangel allen Wechsels in ihrem Zustande angezeigt werden soll.“ [14]

Verendgültigung des Lebens läßt so gesehen das Leben erstarren; der Tod nagelt Menschen auf dem Stand fest, auf dem sie gerade stehen, im Guten und noch schlimmer im Bösen, ohne Ausblick auf eine Gnade, die aus dem Bösen befreien und das Gute noch weiter entfalten würde.

Umgekehrt scheint das Gnadenargument die Endgültigkeit menschlichen Daseins zu relativieren. Wenn es die Gnade ist, die ein menschliches Leben

---

[11] *H. Küng [u. a.]*, Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus, München 1984, 341.

[12] *Augustinus*, Enchir. 29,111 (CChr; 46,109).

[13] *R. Lachner*, Reinkarnation und christlicher Glaube, in: *M. Weitlauff* (Hg.); *P. Neuner* (Hg.); *F. Kard. Wetter* (FS), Für euch Bischof – mit euch Christ, St. Ottilien 1998, 591–624, hier 620.

[14] *I. Kant*, Das Ende aller Dinge, in: *ders.*, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik (Ed. *Weischedel* [1964] 6) 184.

erst endgültig gelingen läßt, dann könnte die Frage erwachen, ob dann die Endgültigkeit, die menschliches Leben in der Vollendung erlangt, gerade doch keine Endgültigkeit der Geschichte ist, sondern eine von Gott außerhalb der Geschichte dem Menschen aufgesetzte.

III. In Gnade verendgültigtes Leben

Die Frage, die im folgenden aufgegeben ist, zielt also auf die Vereinbarkeit von Endgültigkeit der Geschichte und Gnadenhaftigkeit der Vollendung.

Wenn, wie anfangs in der Argumentation gegen die Reinkarnationsauffassung gesehen, die Endgültigkeit der Geschichte ebenso zum Zentrum des christlichen Glaubens gehört wie das Prinzip Gnade, so kann in der dogmatischen Reflexion die Vereinbarkeit beider Aspekte postuliert werden. Damit erübrigt sich eine argumentative Vermittlung natürlich nicht; mit diesem Postulat ist jedoch eine kriteriologische Vorgabe gewonnen: Die Vereinbarkeit beider Aspekte vorausgesetzt, müssen sich alle eschatologischen Vorstellungen an beiden Aspekten messen lassen. Wenn manche der beschriebenen Vorstellungen eines unerbittlichen, gnadenlosen Gerichts nicht vor beiden Kriterien bestehen können, so müssen sie abgewiesen werden: nicht alle Vorstellungsgehalte der Theologiegeschichte haben normativen Charakter[15]. Die vorhin beschriebenen Positionen dienten der Problemanzeige, nicht schon der Antwort. Wie aber kann Endgültigkeit sachlich vereinbart werden mit Gnade?

Wenn der Tod die Verendgültigung des Lebens bedeutet, so ist genauer zu fragen, was es ist, was da endgültig wird, und woraus solche Endgültigkeit erwächst. Der Begriff ‚Leben' meint bei der Rede von der Verendgültigung des Lebens nicht ein Abstraktum im Sinne von Lebenskraft. Gemeint ist vielmehr die ganz konkrete Lebensgestalt, die ein Mensch in seiner Lebenszeit entwickelt und ausgeformt hat. Jörg Splett spricht von *Konturen*, die ein Leben gewonnen hat, indem es sich in ganz bestimmten Grenzen vollzogen hat.[16] Von zwei Seiten her sind diese Konturen von bloßer Faktizität zu unterscheiden. Die eine Seite ist die der Bejahung von Gott her. Menschlichem Dasein eignet Gültigkeit, da es sich einem grundlegenden Anruf und Geschenk verdankt. Es ist nicht einfach da, sondern wird gut-geheißen. Zu dieser begründenden Stellungnahme des Schöpfers zum Geschaffenen kommt die Stellungnahme des Menschen. Menschliches Dasein ist durch Selbstreflexivität ausgezeichnet, also durch die Möglichkeit, zum eigenen

[15] Vgl. *Splett*, 220: „Abgetan werden muß Bild und Gedanke einer endlosen Dauer, tyrannischer dantesker Quälerei, zu spät kommender Reue ...".

[16] Es gilt, „in Annahme des mir Gegebenen dessen Grenzen als *Konturen* zu verstehen. ... Was sein soll, muß eine Gestalt besitzen, und Gestalt besagt Kontur. Jemand oder etwas sein bedeutet: nicht alles und jedes zu sein, nicht ein anderer und anderes, als man ist. Als Kontur wird eine Grenze verstanden, an der man nicht anstößt, scheitert oder zusammenbricht oder von außen ‚zugerichtet' wird, sondern wovon her man anfängt: ist, was man ist.": *Splett*, 216.

Dasein wie zu dem darin Getanen Stellung zu beziehen und es gegebenenfalls auch zu revidieren.[17] Damit wird auch eine Differenzierung im Verständnis der Einmaligkeit und Unwiderruflichkeit von Geschichte deutlich. Unwiderruflichkeit der Geschichte besagt nicht, daß ich unerbittlich dem, was in meinem Leben geschieht, verhaftet bin. Ich kann ein Ereignis nicht rückgängig machen, doch ich kann dazu Stellung beziehen und es bejahend auf mein Leben beziehen oder distanzierend mich davon abgrenzen, z.B. durch Reue oder durch Umkehr.

Diese Stellungnahme ist nicht völlig autonom zu leisten. Weder die Konturen menschlichen Daseins noch die menschliche Stellungnahme sind monologisch zu denken. Die Freiheit, welche die Lebensgestalt setzt, reflektiert, bestätigt oder revidiert, steht im Zusammenspiel mit anderen Freiheiten. So gewinnen die Konturen des Lebens Gültigkeit kraft einer sich dialogisch vollziehenden Freiheit.

Woraus aber erwächst dieser Lebensgestalt *End*gültigkeit? Das Zielen auf Endgültigkeit deutet sich in der Selbstreflexivität menschlichen Daseins an. Denn in dieser Reflexion wird ja gerade das, was einem Menschen widerfährt, und das, was er setzt, daraufhin geprüft, ob es vor dem Selbst Bestand hat, ob es *bleibende* Gültigkeit für das Selbst haben soll. Daß hier nicht nur Kontinuität gemeint ist, sondern Endgültigkeit, läßt sich nicht beweisen, zeigt sich aber an verschiedenen Phänomenen, wo etwas gereift ist, was nach Endgültigkeit, Ewigkeit verlangt. Nicht zuletzt ist die Freiheit selbst aus auf Endgültiges: „Bei endlosem Fortgang [solcher Selbst-Reflexion] ..., ob nun in stetig wiederholter Selbstbestätigung oder in ständigem Wechsel von Ja und Nein, ginge die aufgezeigte Gültigkeit verloren. Freiheit lebt nicht in und aus der Qual stets neuer Wahlen; sie ist in ihren Entscheiden auf Entschiedenheit aus."[18]

Warum geschieht die Verendgültigung im Tod? Nicht einfach deswegen, weil an einem zufälligen Zeitpunkt menschlichen Lebens der Schlußstrich gezogen wird; nicht deswegen, weil hier faktisch die Freiheit des Menschen aufhört. Dies wäre eher als Abbruch denn als Verendgültigung zu bezeichnen.

Hier möchte ich wiederum einen theologiegeschichtlichen Mosaikstein einfügen. Wenn es manche Texte der Theologiegeschichte gibt, denen zufolge nach dem Tod der Freiheitsgebrauch an sein Ende zu kommen scheint (s.o.), so finden sich sehr viel differenziertere Überlegungen z.B. bei Thomas von Aquin. Wie er verdeutlicht, ist es eine ganz bestimmte Art des Freiheitsgebrauchs, die mit dem Tod ein Ende findet: Was endet, ist die Freiheit, Verdienste zu erlangen oder sich zu verschulden, also die Freiheit, die sich noch um das Heil sorgen muß. Wenn das Ziel – die Vollendung, das Heil – erreicht ist, bedarf es dieser Art des Freiheitsgebrauchs nicht mehr.[19] Frei-

[17] Vgl. *Splett*, 217f.
[18] *Splett*, 218.
[19] „Daher wird auch der gute Wille bei den Seligen nicht Verdienst, sondern Lohn sein": *Tho-*

heit ist deswegen jedoch nicht eliminiert, sondern in ihrem höchsten Vollzug befestigt. Dies ergibt sich auch aus einer anderen Überlegung. Menschliche Wahlfreiheit ist bedingt durch die Situation, sich zwischen verschiedenen Möglichkeiten entscheiden zu müssen, und zudem nicht immer eindeutig wissen zu können, welches das höhere Gut ist. In der Vollendung im Leben Gottes bedarf es dieser Art von Wahlfreiheit nicht mehr, weil in Gott alles geschenkt ist und er als das letzte Gut offenbar ist. Die Freiheit kann sich darum endgültig im Guten festmachen.

Von dieser Auffassung aus kann der Übergang von der Gültigkeit zur End-Gültigkeit angemessen gedeutet werden. Der Tod ist das Tor zur End-Gültigkeit, weil die Freiheit in eine neue Situation versetzt wird. Dann aber geschieht gerade dieser Übergang nicht ohne Freiheit, sondern ist wiederum als Situation der Selbst-Reflexion zu denken, allerdings unter veränderten Rahmenbedingungen. Der Tod distanziert zum irdischen Leben und läßt dieses in einem neuen Licht erscheinen, ermöglicht es darum, das gelebte Leben neu, und wegen des offenbaren Maßstabes, endgültig zu werten. Darum ist der Tod nicht Schlußstrich, sondern ermöglicht die Überführung der Gültigkeit in die End-Gültigkeit.

Diese Wertung aber ist nicht ein monologisches Geschehen, nicht nur Selbst-Bewertung, sondern Wertung vor dem, der auch die Gültigkeit geschenkt hat, Gott.[20] Wie die Gültigkeit, so erwächst auch die End-Gültigkeit aus einer dialogischen Freiheit. Darum steht die Gnade nicht in Spannung zur Endgültigkeit, sondern kommt von vornherein mit in den Blick. Die Konturen menschlichen Lebens wachsen im Zusammenspiel mit der Gnade heran und gewinnen Endgültigkeit in eben diesem Zusammenspiel von Freiheit und Gnade. Die Gnade ihrerseits setzt nicht eine äußerliche Vollendung auf das menschliche Leben auf, sondern verhilft zu einem ureigenen neuen Zugehen auf die eigene Lebensgestalt, zu einer authentischen Wertung und darum auch zu einer endgültigen Bestimmung der eigenen Identität.

Eben dies läßt sich an den klassischen dogmatischen Themen von Gericht und Fegfeuer konkretisieren.

IV. Konkretisierung

Entgegen manchen verfremdenden Übermalungen ist das Gericht dem Glauben ein Hoffnungsgegenstand, womit gleichzeitig gesagt wird, daß es als Gnadengeschehen zu begreifen ist. Diese Einschätzung hängt an der

---

mas von Aquin, S. th. III q.98 a.6. – Dies ist allein im Negativen noch anstößig, denn auch der böse Wille wird in seinem bösen Zustand befestigt; hier gilt: „der böse Wille bei den Verdammten wird nicht Verschuldung, sondern Strafe sein": ebd. Weil keine Gesinnungsänderung mehr eintreten kann, ist es aber keine medizinelle Strafe mehr, sondern nur noch Strafe um des Bestrafens willen: vgl. *Vorgrimler*, Geschichte der Hölle, 206.

[20] Vgl. *Splett*, 217; 218f.

Identifikation des richtenden Gottes mit dem barmherzigen Gott bzw. mit Jesus Christus als dem Erlöser. Allerdings: Selbst das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem barmherzigen Richter kann dies nicht bedeuten, daß er das Böse, Verwirkte geflissentlich übersehen wird. Bezugspunkt des Gerichts ist – auch wenn es Gnadengericht ist – das, was in der Geschichte getan wurde. Gerichtet wird das Leben in den Konturen, die es sich gegeben hat.

Warum kann das Gericht trotzdem Hoffnungsinhalt sein? Oder noch zugespitzter formuliert: Warum ist selbst das Gericht über das Böse Hoffnungsinhalt? Relativ leicht zu sehen ist dies für das allgemeine, allumfassende Gericht, insofern es für die Opfer der Geschichte Hoffnung ist: Sie dürfen Hoffnung haben, daß die Gewalttätigen nicht ewig über die Opfer triumphieren. Wie aber ist es, wenn es um das Gericht über meine eigenen dunklen Seiten geht, wenn ich sagen muß: auch ich gehöre zu den Gewalttätigen, über die gerichtet wird? Kann das Hoffnungsinhalt sein?

Dies wird es gewiß nicht sein, wenn ich Gericht verstehe als einen Prozeß, in dem ein anderer mich überführen will, während ich selbst auf meinem Recht beharre, statt Unrecht einzugestehen. Es ist aber schon rein psychologisch wahrnehmbar, daß ich dort, wo ich mich als Person angenommen weiß, Unrecht zugeben kann. Insofern kann man das Gericht als Raum, als Atmosphäre verstehen, in der es mir möglich wird, die eigenen Verkrümmtheiten und Bosheiten ans Licht zu bringen, weil ich der bejahenden Liebe Gottes begegne.

Damit verbunden ist allerdings auch, daß im Licht der vollkommenen Liebe Gottes die eigenen Dunkelheiten noch dunkler erscheinen, auch mir selbst als dunkel erscheinen. Denn in der Begegnung mit dem Heiligen Gott, in der Begegnung mit dem Wahren und Reinen, der ins Leben gerufen hat und ins Leben ruft, wird offenkundig, was im irdischen Leben an Unwahrheit da war; in dieser Begegnung wird offenbar, was unheilig und lebensfeindlich war. In der Begegnung mit dem Gott, der Liebe ist, wird die eigene Lieblosigkeit schmerzlich erfahren. Das Licht der Gnade erschüttert somit die vermeintlichen Gültigkeiten.

Die Zuwendung Gottes – welche die Gnade *ist* – hebt die Geschichte nicht auf, im Gegenteil, auf diese wird Licht geworfen, und zwar ohne Beschönigung. Dabei wird aber die menschliche Freiheit nicht ausgeschaltet, sondern gerade einbezogen. Das Gericht ist eine Begegnung mit der Liebe Gottes, die eine höchst personale Selbsterkenntnis und so auch eine aufrichtige Stellungnahme zur eigenen Lebensgestalt ermöglicht[21]. Ein solches Selbst-Gericht wehrt der schlechthinnigen Identifizierung des Selbst mit

[21] Daß es um das personale Selbst-Gericht im Angesicht Gottes, nicht um dessen ‚fremdes' Urteil geht, kommt in dem vielzitierten Wort H. U. v. Balthasars zum Ausdruck: „Der Richter braucht nichts zu tun, nur zu sein": *H. U. v. Balthasar*, Gericht, in: IKaZ 9 (1980) 227–235, hier 232.

der Lebensgeschichte. In diesem Sinne ist das Gericht nicht eine bloße Bestandsaufnahme, Tag der Abrechnung, die mich endgültig bei dem behaftet, was ich bin, ohne mir eine neue Perspektive zu eröffnen. Das Gericht entlarvt falsche Gültigkeiten nicht, um einen Menschen mit diesen falschen Gültigkeiten zu identifizieren und darum in ewiger Unstimmigkeit zu belassen. Indem der Richter durch seine Gegenwart die eigene Situation offenbar macht, eröffnet er auch die Chance, wieder in die Wahrheit der Gerechtigkeit zu kommen. Der Mensch darf also hoffen, daß er nach dem Tod nicht in dem Stand festgeschrieben wird, in dem er sich befindet, sondern daß ihm eine neue und größere Lebensmöglichkeit eröffnet wird. Gericht ist nicht nur die ewige Befestigung dessen, was der Mensch in dieser Welt geworden ist und zuwege gebracht hat,[22] ist nicht nur Abwägen des Vorhandenen auf der Waage, sondern schöpferische Tat.[23]

Zur Erhellung des schöpferischen Umgangs Gottes mit der menschlichen Lebensgeschichte greift Franz-Josef Nocke eine zunächst etwas merkwürdig scheinende Überlegung zum Thema Auferstehung des Leibes auf. Theologen früherer Zeiten fragten, was mit den leiblichen Gliedern ist, die ein Mensch vor seinem Tod evtl. verloren hat. Man antwortete auf diese Frage mit der These, daß der Auferstehungsleib aus einem sehr geringen Teil der früheren Leibmaterie gebildet werden kann. Gott kann daran ansetzen und das Fehlende ergänzen. Nocke übersetzt dies für ein umfassenderes Leibverständnis: Auch die Lebensgeschichte wird nicht auf das Maß des Erreichten oder Nicht-Erreichten festgeschrieben, sondern ist Vollendung des Begonnenen.[24] Allerdings ist bei diesem Schritt vom physischen zum personalen Leibverständnis ein wichtiger Unterschied zu beachten. Weil es bei der Lebensgeschichte um die Freiheitsgeschichte des Menschen geht, ist eine schöpferische Ergänzung des Fehlenden von Gott her ohne Einbezug der menschlichen Freiheit nicht denkbar.

Genau hier läßt sich das Fegfeuermotiv fruchtbar aufgreifen. Das Fegfeuer wird heute meist als Integrationsprozeß der vielschichtigen menschlichen Wirklichkeit in die vor dem Tod getroffene Grundentscheidung ausgelegt.[25] Es gehört zur Ambivalenz menschlichen Daseins, die eigene Lebensentscheidung doch nie ganz konsequent in alle Bereiche des Lebens hinein zu übersetzen. Ludger Mehring hat dies im Anschluß an Heinrich Fries in erhellender Weise durch Grundgedanken der Philosophie Maurice Blondels verdeutlicht. In der Analyse menschlichen Tuns stößt Blondel auf eine Diskrepanz zwischen dem Gewollten und dem je Verwirklichten. Der

[22] Vgl. *G. Bachl*, Über den Tod und das Leben danach, Graz 1980, 162; 168f.

[23] *W. Breuning*, Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussagen, in: MySal 5 (1976) 779–890, hier 860.

[24] Vgl. *F.-J. Nocke*, Eschatologie, Düsseldorf [5]1995 (LeTh; 6) 124.

[25] Vgl. *K. Lehmann*, Was bleibt vom Fegfeuer?, in: IKaZ 9 (1980) 236–243; *G. L. Müller*, ‚Fegfeuer'. Zur Hermeneutik eines umstrittenen Lehrstücks in der Eschatologie, in: ThQ 166 (1986) 25–39.

Mensch vermag es nicht, sein konkretes Handeln mit dem eigentlich Gewollten in Übereinstimmung zu bringen. Darum ist die Vollendung menschlichen Tuns, so sehr sie in dessen Logik liegt, durch menschliches Tun selbst nicht erreichbar. Diese Nichtidentität des Gewollten und des Vollbrachten muß gnadenhaft überwunden werden.[26] So bleibt die letzte Einheit der Person noch ausständig. In der Vollendung gilt es, das noch Unintegrierte in die getroffene personale Entscheidung zu integrieren. Der Tod ist nicht nur Ende, sondern zugleich Aufbruch in die endgültig gelungene und umfassende Verwirklichung der eigenen Lebensgestalt. Was hier auf dem Spiel steht, hat Karl Rahner, der immer wieder versuchte, die im Tod geschehende Verendgültigung des Lebens zu vereinbaren mit der Möglichkeit einer Weiterentwicklung[27], in eindrücklicher Weise so formuliert: „Es wird nicht in alle Ewigkeit der, der ich bin, trauernd den grüßen, der ich hätte werden können."[28]

In der Tradition wurde betont, daß dieses Läuterungsgeschehen, in dem der ganze Mensch in die Vollendung eingeholt wird, kein Tun des Menschen ist. Anders als im irdischen Bußgeschehen sei der Mensch im jenseitigen Reinigungsgeschehen nicht mehr aktiv, sondern erleide passiv die Läuterung. Dies ist in neuerer Theologie allerdings differenziert worden. Wenngleich nicht eine Aktivität einfach in Verlängerung des irdischen Handelns angenommen werden kann, ist der Mensch dabei doch nicht unbeteiligt zu denken.[29] Eine solche Differenzierung ist nicht nur durch die Einsicht gefordert, daß die vollendende Läuterung den Menschen in irgendeiner Weise einbeziehen muß, sondern schon durch eine differenzierte Sicht von Aktivität und Passivität. Denn eine Sicht von Freiheit, derzufolge diese immer schon relational eingebunden ist und sich dialogisch vollzieht, kann Aktivität und Passivität nicht mehr als sich ausschließende Gegensätze begreifen. Jedes passive Erleiden schließt eine Form von Aktivität ein, ebenso wie es keine freie Aktivität gibt, die nicht von anderen Freiheiten mitbestimmt wäre.

Die Gnade steht somit nicht im Gegensatz zu einer aus eigener Freiheit gewonnenen Endgültigkeit, weil die Freiheit offen ist für das Wirken der Gnade und – so kann man hinzufügen – gerade durch die Gnade zu sich selbst kommt.

---

[26] Vgl. *Mehring*, 112–116.

[27] Mit der Glaubensaussage vom Tod als Endes des Pilgerstandes sei „nicht jede ‚Weiterentwicklung' des Menschen nach seinem Tod ausgeschlossen, noch eine starre, unlebendige Auffassung des jenseitigen Lebens des Menschen mit Gott vorausgesetzt": *K. Rahner*, Zur Theologie des Todes, Freiburg i. Br. 1958 (QD 2) 26.

[28] *K. Rahner*, Trost der Zeit, in: *ders.*, Schriften zur Theologie. Bd. 3: Zur Theologie des geistlichen Lebens, Einsiedeln 1956, 169–188, hier 180; dort als Frage formuliert, die Rahner aber natürlich mit ‚nein' beantwortet wissen will: „Wird wirklich in alle Ewigkeit der, der ich bin, trauernd den grüßen, der ich hätte werden können?"

[29] *M. Schmaus*, Katholische Dogmatik. Bd. 4/2: Von den letzten Dingen, München ^{5}1959, 556, sieht hier eine von Gott gewirkte Aktivität, H. U. v. Balthasar eine initiale Freiheit: vgl. *H. U. v. Balthasar*, Theodramatik, Bd. 4: Das Endspiel, Einsiedeln 1983, 335.

Wie weit kann dieses Läuterungsgeschehen gehen? Bei der Antwort auf diese Frage zeigt sich in der neueren Theologie eine ungelöste Spannung. Den meisten Äußerungen zufolge bleibt dieses Integrationsgeschehen nach dem Tod in den Grenzen dessen, was im Leben als frei getätigte Grundentscheidung angelegt ist. Andernfalls, so scheint es, wäre das anvisierte Ausreifen nicht mehr vereinbar mit der Auffassung des Todes als Ende des Pilgerstandes und somit als Verendgültigung des Lebens.[30]

Dennoch nehmen die meisten der gegenwärtigen eschatologischen Entwürfe den Gedanken Hans Urs von Balthasars auf, demzufolge man für alle Menschen Hoffnung haben dürfe, weil Gott auch jenem Menschen, der sich endgültig verschließen will, in seine letzte Verlorenheit noch nachgeht und ihm somit die Chance einer Umkehr eröffnet.[31]

Beides – Endgültigkeit der Grundentscheidung und Hoffnung für alle – läßt sich indes nicht ohne weiteres miteinander vereinbaren. Wenn Gott in Jesus Christus auch noch ein letztes Nein einzuholen vermag, indem er selbst demjenigen solidarisch begegnet, der sein ganzes Leben als Nein gestaltet hat, dann würde in der vollendenden Begegnung mit Gott doch auch die irdische Grundentscheidung des Menschen revidiert. Es wäre der Grenzfall einer Gnade, welche einen Menschen trotz endgültiger Selbstverschließung im Bösen rettet und so die Geschichte dieses Menschen überspringt, dadurch also den Entscheidungscharakter der Geschichte relativiert. Will man dies nicht zugeben und doch die letzte Heilsmöglichkeit für alle festhalten, so müßte man ausschließen, daß es in der Geschichte überhaupt eine letzte Grundentscheidung gegen Gott gibt bzw. (im Sinne der Endentscheidungshypothese) die irdische Grundentscheidung als eine immer nur gebrochene relativieren. Dies aber ist unvereinbar mit dem christlichen Verständnis menschlicher Freiheit, zu deren Würde es gehört, letzte Entscheidungen treffen zu können.

Der so aufgeworfenen Frage kann nur in dem Zugeständnis nachgegangen werden, daß kein Wissen darüber möglich ist, ob es Menschen gibt, die sich in einer letzten Weise gegen Gott verschließen, oder ob alle Menschen

---

[30] „So kann also der Mensch auch noch im Tode als veränderbar gedacht werden. Es muß aber betont werden, daß dieser Veränderbarkeit enge Grenzen gesetzt werden, denn der andere Aspekt des Todes ist die erlangte Endgültigkeit der frei getätigten Grundentscheidung": *Mehring*, 117. Vielfacher Bezugspunkt ist Rahners Rede von der Grundentscheidung: „Die Glaubensaussage von der definitiven Beendigung des Pilgerstandes durch den Tod bedeutet ..., daß die sittliche Grundentscheidung, die der Mensch in der diesseitigen Zeitlichkeit seines leiblichen Lebens in Freiheit gezeitigt hat, im Tode endgültig wird": *Rahner*, Theologie des Todes, 27.

[31] „Erst angesichts dieser für seinen [des Sünders] Hochmut niederschmetternden Schau [des Durchbohrten] entscheidet sich das Letzte. Entweder stürzt er sich freiwillig und dankbar in die Flammen Gottes, die ihn zu dem läutern sollen, was er werden möchte, aber noch nicht ist, gleichgültig, wie weh es tun und wie lange es dauern wird – oder er haßt dieses verklärte Bild seiner selbst in Gott": *von Balthasar*, Gericht, 234. Zu Recht übersetzt Vorgrimler diese Position von Balthasars wie folgt: Gott „respektiert die Freiheit des Menschen, der eine endgültig negative Wahl gegen Gott treffen will, aber er wertet diese Wahl nicht als endgültig": *H. Vorgrimler*, Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie, Freiburg i. Br. 1980 (QD 90) 163.

in die Vollendung eingeholt werden. Dies vorausgesetzt, kann aber gefragt werden, wie sich die Irreversibilität der menschlichen Geschichte und die Gnade zueinander verhalten, wenn ein Mensch irdisch eine Grundentscheidung gegen Gott getätigt hat.

Wenn es ewiges Unheil gibt, dann kann dies angemessen nur damit begründet werden, daß Menschen sich selbst in ihrer Grundentscheidung in einer Weise verhärtet haben, die Reue und Umkehr verunmöglicht hat. Auszuschließen ist die sadistische Vorstellung, daß ein Mensch im Licht Gottes seine Grundentscheidung zwar bereut und umkehren will, dies aber nicht mehr kann (s.o.). Es ist ja Gott selbst, der dem Verlorenen bis ins Letzte nachgeht, um so auch eine derartige Freiheitsgeschichte noch zu einem Ja hin zu wenden.

Eine solche Möglichkeit kann aber nicht an der Freiheitsgeschichte vorbei verwirklicht werden. Jedenfalls wäre sonst die Geschichte doch vergleichgültigt. Insofern kommt hier wiederum das oben formulierte kriteriologische Prinzip zum Tragen: In eschatologischen Vorstellungen müssen sowohl die Irreversibilität der Geschichte als auch das Prinzip Gnade Berücksichtigung finden.

Wenn ein Mensch im Licht der Gnade Gottes im Gerichtsgeschehen das negative Urteil mitvollzieht und sein eigenes Leben als verwirkt erkennt, wenn diese Selbstreflexion von Gnade getragen zur Reue findet, so ist es mit der Barmherzigkeit Gottes unvereinbar, diese Reue mit einem „Zu spät" zu beantworten. Hier sieht die Reinkarnationsauffassung, die nach dem Tod eine neue Chance eröffnet sieht, etwas Richtiges. Die neue Chance kann jedoch nicht einfach eine andere Lebensgeschichte sein, wenn die eine Lebensgeschichte die dem Menschen geschenkte Zeit ist, eine Lebensgestalt auszuformen. Die Konturen dieses Lebens lassen sich nicht annullieren. Wie oben ausgeführt, kann ein Mensch aber zu diesen Konturen Stellung beziehen. Das Gerichtsgeschehen ist die Möglichkeit einer solchen Selbstreflexion und Stellungnahme in der Gnade Gottes. Dies gilt im Grenzfall auch dann, wenn ein Leben seiner Grundentscheidung nach ein vor Gott verwirktes Leben war. Ein Mensch kann ein solches Leben weder zurücklassen noch es aufarbeiten. Es gehört zu den Grundwahrheiten des Christseins, daß Schuld nicht durch Ignorieren oder Leugnen beseitigt wird, sondern durch die Verwandlung in die *felix culpa*. So wird auch der reuige Rückblick auf eine verwirkte Geschichte deren Irreversibilität zugeben müssen. Auch ein solches Ende einer Lebensgeschichte kann aber zum Anfang werden, wenn ein Mensch in der Begegnung mit Gott die Zustimmung zu einem schöpferischen Umgang mit der eigenen Lebensgeschichte gibt, in der zwar Konturen nicht einfach aufgehoben, wohl aber neu bestimmt werden.[32]

[32] „Zu einem solchen endlichen und endgültigen Ja kann der Mensch aus frei gesprochenem Nein heraus jedoch nicht durch pure (Nach-)Reifung und Aufarbeitung kommen. Noch nicht einmal Reue leistet die hier gebotene ‚Wiedergeburt' – noch vorgängig zu der Frage, inwiefern der

Solche Überlegungen können natürlich nur ein tastender Versuch sein. Worum es hier ging, war ein Überdenken von christlichen Antworten auf Fragen, die Menschen sich im Blick auf ihren Tod stellen, Fragen, die von nicht wenigen Menschen durch reinkarnatorische Vorstellungen beantwortet werden. Die christlichen Antworten sehen anders aus, vermögen aber die Anliegen, die hinter der Neigung zur Reinkarnationslehre stehen, positiv aufzugreifen. Der Tod ist ein Ende, er beendet eine kostbare, wertvolle und bleibend bedeutsame Zeit. Eine Vergleichgültigung dieser Zeit kann mit dem christlichen Bekenntnis nicht vereinbart werden. Das christliche Bekenntnis kann aber den Anliegen der Reinkarnationsauffassung insofern standhalten, als auch die christliche Auffassung des Todes als Ende des Pilgerstandes den Menschen nicht einfach auf ein bestimmtes Entwicklungsstadium festlegt. Der Tod eröffnet eine Perspektive, die einerseits nicht Festschreibung in einer bestimmten und vielleicht bleibend defizienten Gestalt bedeutet, die andererseits nicht in eine fremde Vollendung führt. Die Verendgültigung des Lebens, die im Tod geschieht, ist ein dialogisches Geschehen, in dem die menschliche Freiheit selbst in endgültiger Weise zur Gültigkeit des eigenen Lebens Stellung nimmt, dies aber im Zusammenspiel mit der Gnade, die einen schöpferischen Umgang mit der eigenen Lebensgestalt ermöglicht.

Mensch von sich aus die Knechtschaft unter Schuld bzw. Sünde durch eine ‚Revolution der Gesinnung' abwerfen könne. Beides muß einem vielmehr geschenkt werden. Und bei allem Mit-Tun (Sich-gebären-Lassen) wird Geburt nicht zum Sich-selbst-Gebären. Jenseits der biologischen Bilder: Neuwerden gibt es allein aus Verzeihung. Verzeihung aber kann nur an den Schuldig-Gewordenen selber ergehen – und muß von ihm selbst als solche angenommen werden.": *Splett*, 221.

ThPh 76 (2001) 253–270

Scito te ipsum – *Ethica nostra*

Zu Herkunft und Bedeutung des Titels von Abaelards Ethik

Von Rainer Ilgner

1. Die Überlieferung

In vier der uns bekannten Handschriften trägt Abaelards Ethik den Titel *Scito te ipsum*.[1] Unter dieser Bezeichnung zitierten Abaelards Kritiker das Werk, zum Beispiel Wilhelm von St. Thierry, der es nur vom Hörensagen kannte, aber auch Bernhard von Clairvaux, dem ein Exemplar vorlag.[2] Die programmatischen Anfangsworte *Mores dicimus*, die selbst eine gewisse Titelfunktion besitzen, kündigen eine Abhandlung zu moralischen Fragen an. Wer das Werk in der kürzeren Fassung las – d. h. ohne den nur in der Handschrift C überlieferten Schlußteil des ersten und den Beginn des zweiten Buchs – konnte dennoch nicht ohne weiteres darauf kommen, daß Abaelard diesen Text, der sich mit dem Erkennen und der Heilung der Sünden (*cognoscendis uel corrigendis peccatis*, II [Luscombe (= Lusc.) 128:2]) befaßt, als seine „Ethik" betrachtete. Ein aufmerksamer Leser seines Römerbriefkommentars mochte die dort angesprochenen und ausdrücklich der Ethik vorbehaltenen Fragen[3] in dem *Scito te ipsum* betitelten Werk wiedererkennen. Die ausdrückliche Identifizierung nimmt Abaelard jedoch erst am Anfang des zweiten Buchs von *Scito te ipsum* vor, wo er dieses Werk als *Ethica nostra* bezeichnet. Einem zeitgenössischen Kritiker ist diese Gleichsetzung nicht entgangen und einer eigenen Erwähnung wert gewesen.[4] Der in der modernen Sekundärliteratur gelegentlich anzutreffende Doppeltitel *Ethica seu liber dictus Scito te ipsum* geht nicht auf Abaelard, sondern auf die *Editio princeps* von B. Pez zurück.[5]

2. Ethica nostra

Das Wort *ethica* – als Substantiv wie als adjektivische Form – gehört zum wissenschaftlichen Vokabular, das Abaelard und seinen Zeitgenossen geläufig ist. Es stammt nicht aus dem Repertoire der klassischen Autoren[6], sondern ist eine spätantike Wortbil-

---

[1] Vgl. *D. E. Luscombe*, Peter Abelard's ‚Ethics', Oxford 1971 (Nachdruck 1999) 2 app. crit. Die Bezeichnung *Ethica* erscheint in keinem der handschriftlichen Titel.

[2] Wilh.-S.Th. (Bern.-Clar.) ep. 326, 4 [*Leclercq*, 378:72]; Bern.-Clar. ep. 188,2 u. 190: Schlußsatz zur Liste der *Capitula* (Sancti Bernardi Opera; im folgenden: SBO 8,11.40 = Bernardus Sämtliche Werke; im folgenden BSW 3,63.121). Abaelard bestätigt diese Zitation in seiner *Apologia* 3:38 (CChr.CM [im folgenden: CCM] 11,360) und in der *Confessio „Universis"* epilog. (*Burnett*, 138: 4).

[3] Die aus der Kommentierung erwachsenden *Quaestiones – De gratia dei et meritis hominum* (Comm. Rom. 2,4,8 [CCM 11,126–141]), *Quomodo etiam recta est intentio quae erronea* (4,13,10 [CCM 11,216–246]), *Quomodo ignorantia uel etiam fidei error excuset penitus a culpa* (4,14,23 [CCM 11,326–348]) – werden jeweils kurz erläutert und mit einer Verweisung *Sed huius rei discussionem Ethicae nostrae reseruamus* u. ä. versehen. Der Querverweis Abaelards in TChr 3,5:58–59: *De libero autem arbitrio conuentius alibi disserendum nobis reseruamus* wird nicht in der Ethik eingelöst (E. M. Buytaert verweist auf TSch III und Comm. Rom.).

[4] Thomas v. Morigny, Disputatio 3,122 [*Häring*]: *Scripsit autem idem Petrus aliud opusculum, quod ‚Scito te ipsum' intitulauit et suam, ni fallor, ‚Ethicam' appellauit. In eo, sicut et in supradictis sua vocum acceptione novitatis incude vana et animarum saluti noxia cudens, plurima de moribus contra morem ecclesiasticum disputavit.*

[5] Abgedruckt bei *V. Cousin*, Petrus Abaelardus – Opera, Bd. 2, Paris 1849 (Nachdruck Hildesheim-New York 1970) 593; und in PL 178, 631.

[6] Für die lateinische Bildungssprache hatte Cicero in seinem Bemühen um die Herausbildung einer eigenen philosophischen Terminologie das Adjektiv *moralis* geprägt, das sich allein durch-

dung, die bei den lateinischen Kirchenvätern in der Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie entstand. Im Zusammenhang der Lehre von der Einteilung der Philosophie stellten diese den lateinischen Artbezeichnungen – *naturalis, moralis, rationalis* – deren assimilierte griechische Entsprechungen – *physica, ethica, logica* – gegenüber.[7] Aus der Verbindung mit *pars philosphiae, species philosophiae, philosophia, disciplina*[8] etc. verselbständigte sich dann – nach dem Muster anderer Fachbegriffe griechischer Provenienz wie *grammatica, rhetorica* u. ä. – in einer verkürzenden Sprechweise das feminine Substantiv *ethica*[9]. Es bezeichnete weiterhin zunächst die philosophische Disziplin, konnte zu Abaelards Zeit aber auch das ihr gewidmete Werk meinen.[10]

Der Herkunft des Wortes entspricht auch seine konnotative Bedeutung. Die christlichen Autoren der Spätantike und des Mittelalters nahmen *ethica* bzw. *philosophia moralis* wie die antike Philosophie insgesamt als Hervorbringung und Teil der paganen Kultur wahr. Die vielfältigen Bemühungen, ihr unter christlichem Vorzeichen einen positiven Sinn abzugewinnen oder sie – vor allem mit der Tugendlehre – in das christliche Denken zu integrieren, ließen ihre Herkunft aus dem vorchristlichen Kontext nicht in Vergessenheit geraten. Durch die zum Bildungswissen gehörende Rückführung auf Sokrates als den Urheber dieser Disziplin[11] war ihr paganer Charakter an der Wurzel

---

setzte (vgl. Cic. fat. 1,1: *nos eam partem philosophiae ‚de moribus' appellare solemus, sed decet augentem linguam Latinam nominare ‚moralem'*). Für das Adjektiv *ethicus* gibt es, abgesehen von Senecas Vater (Sen. contr. 2,2,12: *controversiae*), nur vereinzelte Belege bei nachklassischen Autoren (z. B. Gell. 1,2,3: *res*; Porph. Hor. ep. 2,2 [44,1]: *pars philosophiae*). Ein gräzisierendes Substantiv *ethice* bildete Quintilian (inst. 2,21,3; 12,2,15) in Analogie zu *rhetorice*. Die latinisierte Form *ethica* als Äquivalent zu *pars philosophiae moralis* oder *philosophia moralis* findet sich bei den paganen Autoren offenbar nicht. Eine ähnliche Entwicklung gilt für den Terminus *logica*, der ebenfalls erst nachklassisch in die lateinische Sprache einging, während das assimilierte Adjektiv *physicus* und seine Ableitungen durch den Gebrauch bei Cicero legitimiert war.

[7] Zu dem komplexen Zusammenhang der Einteilung der Philosophie und ihrer Entwicklung vgl. *P. Hadot,* Die Einteilung der Philosophie in der Antike, Art. „Philosophie", HWP 7, 599–607 (mit Literatur); und *J. A Weisheipl,* Classification of the Sciences in Medieval Thought, MS 27 (1965) 54–90. *Ethica* (*philosophia moralis*) gehört zu der Dreiteilung *physica, ethica, logica*, die seit Xenokrates in der platonischen Philosophie anzutreffen ist (vgl. Cic. acad. post. 1,419; Aug. civ. 8,4; 11,25) und von den Stoikern adaptiert und verbreitet wurde (vgl. Isid. Etym. 2,24,3 [*Lindsay*]). Die aristotelische Einteilung, der Abaelard und seine Zeitgenossen bei Boethius (in Porph. comm. pr. 1,3 [CSEL 48,8]) und Cassiodor (inst. 2,3 [*Mynors*]) begegneten, unterscheidet *theoretica (speculativa)* und *practica (activa)*, wobei letztere in *ethica, politica* und *oeconomica* untergliedert wird. Beide Modelle wurden im Gang der Entwicklung ausdifferenziert und auch untereinander in verschiedener Weise verbunden, zu Abaelards Zeit vor allem durch Hugo von St. Viktor (Didasc. 2). Abaelard behandelte die Einteilungsfrage, wie üblich, bei der Glossierung der *Isagoge* unter Bezug auf Boethius.

[8] z. B. *reliqua est pars moralis, quam Graeco vocabulo dicunt ethicam* (Aug. civ. 8,10; zit. Abael. TChr. 2,35 [CCM 12,146]); *philosophiae species tripertita est: … altera moralis, quae Graece ethica dicitur* (Isid. Etym. 2,24,3 [*Lindsay*]); *quantum ad ethicam, i. e. moralem philosophiam, spectat* (Ruf. Orig. Gen. 6,2 [GCS 29, 68]); *generales disciplinae … tres sunt, quas Graeci ethicam … appellarunt* (Ruf. Orig. Cant., prol. [GCS 33, 75]).

[9] z. B. Ambros. ps. 118 prol. 1 [CSEL 62,3]: *Dauid propheta, tamen moralium magnus magister, quantum in eo excellat ethica, psalmi huius summa declarat gratia.*

[10] Bei Hugo von St. Viktor wird der sprachliche Übergang von der Gattungs- zur Werkbezeichnung greifbar. Er benutzt sowohl die traditionelle Formulierung „über Ethik schreiben" (Didasc. 3,2 [*Buttimer,* 50]: *Ethicae inventor Socrates fuit, de qua viginti quattuor libros … scripsit.*) als auch die objektivierende Version (Script. praenot. 1 [PL 175,10A]: *Ethicam quoque scripserunt gentilium philosophi.*; Didasc. 6, 14 = Appendix A [FC 27,406]: *deinde, ut ait Socrates in Ethica, … oculus cordis mundandus est*). Die Bedeutung des Terminus *ethica* ist insofern flexibel. Eine „ambiguity of the usage" (*Luscombe*, Ethics, xxxi) ist aber infolge der Traditionsbindung weniger gegeben als in dem neuzeitlichen Gebrauch des Begriffs.

[11] Der *locus classicus* für die lateinische Tradition dieser Ursprungsthese ist Cic. Tusc. 5,4,10: *Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere* (vgl. Cic. acad. post.

festgemacht. Die antiken Autoren, die sich mit ethischen Fragen befaßten und nach Isidor von Sevilla als *ethici* bezeichnet werden konnten, gehörten zu den *philosophi gentium*.[12] Der Grammatik- und Literaturunterricht der mittelalterlichen Schule, der zugleich ein „Lehrgang der Moral"[13] war, legte auf allen Stufen antike Werke oder aus ihnen gewonnene Florilegien zugrunde und vermittelte eine *„ethica* d'inspiration païenne"[14]. Die zum *accessus ad auctores*, dem traditionellen Schema der Texterschließung, gehörende Frage: *ad quam partem philosophiae cuiuscumque libri subducatur intentio*[15] brachte die Lehre von der Einteilung der Philosophie und damit die Ethik immer wieder als Erbe der antiken Bildung in den Blick. Am Beginn des Studiums wurde bei der Befassung mit der Isagoge des Porphyrius die Frage nach den Bestandteilen der Philosophie regelmäßig erörtert.[16]

Die christliche Morallehre war demgegenüber in einem Prozeß der Abgrenzung, aber unter ständiger Bezugnahme auf die pagane Philosophie entwickelt und tradiert worden. Den Autoren und Schriften der Bibel hatten die Kirchenväter die philosophischen Disziplinen als Pendant zugeordnet, um deutlich zu machen, daß die jüdisch-christliche Lehre nicht hinter deren Inhalt und Anspruch zurückblieb, sondern sie im Gegenteil an Anciennität und Wahrheit übertraf.[17] Ebenso waren Grundelemente des christlichen Glaubens – der selbst als *diuina philosophia*[18] auftrat – mit der philosophischen Trias *physica, ethica, logica* in Korrespondenz gesetzt worden.[19] Auch die zur Lehre von der

---

1,4,15; Sen. epist. 71,7,1). Über Augustinus (civ. 8,3: *Socrates ergo primus uniuersam philosophiam ad corrigendos componendosque mores flexisse memoratur, cum ante illum omnes magis physicis, id est naturalibus, rebus perscrutandis operam maximam inpenderent.*), den Isidor von Sevilla zitiert (Etym. 2,24,5 [*Lindsay*]; vgl. Cassiod. Inst. 1,16,4 [*Mynors*]), gelangt dieser Topos zu den Autoren des 12. Jahrhunderts (z.B. Hugo-S.Vict. Didasc. 3,2; Joh.-Sarisb. Met. 2,2,24 [CCM 98, 58]); und zu Abaelard (TSum 1,67; TChr 2,32; TSch 1,108).

[12] *‚ethici', quia de moribus disputant.* Isid. Etym. 8,6,3 [*Lindsay*] unter der Überschrift *De philosophis gentium.* Vgl. Hugo-S.Vict. Script. praenot. 1 (Anm. 10); Met. 1,22 [CCM 98, 49]): *Nullus inter gentiles ethicus inuenitur* ... (sc. Seneca).

[13] *E. R. Curtius*, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Tübingen, Basel [11]1993, 436. Vgl. den Überblick „Twelfth-Century Ethics" bei *Luscombe*, Ethics, Einleitung xv-xxiv.

[14] *Ph. Delhaye*, L'enseignement de la philosophie morale au XII[e] siècle, MS 11 (1949) 77–99; abgedr. *ders.*, Enseignement et morale au XII[e] siècle, Paris 1988, 77. Zu den verschiedenen Weisen der Vermitttlung dieser Ethik vgl. die weiteren Untersuchungen Delhayes.

[15] Boeth. in Porph. comm. post. [CSEL 48,4.1.17].

[16] Vgl. Isid. Etym. 2,23,3 [*Lindsay*]: *Solent autem philosophi, antequam ad ‚Isagogen' veniant exponendam, definitionem philosophiae ostendere, quo facilius ea, quae ad eam pertinent, demonstretur.*

[17] Eine ausführliche Klassifizierung der biblischen Bücher nach dem Einteilungsschema der Philosophie nimmt Ambrosius im Prolog seines Lukas-Kommentars vor. Vgl. Hier. ep. 30,1 [CSEL 54, 243]: ...*quomodo philosophi solerent disputationes suas in physicam et ethicam logicamque partiri, ita et eloquia diuina aut de natura disputare, ut in genesi et ecclesiaste, aut de moribus, ut in prouerbiis et in omnibus sparsim libris, aut de logica, pro qua nostri θεολογικήν sibi uindicant, ut in cantico canticorum et euangeliis* ... (zit. Isid. Etym. 2,24,8 [*Lindsay*] mit Ersetzung von *θεολογικήν* durch *theoreticam*). Weitere Beispiele Anm. 20.

[18] z.B. Ruf. Orig. Cant. prol. [GCS 33, 77]; Aug. ep. 2 [CSEL 34/1,3].

[19] z.B. die Trinitätslehre bei Ambr. Luc. prol. [CChr.SL (im folgenden: CCL) 14,5]: *Ergo omnem, quem mundana sibi prudentia falso uindicat principatum, sapientia uere possidet spiritalis, praesertim cum ... ipsa fides nostra, ipsum mysterium trinitatis sine hac triplici sapientia esse non possit, nisi credamus et illum naturaliter patrem, qui nobis genuit redemptorem, et illum ethicum, qui patri usque ad mortem secundum hominem oboediens nos redemit, et illum rationabilem spiritum, qui rationem colendae diuinitatis et uitae regendae humanis pectoribus infudit*; das christliche Hauptgebot der Liebe bei Aug. ep. 137,5 [CSEL 44,122]: *Quae disputationes, quae litterae quorumlibet philosophorum ... duobus praeceptis, ex quibus Christus dicit totam legem prophetasque pendere, ullo modo sunt comparandae ...? Hic physica, quoniam omnes omnium naturarum causae in deo creatore sunt; hic ethica, quoniam uita bona et honesta non aliunde formatur, quam cum ea, quae diligenda sunt, quem ad modum diligenda sunt, diliguntur, hoc est deus et proximus; hic logica, quoniam ueritas lumenque animae rationalis nonnisi deus est ...*

Einteilung der Philosophie gehörende Theorie über die Reihenfolge der philosophischen Disziplinen war auf die biblischen Schriften projiziert worden, wobei der neuplatonische Typus, der einen Aufstieg von der Ethik über die Naturphilosophie zur spekulativen Theologie vorsah, sich für die Übernahme in die christliche Tradition besonders gut eignete.[20] Vor allem aber ließ sich unter dem hermeneutischen Prinzip des mehrfachen Schriftsinns[21] nicht nur in den „ethischen" Büchern der Bibel, sondern im gesamten biblischen Text eine moralische Bedeutungsschicht entdecken. Infolgedessen wurde die Auslegung der Heiligen Schrift – in Predigt und anderen unterweisenden Formen sowie in einer breiten kommentierenden Literatur – der bevorzugte Ort der christlichen Morallehre. Monographien zu ethischen Fragen – wie Tertullians oder Cyprians *De paenitentia*, Ambrosius' *De officiis*, *Augustinus' De libero arbitrio* – blieben dahinter zurück. Das moralische Hauptwerk des Mittelalters bildete der Kommentar Gregors des Großen zum Buch Hiob, der – von ihm selbst *libri morales*[22] genannt – in der Rezeptionsgeschichte sehr bald den Titel *Moralia* erhielt, unter dem auch Abaelard das Werk zitiert.[23]

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, daß die Bezeichnung von *Scito te ipsum* als *Ethica nostra* einen bewußten Akzent setzt. *Ethica* – der Name wie die Sache – gehört auch für Abaelard in den Kontext der von den antiken Autoren geprägten Philosophie, deren pagane Herkunft er nicht aus dem Blick verliert. Plato, den er nach bewährtem Muster[24] *maximus philosophorum*[25] oder *summus philosophorum*[26] nennt, bleibt für ihn doch *gentilis ille philosophus*[27]; und von Boethius stellt er ausdrücklich fest, daß er trotz seines Christ-Seins in philosophischen Fragen der Meinung der Philosophen gefolgt

---

[20] Vgl. *Hadot*, 603–606. Grundlegend ist Origenes, vgl. Ruf. Orig. Cant. prol. [GCS 33, 77]: *Oportet igitur secundum hanc eandem sapientissimi Solomonis doctrinam eum, qui ‚sapientiam scire desiderat', incipere ab eruditione morali. Ob hoc ergo magister hic, qui primus homines divinam philosophiam docet, operis sui exordium Proverbiorum posuit libellum, in quo, ut diximus, moralis traditur locus, ut, cum intellectu quis moribusque profecerit, veniat etiam ad naturalis intelligentiae disciplinam atque ibi rerum causas naturasque distinguens agnoscat ‚vanitatem vanitatum' relinquendam, ad aeterna autem et perpetua properandum; et ideo post Proverbia ad Ecclesiasten venitur, qui docet, ut diximus, visibilia omnia et corporea caduca esse ac fragilia, quae utique cum ita esse deprehenderit is, qui sapientiae studet, sine dubio contemnet ea ac despiciet et … tendet ad invisibilia et aeterna, quae spiritalibus quidem sensibus, sed adopertis amorum quibusdam figuris docentur in Cantico Canticorum.* – Die lateinischen Kirchenväter übernahmen diese aufsteigende Ordnung, in der die „ethischen" Schriften der Bibel propädeutischen Charakter erhalten, z.B.: *in scripturis diuinis non ualemus ea, quae maiora sunt, nosse, nisi ethicae habuerimus exordium* (Hier. ep. 30,4 [CSEL 54,245]) und zur – christlich adaptierten (vgl. Anm. 17) – Theologie als höchster Stufe hinführen: *unde et centesimus octauus decimus psalmus et omnes alii, qui litteris praenotantur, per ethicam nos ducunt ad theologiam* (Hier. ep. 121,10 [CSEL 56,50]). Dieses Aszendenz-Modell wurde ins Mittelalter tradiert und ist im 12. Jahrhundert z.B. bei Hugo v. St. Victor (In Eccl. 1 [PL 175,116] und Wilhelm von St. Thierry (Nat.et dign. amor. [*Davy*, 128], aber auch bei Abaelard (vgl. S. 257 u. Anm. 31.33) gegenwärtig.

[21] Zur Bezeichnung des Schriftsinns benutzte vor allem Ambrosius (z.B. *praestare autem mystica moralibus etiam ipse dominus docet*, Psal. 1,42,1 [CSEL 64,35]), aber auch Rufinus (z.B. *a moralibus ad intelligentiam mysticam transeamus*, Orig. Num. 7,1 [CCL 30, GCS 38]) den ntr. Plural *moralia*. Über Vermittler wie Cassiodor (vgl. Prooem. 36;57;82 [PL 83,164; 169;174]) ging dieser Terminus in den mittelalterlichen Sprachgebrauch über.

[22] Greg.-M. Hom. Ez. 1,11 [CCL 142,451]; Past. 2,6, [CCL 141,8]. Unter dieser Bezeichnung wurde das Werk zunächst zitiert, z.B. von Beda (Schem. 2 [CCL 123A, 279]), bis sich sehr bald über die Zwischenstufe *libri moralium* (z.B. bei Iulian von Toledo, Progn. 2,31,7 [CCL 115,7]) der Name *Moralia* verselbständigte.

[23] TSum 2,70 (vgl. TChr. 3,126; TSch 2,85); TSch 2,99; Comm.Rom. 2,5,450.

[24] Vgl. z.B.: *Plato ipse princeps philosophorum* (Ambr. Abr. 1,1,2 [CSEL 32/1,502]); *nobilissimus philosophus Plato* (Aug. cons. ev. 1,35,53 [CSEL 43,59]).

[25] TChr. 1,68: 897 u.ö.

[26] TChr 1,106: 1365.

[27] Comm. Rom. 1,3,8 [CCM 11,102].

sei.[28] In der Begegnung mit den *philosophi infideles* verfolgt Abaelard – gestützt auf das Vorbild christlicher Autoritäten, aus deren Schriften er mangels Zugangs zu den Originaltexten[29] seine Kenntnis und die Zitate der Philosophen bezog – jedoch keine abgrenzende Intention. Vielmehr untersucht er ihre Aussagen unter dem Gesichtspunkt der Kompatibilität mit der christlichen Lehre und führt die Ergebnisse *quasi in auctoritatem* neben den Zeugnissen der Väter in sein theologisches Werk über die Trinität ein.[30]

Zur Rechtfertigung dieses Vorgehens stützt er sich auf das traditionelle Modell der aufsteigenden Erkenntnisordnung, in der die Ethik mit ihrer purgativen Wirkung die Grundlage aller philosophischen Einsicht bildet. Abaelard hebt hervor, daß Gotteserkenntnis nach der Auffassung der Philosophen selbst nicht zuerst mit der Vernunft, sondern durch eine sittliche Lebensführung zu gewinnen ist.[31] In der Auseinandersetzung mit den Kritikern seines methodischen Ansatzes widmet er diesem Argument eine ausführliche Diskussion.[32] Unter Berufung auf Sokrates[33] und Plato[34] sowie anhand einer langen Liste von Zeugnissen über das moralisch vorbildliche Leben der antiken Philosophen wird die von ihnen entwickelte wissenschaftliche Lehre als notwendige Voraussetzung der christlichen Morallehre und Theologie erwiesen.[35] Die inhaltliche Kongruenz, die Abaelard dabei zwischen Leben und Lehre der Philosophen einerseits und den moralischen Vorschriften des Evangeliums andererseits feststellt – *tanta euangelicae ac philosophicae doctrinae concordia*[36] –, führt dennoch nicht zur Aufhebung der zwischen beiden Sphären bestehenden Grenzen.

---

[28] TChr 3,122: 1450: ... *Boethius, quamuis Christianus opinionem secutus philosophorum, cum de philosophia tractaret, ...* Vgl. die Mitteilung von *M. Grabmann*, Die Geschichte der scholastischen Methode I, Freiburg 1909 (Nachdruck Darmstadt 1988) 148, über die Bezeichnung von Boethius als *noster summus philosophus* in einer Münchner Handschrift (Clm. 12667 f. 30ª).

[29] Auch wenn Abaelard seine emphatische Behauptung: *quae numquam uidi!* (TChr 2,12) später abmildert: *quorum pauca noui* (TSch 2,12), bleibt dies Zeugnis doch aufschlußreich für seine Arbeitsweise.

[30] ... *philosophorum infidelium assertiones sicut et sanctorum patrum quasi in auctoritatem induximus* (TChr. 2,1; vgl. 3,1). Dieses Vorgehen trifft auf die Kritik Bernhards von Clairvaux: *Denique in suggillationem Doctorum Ecclesiae, magnis effert laudibus philosophos, adinventiones illorum et suas novitates catholicorum Patrum doctrinae et fidei praefert* (ep. 189,3 [SBO 7,14 =BSW 3,68]). Thomas von Morigny (disp. III 78 [*Häring*, 368]) faßt dieselbe Kritik in das Bild, Abaelard habe die „unfrisierten und ungewaschenen" Philosophen beim himmlischen Gastmahl eingeführt: ... *philosophos Platonem, Virgilium, Macrobium, intonsos et illotos, ad conuiuium superni regis introduxit.*

[31] *Quod nec ipsos latuit philosophos, qui noticiam dei non ratiocinando, sed bene uiuendo acquirendam censebant et ad eam moribus potius quam uerbis nitendum esse suadebant* (TSum 2,19; vgl. TChr 3,33).

[32] Im 2. Buch der *Theologia Christiana*. Die weitere Entwicklung seines theologischen Werks läßt diese Auseinandersetzung zurücktreten; die *Theologia ‚Scholarium'* enthält nur mehr eine gekürzte Version. In der *Historia calamitatum* (1038–93 [*Monfrin*]) wird derselbe Grundgedanke auf die Studiengemeinschaft Abaelards und seiner Schüler in der Einsamkeit des Paraklet bezogen: *ut vere eos priores philosophos imitari crederes* (1050–51).

[33] Vgl. TChr 2,31: *Vnde (sc. Socrates) et propter ipsam quoque physicae uel cuiuslibet philosophiae perceptionem, quae nonnisi in discussione occultarum causarum consistunt, primum purgandae bonis moribus uitae censebat instandum, ac si ethicam in omni philosophia primum praefigeret gradum, ut quos amore Dei ad uitae honestatem allicere non posset, saltem cupiditate philosophiae aliquatenus ad hoc eos initiaret.* Es folgt das von Abaelard immer wieder benutzte Augustinus-Zitat civ. 8,3 (vgl. Anm. 11) mit einer weiteren Ausfaltung dieses Gedankens, der sich – ebenfalls mit Bezug auf Sokrates – auch bei Hugo v. St. Victor findet (Epit. Dind. [*Baron*] 198).

[34] *Ipsius quoque Platonis documento didicimus ex ipsis etiam philosophiae studiis et inuestigatione rationum ueri philosophos, ut Deo placeant, intendere* (TChr 2,36: 512–14).

[35] *Quod si post uitam philosophorum ... de eorum doctrina discutere libet, intelligemus ..., quam sit ea quoque sacris litteris necessaria, non solum in his quae ad documenta morum attinent uel ad sacrae fidei testimonia, ...* (TChr 2,116: 1772–77).

[36] TChr 2,44: 618–19. Diese Kongruenzthese übernimmt Abaelard von Augustinus (mit Bezug auf Plato), den er ausführlich zitiert: TSum 1,57; TChr 1,118; TSch 1,181. Vgl. auch Abael. Sol. 2

In dem *Collationes* betitelten Streitgespräch eines Philosophen mit einem Juden und einem Christen über das richtige Verständnis des *summum bonum* und den besten Weg zum Seelenheil werden die in der *Theologia Christiana* enthaltenen Ansätze eines inhaltlichen Vergleichs zwischen der Ethik der Philosophen und der Lehre des Evangeliums aufgenommen[37] und – unter Einbeziehung der jüdischen Position – genauer analysiert. Die dialogische Sprechsituation läßt dabei in den grammatikalischen Personen die Zuordnung der jeweiligen Disziplinen besonders hervortreten. Auf das „Wir" des Philosophen bei seiner Definition der Ethik als Wissenschaft von den Sitten – *scientia morum, quam ethicam dicimus* – antwortet das „Ihr" des Christen – *quam quidem uos ethicam, id est moralem, nominare* (sc. *consueuistis*)[38] – und die Bezeichnung *ethica uestra*. Umgekehrt korrespondieren die Anreden, wenn die oberste christliche Disziplin als „Wissenschaft von Gott" – *quam ... nos diuinitatem nominare consueuimus* – bezeichnet wird und der Philosoph seine interessierte Zustimmung äußert: *nouam nuncupationem nominis uestri non mediocriter approbo.*[39]

Hinter der zunächst nur nomenklatorisch erscheinenden Differenz[40] verbergen sich, wie das weitere Gespräch zeigt, grundlegende Unterschiede in der Sache. Die Ethik des Philosophen ist auf den Weg zum obersten Ziel des menschlichen Lebens beschränkt *(per que venitur)*. Die von dem Christen entwickelte Ethik hat dagegen das Ziel selbst zum Gegenstand *(ad quod pervenitur)*.[41] Zwischen beiden Disziplinen besteht deshalb auch in methodischer Hinsicht keine Gemeinsamkeit: *aliter tecum, aliter nobiscum ad invicem confligendum est.*[42] Für die philosophische Ethik, die sich allein auf die *lex naturalis* stützt, gelten nur Vernunftgründe. Die Autoritäten der christlichen Moral – an ihrer Spitze Gregor der Große und letztlich die Verkünder des alten und des neuen Bundes Moses und Christus[43] – haben in ihr keinen Ort. Um überhaupt miteinander diskutieren zu können, wird deshalb die Auseinandersetzung auf die Methode des philosophischen Diskurses eingeschränkt. Die kritische Analyse der philosophischen Ethik durch den christlichen Gesprächspartner und die Darlegung seiner eigenen Thesen beschränken sich grundsätzlich auf rationale Argumente und verzichten ausdrücklich auf

---

[*Burnett*, 888–89]: *Quam quidem exhortationem* (sc. Abaelards in TChr 2 integrierte *exhortatio ad fratres*) *quisquis legerit, videbit philosophos non tam nomine quam re ipsa Christianis maxime sociatos.*

Vgl. TChr 2,43: 589–92: ... *reperiemus ipsorum tam uitam quam doctrinam maxime euangelicam seu apostolicam perfectionem exprimere et a religione Christiana eos nihil aut parum recedere.* Ibid. 2,44:611–13: *Si enim diligenter moralia Euangelii praecepta consideremus, nihil ea aliud quam reformationem legis naturalis inueniemus, quam secutos esse philosophos constat.*

[37] Coll.1501 [*Thomas*] mit ausdrücklicher Selbstreferenz auf das 2. Buch der *Theologia Christiana*.

[38] Coll. 85 u. 1265–66. Vgl. Anm. 28.

[39] Coll. 1265–66 u. 1270–71.

[40] Dieselbe Abgrenzung der Ethik (und der anderen philosophischen Disziplinen) von der *diuinitas* findet sich auch bei Hugo-S.Vict.: *Scripturae igitur illae* (sc. *logica, mathematica et physica, ethica*) ... *nequaquam divinitatis nomine censeri dignae sunt. Sola autem illa Scriptura iure divina appellatur, quae per Spiritum Dei aspirata est* ...(Script. praenot. 1 [PL 175,9–10]). *diuinitas* in der Bedeutung „Wissenschaft von Gott", d.h. Theologie, ist eine Verkürzung des Ausdrucks *de divinitate ratio* bzw. *sermo*, den die mittelalterlichen Autoren bei Augustinus fanden (civ. 8,1: *quae ad theologian pertinent, quo uerbo Graeco significari intellegimus de diuinitate rationem siue sermonem*). Als Titel erscheint das Wort mit diesem Sinn in den nach Hugos Vortrag erstellten *Sententiae de divinitate* (... *cum sententias de diuinitate dicere incepisset*, ep. Laur. [*Piazzoni*, 912]). In derselben Weise spricht Abaelard von seinen theologischen Studien (... *ut de diuinitate addiscerem*: HC 159 [*Monfrin*, 67]). Seine trinitarische Theologie bezeichnet er als *philosophia diuinitatis* (TSum 3,101: 1352; TChr 4,161: 2568). Ansonsten aber ist das – auch aus der Bibel (Rom 1,20; Col 2,9) geläufige – Substantiv *diuinitas*, das Abaelard im trinitarischen und christologischen Kontext ständig gebraucht, bei ihm Synonym für *deitas* und Pendant zu *humanitas*.

[41] Coll. 1272.

[42] ibid. 1494–95.

[43] ibid. 1495–97.

alle Glaubenszeugnisse. Aus der Sicht des Christen bleibt es bei einer Diskussion im Rahmen der *ethica uestra*.

Abaelard setzt deshalb mit *Scito te ipsum* ein weiteres Mal an, um die Erörterung der moralischen Thematik unter christlicher Perspektive zur Vollendung zu bringen. Dies geschieht nicht in der Weise einer komplementären Hinzufügung: Der rationalen Argumentation der *Collationes* wird nicht einfach die Sicht der Glaubenszeugnisse und der kirchlichen Sakramentsordnung gegenübergestellt. Vielmehr läßt er auf der Grundlage des in seiner wissenschaftlichen Praxis erprobten und in den Fassungen der *Theologia* bewährten methodischen Ansatzes ein Werk entstehen, das den philosophischen und den theologischen Ansatz miteinander verbindet und Grundfragen der kirchlichen Morallehre am Maßstab und mit den Mitteln der vernünftigen Kritik prüft und darstellt. Als notwendige inhaltliche Ergänzung tritt es so neben die *Theologia nostra*.[44] Mit der Bezeichnung *Ethica nostra* stellt sich Abaelard zugleich an die Seite von Sokrates und Aristoteles[45] und erhebt zugleich selbstbewußt den Anspruch, der paganen Disziplin im Kontext des christlichen Denkens eine eigenständige gleichwertige Alternative geschaffen zu haben.

Welche entscheidende Weichenstellung er damit vorgenommen hatte, zeigte sich noch zu seinen Lebzeiten. Abaelards Ansatz zu einer „Integration der philosophischen Ethik in den Rahmen christlicher Sittlichkeit“[46] wurde nicht nur von seinen eigenen Schülern aufgegriffen. Er forderte auch die unmittelbaren Zeitgenossen und deren Nachfolger heraus, die begriffliche Klärung der ethischen Fragen im Rahmen der christlichen Glaubenslehre voranzubringen. Nur ca. zwanzig Jahre nach seinem Tod übertrug Alanus von Lille wie selbstverständlich die traditionellen Bestimmungsstücke der philosophischen Einteilungslehre auf eine Definition der Theologie: *Theologie due sunt species: una rationalis, que celestium scientiam pollicetur; alia moralis, que circa mores sive informationes hominum vertitur.*[47] Abaelards „Nostrifikation“ hatte in wissenschaftssystematischer Hinsicht ihre Wirkung nicht verfehlt. Bis ein weiterer Autor ein eigenes Werk als „Ethik“ bezeichnete, mußte freilich noch eine lange Zeit vergehen.

3. *Scito te ipsum*

Das Motto *Scito te ipsum*, das Abaelard seiner Ethik als Titel vorangestellt hat, wird in der modernen Sekundärliteratur häufig – und meist ohne weitere Erläuterung – mit Sokrates in Verbindung gebracht.[48] Vor allem für das Konzept eines „Christlichen Sokra-

---

[44] Ein Lob dieser wissenschaftlichen Methode und seiner doppelten Kompetenz, die ihn hierzu befähigte, hatte Abaelard dem Philosophen der *Collationes* (45–52) in den Mund gelegt: *Quod vero ingenii tui sit acumen, quantum philosophicis et divinis sententiis memorie tue thesaurus abundet, preter consueta scolarum tuarum studia, quibus in utraque doctrina pre omnibus magistris etiam tuis sive ipsis quoque repertarum scientiarum scriptoribus constat te floruisse, certum se nobis prebuit experimentum opus illud mirabile Theologie, quod nec invidia ferre potuit nec auferre prevaluit, sed gloriosius persequendo effecit.*

[45] Vgl. Anm. 11; und Boeth. in categ. Aristoteles (PL 64,242 C): *Aristoteles ... in Ethicis suis.*

[46] Vgl. *St. Ernst*, Ethische Vernunft und christlicher Glaube. Der Prozeß ihrer wechselseitigen Freisetzung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre (BGPhMA 46) 157; 233.

[47] *De virtutibus et vitiis et de donis Spiritus Sancti*, prol. [*O. Lottin*, Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles, VI 45]. Vgl. zur Bedeutung dieses Werks an der Nahtstelle zwischen der traditionellen strikten Trennung von philosophischer Ethik und Theologie *Th. Deman*, Aux origines de la Théologie morale, Montréal, Paris 1951, 59–63.

[48] Vgl. einige Beispiele: *A. de Libera*, Penser au Moyen Âge, Paris 1991, 229: „... le très socratique ‚Scito te ipsum‘ ...“; *J. Verger*, La renaissance du xii^e siècle, Paris 1996, 121: „Le vieil adage socratique ...“; *G. Constable*, The Reformation of the Twelfth Century, Cambridge 1996, 275: „the Socratic motto ‚Know yourself‘...“; *P. von Moos*, Abaelard, in: *K. Flasch/U.R Jeck* (Hg.), Das Licht der Vernunft, München 1997, 36–45, 43: „Der Titel *Scito te ipsum* erinnert an Sokrates, der als Erfinder der Ethik galt.“; *J. Marenbon*, The philosophy of Peter Abelard, Cambridge 1999

tismus" ist dieser Zusammenhang grundlegend.[49] Ein Blick auf die sprachliche Entwicklung führt jedoch auch hier zu einer aufschlußreichen Nuancierung, die erneut die beziehungsreiche Unterscheidung von paganer und christlicher Herkunft hervortreten läßt.

Die griechische Maxime Γνῶθι σεαυτόν wurde verschiedenen Urhebern zugeschrieben, wegen ihrer Anbringung am Tempel des Apoll in Delphi aber vor allem mit diesem Gott und seinem Orakel verbunden.[50] Ihr Weg in die lateinische Sprach- und Gedankenwelt führte über verschiedene Vorstufen zu Cicero. In der Korrespondenz mit seinem Bruder zitiert dieser – einem gebildeten Umgangston angemessen – das griechische Original.[51] In den philosophischen Abhandlungen dagegen bleibt er seiner Absicht treu, der griechischen Terminologie ein lateinisches Äquivalent an die Seite zu stellen. Die direkte Übersetzung lautet: *nosce te*[52]. Meist bindet Cicero die Formel jedoch – zum Teil nach dem Vorbild seines griechischen Referenztextes – syntaktisch ein, wobei zur Verdeutlichung der reflexiven Struktur das Personalpronomen durch das Suffix *met* und/oder die Hinzufügung von *ipse* bzw. *quisque* verstärkt wird: *ut nosmet ipsos noscere-mus*[53], *ut se quisque noscat*[54], *qui se ipse norit*[55], *noscere nosmet ipsos*[56], *nosmet ipsos nosse*[57] etc. Bisweilen verwendet er auch das bedeutungsgleiche Kompositum: *si … se quisque cognosceret*[58] oder *nosmet ipsos cognoscimus*[59], hinter dem das Substantiv *cognitio – illa ‹a› deo Delphis praecepta cognitio, ut ipsa se mens agnoscat*[60] bzw. *cognitio … nostri*[61] – steht.

Durch das Beispiel Ciceros ist die Wiedergabe des Mottos in der lateinischen Sprache für die Folgezeit maßgeblich vorgeprägt. Dies gilt zunächst bis zum Ausklang der paganen Literatur in der Spätantike. Als ein wichtiger Zeuge tritt in dieser Phase Seneca hinzu, bei dem ebenfalls die direkte Form *nosce te*[62] oder *te nosce*[63] neben der syntakti-

---

(1997) 68: „… he decided, challengingly, to use as a title the Socratic maxim ‚Know thyself'."; *A. Schroeter-Reinhard,* Die Ethica des Peter Abaelard, Freiburg/Schweiz 1999, 317: „Es mag also sein, daß der Magister selbst an einen auf Sokrates zurückgehenden Traditionsstrang anzuknüpfen glaubte, … der auf den Prototyp des Moralphilosophen zurückging."

[49] Dieses Interpretationsmuster geht auf *E. Gilson,* L'esprit de la philosophie médiévale, Paris ²1932 (dt. Wien 1950) Kap. XI: La connaissance de soi-même et le socratisme chrétien, 214–233, zurück. Vgl. *E. Bertola,* Il socratismo Christiano nel XII secolo, RFNS 51 (1959) 252–264, der Gilsons Ansatz weiter entfaltet. Für Gilsons Sokratismus-These ist es ohne Auswirkung, daß er zu Beginn verschiedene Dinge verwechselte, indem er unter Verweis auf Xen. mem. 4,2,24–25 „Erkenne dich selbst" als den Orakelspruch bezeichnete, den Sokrates für sich in Delphi eingeholt habe. Nach Platons Darstellung hatte das Orakel auf die Frage des Chairephon, eines Jugendfreundes des Sokrates, erklärt, daß niemand weiser sei als Sokrates (μηδένα σοφώτερον εἶναι, Plat. apol. 21 a). Bei Xenophon nimmt Sokrates in einem Lehrgespräch Bezug auf die Inschrift Γνῶθι σεαυτόν am Tempel des delphischen Apoll.

[50] Aus der reichen Literatur vgl. insbesondere das Kompendium von *P. Courcelle,* Connais-toi toi-même, I-III (Collection des études augustiniennes, S. A., 58–60) Paris 1974, der die Karriere dieser Maxime „von Sokrates bis Bernhard von Clairvaux" materialreich dargestellt hat. Die Differenz zwischen *Nosce te* und *Scito te ipsum* hat er ebenfalls gesehen, aber nicht genauer untersucht.

[51] ad Q. fr. 3,5,7.

[52] Tusc. 1,52,7. Vgl. Varro Atacinus carm.1 frg. 6,6: *‚nosce' inquit ‚tete' Chilon Lacedaemone cretus* (mit Intensivreduplikation des Personalpronomens).

[53] leg. 1,58,12.

[54] Tusc. 1,52,4.

[55] leg. 1,59,1.

[56] fin. 5,44,6.

[57] fin. 5,44,2.

[58] fin. 5,41,2.

[59] fin. 5,41,10.

[60] Tusc. 5,70,1.

[61] fin. 5,44,5.

[62] dial. 6,11,2.

[63] epist. 94,28,2.

schen Einbindung – *ut homo ipse se nosset*[64] – anzutreffen ist. Es gilt darüber hinaus aber auch für die christlichen Autoren, insbesondere für Ambrosius und Augustinus, die ihrerseits inhaltlich und sprachbildend auf die weitere Entwicklung einwirkten. Sie zeigen den Einfluß des von ihnen hoch geschätzten Cicero, wenn sie die Maxime als *nosce te ipsum*[65] bzw. *cognosce te ipsum*[66] wiedergeben und auch im Satz dieselbe Grundform variieren, zum Beispiel: *ut cognoscas te*[67], *ut se cognoscat*[68], *ipsum se cognoscat*[69], *cognoscat ergo semetipsam*[70], *cognosce quod es*[71], *cognosce qui sis*[72] etc. Die Verbindung *cognitio sui* dagegen bleibt bei ihnen unter dem Einfluß der biblischen Sprache oft auf das Erkennen Gottes bezogen; doch gibt es auch Beispiele für eine Verwendung im Sinn der Selbsterkenntnis des Menschen.[73]

Der hier zutage tretenden sprachlichen Kontinuität, die über die Grenze zwischen der paganen und der christlichen Tradition hinweggeht, entspricht auch eine grundsätzliche Übereinstimmung darin, was die Aufforderung zur Selbsterkenntnis inhaltlich bedeutet. Die Kirchenväter übernahmen die philosophische Ansicht[74], daß es nicht um eine äußerliche Wahrnehmung der menschlichen Befindlichkeit, sondern um einen reflexiven Vorgang in der Seele geht[75]. Die Abkehr von den Sinnen, als Erkenntnisquelle und Lebensorientierung, und die Wendung nach innen[76] – unter Betonung der leitenden Verantwortung des vernünftigen Teils der Seele – blieben auch in der christlichen Version konstitutive Merkmale des Selbsterkenntniskonzepts.[77]

Einen Bezug auf die Person oder das Wirken des Sokrates sucht man in diesem Zusammenhang vergeblich. Aus den Zeugnissen seiner Zeitgenossen (Aristophanes, Platon und Xenophon) ist bekannt, daß Sokrates dem Thema der Selbsterkenntnis große Bedeutung zumaß und das delphische Motto gern in seine Argumentation einbezog.[78] Ein Reflex hierauf findet sich bei Tertullian, der in der Erörterung der Frage nach der Erkenntnisleistung der Sinne das Bekenntnis des Sokrates aus dem Phaidros zitiert, es fehle ihm noch immer die in der delphischen Inschrift empfohlene Selbsterkenntnis.[79] Für das allgemeine Bild des Sokrates jedoch ist bei den paganen wie bei den christlichen Autoren keineswegs dessen wiederkehrender Hinweis auf diese Maxime charakteristisch. Sein

---

[64] nat. 1,17,4.

[65] Ambr. ps.118 II 13 [CSEL 62,27].

[66] Ambr. hex. 6,6,39 [CSEL 32/1,230], ps.118 XIX 2 [CSEL 62,423]; *cognosce te* Ambr. hex. 6,8,50 [l.c. 241], ps.118 X 10 [l.c. 208], Aug. s.46 [CCL 41,981.997]; *cognosce te ipsam* (sc. *mens*) Aug. trin. 10,9 [CCL 50,325] u.ö.

[67] Aug. Io.ev.tr. 25,16 [CCL 36,257].

[68] Ambr. fug. 4,20 [CSEL 32,180].

[69] Ambr. bon. mort. 3,10 [CSEL 32,712].

[70] Aug. trin. 10,8 [CCL 50A,325].

[71] Aug. s.137,4 [PL 38,756].

[72] Aug. Io.ev.tr. 1,15 [CCL 36, 9].

[73] Aug. trin. 14,10 [CCL 50A,441]; vgl. Ruf. Orig. Cant. 2 [GCS 33, 147].

[74] Vermittelt z.B. durch Cic. Tusc. 1,52: *cum igitur ‚nosce te' dicit, hoc dicit ‚nosce animum tuum'.*

[75] Aug. trin. 10,9 [CCL 50A,326]: *non itaque uelut absentem se quaerat cernere, sed praesentem se curet discernere.*

[76] Aug. ord. 1,1 [CCL 29, 89]: *Qui tamen, ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus et animum in se ipsum colligendi atque in se ipso retinendi.* Vgl. Ambr. ps.118 XIX 2 [CSEL 62,423]: *Et tu ergo conclusus animi feruore aspice temet ipsum interiore oculo.*

[77] Ambrosius verbindet diese Elemente in einer Definition ps.118 II 13 [CSEL 62,27]: *Quid est se noscere, nisi ut sciat unusquisque hominem ad imaginem et similitudinem dei factum, rationis capacem, qui terram suam excolere tamquam bonus agricola debeat aratro quodam et falce sapientiae, ut uel dura findantur uel luxuriantia recidantur, qui inferiorem sui portionem animi imperio debeat gubernare?* Vgl. im übrigen die detaillierte Darstellung bei *Courcelle*.

[78] vgl. die Stellen bei *Courcelle* I (1974) 13–20.

[79] Tert. an. 17,12 [CCL 2,806]: *Sed enim Plato, ne quod testimonium sensibus signet, propterea et in Phaedro ex Socratis persona negat se cognoscere posse semetipsum, ut monet Delphica inscriptio.* vgl. Plat. Phaidr. 229e οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἐμαυτόν.

Kennzeichen ist vielmehr die im erkannten Nichtwissen bestehende Weisheit, die ihm das delphische Orakel attestiert hatte.[80] Das *scio quod nescio*[81], nicht das *cognosce te ipsum* ist die originäre und in der nachfolgenden Tradition für Sokrates bezeichnende Devise.

Die Skizze der Rezeption des Mottos Γνῶθι σεαυτόν durch die lateinischen Kirchenväter ist jedoch noch nicht vollständig. Die Aneignung im Rahmen der lateinischen Bildungstradition wurde nämlich durch einen christlichen Einfluß aus dem griechischen Bereich überlagert. In der Auseinandersetzung der griechischen Kirchenväter mit der hellenistisch geprägten Kultur war das delphische Motto nicht nur unter verschiedenen Aspekten auf seine Herkunft und Bedeutung untersucht worden. Unter dem Vorzeichen des überbietenden Vergleichs war es zugleich in Konkurrenz zu ähnlich klingenden oder sinnverwandten Aussagen der Septuaginta[82] getreten. Eine traditionsbildende Parallelisierung hatte schon Philo von Alexandrien vorgenommen, der dem Γνῶθι σεαυτόν die Weisung des Moses im Deuteronomium πρόσεχε σεαυτῷ[83] zur Seite gestellt[84] und damit einen Topos für die weitere Entwicklung geschaffen hatte.[85] Von noch stärkerer Nachwirkung war das Beispiel des Origenes, der in seiner Auslegung des Hohenlieds das Wort des Bräutigams an die Geliebte (1,8): Ἐὰν μὴ γνῷς σεαυτήν, ἡ καλὴ ἐν γυναιξίν mit dem „bei den Griechen vielzitierten Spruch" in Verbindung gebracht, zugleich aber dessen eigentliche Urheberschaft für „den Weisen Salomon" reklamiert hatte.[86]

Die lateinischen Kirchenväter griffen diese Vorbilder bereitwillig auf. Neben das delphische Motto, das ihnen die pagane Bildungstradition vermittelte, traten auch bei ihnen das Wort des Moses im Deuteronomium und die konditional formulierte Aufforderung an die Braut im Hohenlied. Alle drei konnten je für sich erscheinen, wurden aber oft zur Verstärkung und wechselseitigen Erhellung aufeinander bezogen. So liest man bei Ambrosius, der dem Thema der Selbsterkenntnis große Aufmerksamkeit widmete: *Cognosce ergo te, homo, quantus sis, et adtende tibi*[87] oder: *Nosce te ipsum, homo; tuae animae dicitur in Canticis: Nisi cognoueris te formosam in mulieribus. Cognosce te, anima.*[88] An anderer Stelle verband Ambrosius, vermutlich nach einem griechischen Muster[89], in

---

[80] Vgl. Cic. ac. pr. 1,16 (Socrates): ... *ob eamque rem se arbitrari ab Apolline omnium sapientissimum esse dictum, quod haec esset una hominis sapientia, non arbitrari sese scire quod nesciat.*

[81] In dieser Form zitiert Hieronymus die sokratische Maxime: Ruf. 1,17 [CCL 79,15]; Abd. prol. [CCL 76,350]; Ezech. 13,42 [CCL 75,609]; ep. 57,12 [CSEL 54,525] u. ö. Cicero bevorzugt die Fassung *nihil se scire*, z. B. de or. 1,42; ac. pr. 74; ac. post 1,16; 1,45; vgl. Laktanz ir. 1,6 [SC 289,92]: *se nihil scire nisi unum, quod nihil sciret.* Augustinus spricht von der *confessa ignorantia sua uel dissimulata scientia* des Socrates (civ. 8,3) und seinem *notissimum mos dissimulandae scientiae* (civ. 8,4).

[82] Neben Dtn 4,9 und Cant 1,8 (in der *Vulgata* 1,7) insbesondere Iob 5,27: σὺ δὲ γνῶθι σεαυτῷ, εἴ τι ἔπραξας und Ps 138,23: δοκίμασόν με, ὁ θεός, καὶ γνῶθι τὴν καρδίαν μου.

[83] Deut 4,9: πρόσεχε σεαυτῷ καὶ φύλαξον τὴν ψυχήν σου σφόδρα.

[84] Philo migr. Abr. 8: πάντα τὸν αἰῶνα γίνωσκε σεαυτόν, ὡς καὶ Μωυσῆς πολλαχοῦ διδάσκει λέγων· πρόσεχε σεαυτῷ (u. ö.).

[85] z. B. Greg. Nyss. mort. [Gregorii Nysseni Opera; im folgenden: GNO 9,40]: Ὦ ἄνθρωπε, ... πρόσεχε σεαυτῷ κατὰ τὸ Μωυσέως παράγγελμα καὶ γνῶθι σεαυτὸν ἀκριβῶς τίς εἶ.

Basilius widmete dem Πρόσεχε σεαυτῷ eine eigene Homilie (*In Attende tibi ipsi*). Johannes Chrysostomus zitiert „das Wort, das Moses immer wieder an die Juden richtet": τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ, ὃ πολλάκις αὐτοῖς καὶ προιὼν ἐπιλέγει (synopsis s.s. [56,334]) und betont, daß es Gott selbst ist, der durch Moses spricht: 235 Ἄκουε πάλιν τοῦ Θεοῦ, πῶς προασφαλίζεται πᾶσι διὰ Μωϋσέως καὶ λέγει: Πρόσεχε σεαυτῷ (paenit. [60,697]).

[86] Orig. cant. [GCS 17,256]: Τὸ πολυθρύλλητον δὲ παρ' Ἕλλησιν ἐπίφθεγμα προείληπται παραδοθὲν τῷ σοφῷ Σολομῶντι, τὸ Γνῶθι σαυτόν.

[87] Ambr. hex. VI 8,50 [CSEL 32/1,241].

[88] Ambr. Ps.118 X 10 [CSEL 62,208].

[89] Vielleicht hatte Origenes, dessen Kommentar zum Hohenlied unvollständig überliefert ist, die Zusammenführung aller drei Motive bereits selbst vorgenommen. Diese wäre dann auch die Basis für Gregor von Nyssa, der zur Erläuterung des Ἐὰν μὴ γνῷς σεαυτήν die Weisung des Mo-

seiner Auslegung des biblischen Schöpfungsberichts das delphische Motto mit dem Urheberschaftsanspruch des Origenes für Salomon und Philons Prioritätsargument zugunsten des Moses: *Cognosce te ipsum, o homo, quod non, ut ferunt, Apollinis Pythii, sed Solomonis sancti est, qui ait: Nisi scias te, formonsa in mulieribus, quamquam multo ante Moyses in Deuteronomio scripsit: Adtende tibi.*[90] Ähnliches wiederholte er – mit einem ausdrücklichen Plagiatsvorwurf – in seiner Erläuterung von Ps 118: *Tibi ergo adtende ibi, ubi potiorem esse te nosti. Nosce te ipsum, quod Apollini Pythio adsignant gentiles uiri, quasi ipse auctor fuerit huius sententiae, cum de nostro usurpatum ad sua transferant et longe anterior Moyses fuerit, qui scripsit librum Deuteronomii, quam philosophi, qui ista finxerunt.*[91]

Diese Aussagen korrespondieren mit der Übersetzung, die Rufinus wenig später von dem Hohenlied-Kommentar des Origenes anfertigte (wie im griechischen Original fehlt hier der Bezug auf das Moses-Wort): *Unius ex septem, quos apud Graecos singulares in sapientia fuisse fama concelebrat, haec inter cetera mirabilis fertur esse sententia, qua ait: „Scito te ipsum" vel „Cognosce te ipsum". Quod tamen Solomon, quem praecessisse omnes hos tempore et sapientia ac rerum scientia in praefatione nostra docuimus, ad animam … dicit: „Nisi cognoveris temet ipsam, o pulchra inter mulieres".*[92] Die alternative lateinische Wiedergabe des Γνῶθι σεαυτόν, die er hier anführt: *Scito te ipsum* bzw. *Cognosce te ipsum*, ist nicht das Ergebnis individueller Variation, sondern zeigt den aufmerksamen Übersetzer, der die zu seiner Zeit vorhandenen sprachlichen Möglichkeiten aufweist.[93] Daß neben dem aus der paganen Tradition stammenden *cognosce te ipsum* bei den christlichen Autoren auch ein *te ipsum scito* auftreten konnte, zeigt Ambrosius – allerdings nicht mit Bezug auf das delphische Motto, sondern in einer erläuternden Variation der Weisung des Moses: *Tibi igitur adtende, te ipsum scito.*[94]

Zuvor hatte Ambrosius, wie oben zitiert, die Warnung des Bräutigams in der Fassung *nisi scias te* angeführt. Dieser Wechsel des Verbums (vom „Erkennen" zum „Wissen") hatte offenbar kein Vorbild auf der griechischen Textebene[95], sondern entstand erst im Rahmen der *Vetus Latina*. Hier traten verschiedene Übertragungen von Cant 1,8 (LXX) nebeneinander.[96] Unter dem auf der antiken Tradition beruhenden bildungssprachlichen Einfluß lautete die Wiedergabe *Nisi cognoveris te (temet ipsam)*. Dies ist die Fassung, auf die sich Augustinus[97] und Rufinus[98] bezogen und die auch Hieronymus bekannt war[99], der für die Vulgata allerdings die Formel *Si ignoras te* wählte. Ambrosius benutzte zunächst *Nisi cognoscas te*[100] und legte dann mehrfach eine Übersetzung des Hohenlieds zugrunde, in der das Wort an die Braut mit *Nisi scias te* übersetzt war, nicht

---

ses und das γνῶθι heranzieht (Cant 1,8 [GNO 6,67–68]: Οὐκοῦν ἵνα μὴ ταῦτα πάθῃς, πρόσεχε σεαυτῇ, φησὶν ὁ λόγος. Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ἀσφαλὲς τῶν ἀγαθῶν φυλακτήριον. Γνῶθι πόσον ὑπὲρ τὴν λοιπὴν κτίσιν παρὰ τοῦ πεποιηκότος τετίμησαι.

[90] Ambr. hex. VI 6,39 [CSEL 32/1,230].

[91] Ambr. Ps.118 II 13 [CSEL 62,27].

[92] Ruf. Orig. Cant. 2 [GCS 33, 141]; vgl. die griechische Bezugstelle Anm. 86.

[93] Auch kurz zuvor bietet Rufinus eine alternative Übersetzung für das ἡ καλὴ ἐν γυναιξίν: *Nisi cognoveris te, o bona – sive pulchra – inter mulieres …* (Ruf. Orig. Cant. 2 [GCS 33, 141].

[94] Ambr. hex. VI 7,42 [CSEL 32/1,233].

[95] Das Ἰδὲ σαυτόν (Plat. Alcib. I 132 d) ist keine Variante zu Γνῶθι σεαυτόν, sondern eine Aufforderung an das Auge: „Sieh dich selbst an!" Textstellen, an denen die griechischen Kirchenväter eine Variation des Verbs vorgenommen hätten, sind mir nicht bekannt.

[96] Festen Bestand hatte dagegen die Übersetzung von Dtn 4,9 *adtende tibi*. Als Zitat behauptete sie sich bis ins Mittelalter gegen das *custodi igitur temetipsum* der *Vulgata*, wobei 1 Tim 4,16 *adtende tibi* ἔπεχε σεαυτῷ stabilisierend wirkte.

[97] Aug. ep. 93,9 [CSEL 34/2,473.474.475]; en. Ps. 66,4 [CCL 39,86]; s.46,36.37 [CCL 41,924.973] u.ö.; s.138 [PL 38,767.768]; s.146 [PL 38,797]; s.147A [Miscellanea Agostiniana 1,54.55]; s.229 O [ebd. 1,497]; s.285 [PL 38,1296]; s.295 [PL 38,1351]; c. Gaud. 1,17,18 [CSEL 53,213] u.ö.

[98] Ruf. Orig. Cant. 2 [GCS 33, 141–142].

[99] Hier. ep. 22,25 [CSEL 54,180].

[100] Ambr. Isaac 4,15 [CSEL 32/1,652.653], entstanden 386.

ohne dem Zitat gelegentlich die traditionelle Version mit einem explikativen *hoc est* zur Seite zu stellen.[101] Nachdem so in der syntaktisch gebundenen Version ein Austausch des Verbums stattgefunden hatte[102], war es kein weiter Weg, um den Imperativen des delphischen Mottos und des Moses-Wortes die imperativische Formel *Scito te ipsum* als eine Analogiebildung folgen zu lassen. Die gegen die herkömmlichen Sprachregeln verstoßende Verbindung von *Scito* mit dem reflexiven Personalpronomen als Akkusativobjekt[103] war durch die Parallele des *(Cog)nosce te* vorgeprägt.[104]

Wer die imperativische Formel *Scito te ipsum* zuerst in die lateinische Sprache eingeführt hat, läßt sich anhand der verfügbaren Belege nicht mehr feststellen. Wenn die heute übliche Datierung zutrifft, benutzte Ambrosius sie jedenfalls vor Rufinus[105] – allerdings nicht zur Wiedergabe des delphischen Mottos. Hier war er durch seine Bildung und sein Sprachbewußtsein offenbar an die klassische Form *(Cog)nosce te ipsum* gebunden.[106] Insofern mag es zutreffen, daß Rufinus derjenige war, der *Scito te ipsum* erstmals auf die berühmte Maxime übertragen hat.[107]

Durch die starke Nachwirkung des Hohenlied-Kommentars des Origenes wurde der Bezug zwischen dem delphischen Motto und der Aufforderung an die Braut – das Wort des Moses löste sich, auch wegen seiner sprachlichen Sonderung *(attende tibi)*, hiervon ab – zu einem festen Motiv der weiteren Entwicklung. Wie die Formen *nisi cognoveris te, nisi scias te, si nescieris te, si ignoras* u. ä., wurden dabei auch die beiden Versionen des apollinischen Spruchs austauschbar. Die Kenntnis der antiken Sprachform hinderte auch gebildete mittelalterliche Autoren nicht, die durch das Zeugnis des lateinischen Origenes geadelte unklassische Fassung *Scito te ipsum* auf die delphische Maxime zu übertragen. Welche Form sie jeweils wählten, hing weniger von ihrem Sprachbewußtsein als von ihren Referenzstellen ab. Im 12. Jahrhundert scheint sich sogar eine gewisse Präferenz für die aus der Bibelsprache hervorgegangene Version entwickelt zu ha-

---

[101] Vgl. außer der zitierten Stelle (S. 263 u. Anm. 90) auch Ps 118 II 14 [CSEL 62,27] (entst. 389/39): *Vnde et Salomon oraculum diuinum secutus scripsit in Canticis canticorum: Nisi scias te decoram inter mulieres, hoc est: Nisi cognoscas te* und Virg. 10,67 (PL 16,356): *Nisi scias te, o decora in mulieribus, hoc est: Te prius, quae sis, ipsa cognosce.*

[102] Um das Bild zu vervollständigen, bleibt anzumerken, daß der substantivische Ausdruck *cognitio sui* gegen das Eindringen des *scire* resistent bleibt. *Scientia sui (nostri, vestri)* gibt es nicht.

[103] Der Imperativ *scito*, der in der antiken Latinität vor allem umgangssprachlich und interjektionsähnlich benutzt wird, verbindet sich, wenn der Inhalt dieses „Wissens" bezeichnet werden soll, mit einem AcI oder *quod*-Satz, nicht jedoch mit einem Akkusativobjekt (vgl. *J. Ph. Krebs*, Antibarbarus der Lateinischen Sprache, 5. umgearb. und sehr verm. Aufl. von *F. X. Allgeier*, Frankfurt a. M. 1876, 1050).

[104] Andere Bibelstellen, an denen im Bedeutungszusammenhang der menschlichen Selbsterkenntnis ein griechisches γνῶθι im Lateinischen mit *scito* wiedergegeben wurde, erweisen sich bei näherer Betrachtung als sekundär. Die Übersetzung von Iob 5,27 *tu uero scito temet ipsum*, die Hieronymus auf der Grundlage der hexaplarischen Septuaginta (σὺ δὲ γνῶθι σεαυτῷ) in Bethlehem vornahm (diese Version benutzte Augustinus adn. Iob 5 [CSEL 28/2,518]; vgl. *W. Geerlings*, AugL 1, 100–101), konnte sich an die lateinische *Canticum*-Formel anlehnen, die zur selben Zeit in Italien, wie die oben zitierte Ambrosius-Stelle zeigt, schon im Gebrauch war. Dasselbe gilt für die von Hieronymus anhand der *Septuaginta* revidierte lateinische Übersetzung von Ps. 138,23: *Proba me, Deus, et scito cor meum; interroga me et cognosce semitas meas*, die in die *Vulgata* einging.

[105] Die Entstehung der *Exameron libri* des Ambrosius, wo *te ipsum scito* erscheint (vgl. S. 263 u. Anm. 94), wird auf 386/7, die der Übersetzung des Origenes-Kommentars durch Rufinus um 410 datiert (vgl. Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg i. Br. 1998, 17 u. 536).

[106] Vgl. die zitierten Stellen (zu Anm. 87 u. 88).

[107] Courcelle hielt die Übersetzung des Origenes-Kommentars zu Cant. 1,8 (LXX) für den eigentlichen Ursprungsort der Formel *Scito te ipsum*, wobei er zwischen Rufinus und Origenes nicht unterschied: „Cette forme ‚Scito te ipsum' provient d'Origène" (I 263 Anm. 140). Auch bezüglich des Satzes *Deum te igitur scito esse* aus dem *Somnium Scipionis* (8,18) verwies er auf diese Herkunft: „La traduction de Γνῶθι par *scito* ne doit pas surprendre, car elle se retrouve chez Origène et souvent au Moyen âge" (ibid. I 32 Anm. 14). Dabei übersah er freilich die grammatikalische und inhaltliche Differenz zwischen *scito te esse* und *scito te ipsum*.

ben.[108] Auch in der Vorstellung, daß das Motto auf dem Dreifuß des Apoll eingraviert gewesen sei: *scriptum legitur in tripode Apollinis: gnoti seauton, id est cognosce te ipsum*[109], blieb die antike Formel nicht stabil: *Unde dictum est in tripode Apollinis: Homo, scito teipsum.*[110] Ebenso erhielt der oft zitierte Juvenal-Vers *De caelo descendit* Γνῶθι σεαυτόν[111] zur Erläuterung des für den durchschnittlichen mittelalterlichen Leser unverständlichen (und in den Handschriften oft zusätzlich verstümmelten) griechischen Ausdrucks nicht nur ein *Nosce teipsum, homo*[112], sondern auch ein *Scito te ipsum*[113] zur Seite. All dies zeigt, daß für die Zeitgenossen Abaelards die Formel *Scito te ipsum* zu einer authentischen Wiedergabe der delphischen Maxime geworden war. Das Interesse, das sie bei ihnen fand, war freilich nicht historischer oder philosophischer Art. Es beruhte vielmehr auf der Bedeutung, die das Wort in der christlichen Tradition als eine zwar pagane, aber, wie man mit Origenes annahm, biblisch sanktionierte Mahnung zur Selbsterkenntnis erhalten hatte.

Abaelard selbst hat zu dieser Entwicklung in seinen Werken nichts beigetragen. Das Stichwort *cognitio sui* kommt bei ihm ebensowenig vor wie eine Erörterung der berühmten Stelle des Hohenlieds, in deren Kontext das Motto des Apoll von den Kommentatoren zitiert wird.[114] Schon bei der Glossierung der *Isagoge* des Porphyrius, die er auf der Grundlage der Kommentare des Boethius vornahm, hatte er dessen emphatische Worte über die durch den *amor scientiae* bewirkte *ad seipsam retractatio atque advocatio*[115] nicht übernommen, sondern es bei nüchternen Definitionen der Philosophie und ihrer Arten bewenden lassen.[116] An den Bemühungen um eine spirituelle Erschließung der inneren Dimension der menschlichen Existenz, wie sie Viktoriner und Zisterzienser unter Nutzung des traditionellen Repertoires betrieben[117], nahm er nicht teil. Indem er seiner Ethik das berühmte Wort voranstellte, rief er ohne konkreten Bezug zum folgenden Text – im Werk selbst wird weder die Version *Scito te ipsum* noch die klassische Form *(Cog)nosce te* wiederholt oder inhaltlich angesprochen[118] – nicht ein Zitat aus der paganen Bildungstradition, sondern das zum Signal für das Gedankenmuster der christlichen Selbsterkenntnis gewordene Motto in der zu seiner Zeit verbreiteten Fassung

---

[108] Bei Wilhelm von St. Thierry nat. corp. prol. [*Lemoine*, 70]: *Fertur celebre apud Graecos Delphici Apollinis responsum: Homo, scito te ipsum.*; Cant. breu. comm. 22 [CCM 87, 180]: *Hoc est responsum Delphici Apollinis: Scito teipsum.*; Philipp von Harvengt Cant. 2 [PL 203,251; vgl. 252]: *... nonnulli asserunt unum e septem Graeciae sapientibus protulisse, alii potius asseuerant Apollinem eleganti oraculo respondisse: Scito, inquit, te ipsum, homo.*; Alcher von Clairvaux spir. 51 [PL 40,817]: *... audiat, quid quidam sapiens dicat: Scito te ipsum.*

[109] Hugo-S.Vict. Didasc. 1 [*Buttimer*, 4]; vgl. Hugo-Pict. Hist. Viz. 2 [CCM 42, 414]. Die Quelle dieser Vorstellung habe ich nicht gefunden.

[110] Bern.-Clar. sent. 3,88 [SBO 6/2,131 = BSW 9,518].

[111] Iuv. sat. 11,27 (im Mittelalter verbreitet durch das Zitat bei Macr. somn. 1,9,2; vgl. *Courcelle*, I 59 u. 243).

[112] Bern.-Clar. s.div. 40,3 [SBO 6/1,236=BSW 9,493]: *De caelo cecidit ista sententia ‚Nosce te ipsum, homo'.*

[113] Joh.-Sarisb. Polycr. 3,2 [CCM 118, 176]: *... descendisse de caelo creditur Notiseliton, id est Scito te ipsum.*

[114] Auf andere Stellen des Hohenlieds, das er nach der Vätertradition zu den drei schwierigsten Büchern der Heiligen Schrift zählte (Exp. Hex. 1 [PL 178,731]), nahm Abaelard dagegen in der Korrespondenz mit Heloise und in seinen Predigten durchaus Bezug.

[115] Es ist bezeichnend, daß Hugo von St. Viktor dagegen sich diese Passage (Boeth. in Porph. comm. pr. 1,3 [CSEL 48,7]) nicht entgehen ließ, sondern sie in sein Didascalicon (1,3 [*Buttimer*, 7]) integrierte: *Est autem hic amor sapientiae intelligentis animi ab illa pura sapientia illuminatio et quodammodo ad seipsam retractio atque aduocatio, ut uideatur sapientie studium diuinitatis et pure mentis illius amicitia ...* etc.

[116] Sup. Porph. (LNp) [*Geyer*, 506:18–21], wo die Ethik als *magistra honestatis* apostrophiert wird. Vgl. LI [*Geyer*, 1:7–11].

[117] Vgl. die materialreiche Dastellung bei *Courcelle*, Kap. XI : De Jean Scot à saint Bernard, 231–292, und *Bertola*, vgl. Anm. 49.

[118] Beide Formeln gehören überhaupt nicht zu dem von Abaelard benutzten Repertoire und erscheinen in keinem anderen seiner Werke.

auf.[119] Man wird nicht gut annehmen können, daß ihm der Griff in ein anderes Sprachrepertoire, den er damit vollzog, nicht bewußt war. Die Anregung und die Berechtigung für diese assoziative Entlehnung[120] ergaben sich aus der Fokussierung des ethischen Urteils auf die innere Absicht des Handelnden und aus der Betonung des Gewissens, in der eine grundlegende Übereinstimmung mit der Interioritäts-Orientierung des Selbsterkenntnisthemas gegeben war. Darüber hinaus lag in dem Bezug zwischen dem Erkennen der Sünde und der Buße, den Abaelard zum Gliederungsprinzip des ersten Buchs gemacht hatte, sowie in der ganz auf die inneren Aspekte konzentrierten Interpretation des Bußgeschehens, eine thematische Affinität zu der Behandlung von Selbsterkenntnis und Gewissenserforschung in der aszetischen Literatur.[121]

4. Rezeption und Kritik der Zeitgenossen

Die Bezeichnung des Werks als *Ethica* wurde von Abaelards Zeitgenossen kommentarlos zur Kenntnis genommen. In der Auseinandersetzung, die zur Synode von Sens und der päpstlichen Verurteilung führte, spielte sie keine Rolle. Niemandem fiel anscheinend auf, daß hier in einem beispiellosen Vorgang ein einzelnes Werk als „Ethik" tituliert wurde.[122] Keines der Werke, die im Mittelalter die antike Ethik repräsentierten (z. B. das zweite Buch von Ciceros *De inventione*, Senecas *Epistulae Morales*) trug eine solche Überschrift. Die angeblich von Sokrates verfaßte Ethik – *ut ait Socrates in Ethica*[123] – gehörte dem Hörensagen an, und die Entdeckung der Nikomachischen Ethik stand noch aus. In der christlichen Tradition war ein Werk mit einem paganen Titel dieser Art ohnehin nicht möglich. Dennoch sah sich keiner der Kritiker zum Widerspruch veranlaßt, als Abaelard mit der Bezeichnung *Ethica nostra* nicht nur eine terminologische Aneignung vornahm, sondern auch die philosophische Disziplin, deren

[119] Diese Konnotierung hat in der Sekundärliteratur, die *Scito te ipsum* zutreffend auf das delphische Motto bezieht, keine Beachtung gefunden; z. B.: *M. Dal Pra*, Pietro Abelardo – Conosci te stesso o Etica, Florenz, 1976, 3, Anm. 1: „... la tradizione del detto delfico era largamente nota al tempo di A."; *Luscombe*, Medieval Thought, Oxford 1997, 52: „... he also called it ‚Know Thyself' after the celebrated oracle of Delphi"; *M. T. Clanchy*, Abelard. A medieval life, Oxford 1997, 332: „It was the counsel of the Delphic oracle and a fashionable maxime among intellectuals of Abelard's time ..." *A. Schroeter-Reinhard*, 314: „... dieses Motto, das Delphische Orakel, (erfreute) sich im 12. Jhdt. einiger Beliebtheit." Die Interpretation von *G. Verbeke*, Éthique et connaissance de soi chez Abélard, in: *J. P. Beckmann u. a.* (Hg.), Philosophie im Mittelalter, Hamburg 1987, 81–101; 91, Abaelard habe mit der Wahl von *Scito te ipsum* statt *Nosce te ipsum* einen eigenen inhaltlichen Akzent setzen wollen („le penseur semble vouloir accentuer que la connaissance requise doit être fondée et adéquate") ignoriert die sprach- und bedeutungsgeschichtliche Entwicklung.

[120] Dies bedeutet nicht, daß die Titelwahl „ein literarischer Schnörkel ... für Insider" war, wie *Schroeter-Reinhard*, 316–17, zutreffend, unter Verweis auf *Luscombe*, Ethics, xxxi-ii: „... it serves aptly and allusivly to hint Abelard's concern for the inner point of view in moral discussion", feststellt. *Dal Pra*, 3–4, hat die Hypothese aufgestellt, daß Abaelard während der Entstehungszeit den „traditionelleren" Titel *Ethica* verwendete und dem Werk erst nach der Vollendung den „innovatorischeren und bedeutungsvolleren" Titel *Scito te ipsum* gegeben habe. Von der Bewertung der Titel abgesehen, erscheint dies – auch im Hinblick auf die vorgreifenden Selbstzitate Abaelards im Römerbriefkommentar (vgl. S. 253 u. Anm. 3) – plausibel.

[121] Vgl. Bern.-Clar. s. div. 40,3 u. 4 [SBO 6/1,236.237 = BSW 492.494] über die sieben Stufen zur Beichte: Selbsterkenntnis als Gewissenserforschung ist die erste Stufe *(Prima semita et primus gradus in via ista est cognitio sui.)*. Sie setzt die Kenntnis der Sünde voraus (*initium salutis notitia peccati est.* = Sen. ep. 28,9; vgl. Ethica, 76:10 [*Luscombe*]). Die zweite Stufe ist die Buße, die mit der Selbsterkenntnis wechselseitig verbunden ist (*Secundus gradus est paenitentia. Haec duo ita sibi invicem coniuncta sunt, ut cognoscere se non possit, nisi paeniteat, paenitere non possit, nisi se cognoscat.*).

[122] Auch in der modernen Sekundärliteratur ist dies nicht oft verzeichnet worden: vgl. jedoch *Luscombe*, Medieval Thought, 52; *J. Ritter*, Art. Ethik, HWP 2, 263.

[123] Vgl. Anm. 10 und 45.

heidnische Herkunft er selbst oft genug betont hatte, „nostrifizierte" und als neue Disziplin in das ihm vorschwebende theologische Wissenschaftskonzept integrierte. Auch Walther von Morigny, dem diese Benennung als einzigem aufgefallen war, nahm hieran keinen Anstoß. Seine Kritik machte sich an dem Incipit *Mores dicimus* fest und verband mit dem üblichen Neuerungsvorwurf ein wortspielerisches *plurima de moribus contra morem ecclesiasticum disputavit.*[124]

Anders verhielt es sich mit dem Titel *Scito te ipsum.* Wilhelm von St. Thierry, dessen Anzeige beim päpstlichen Legaten Gaufried von Chartres und Bernhard von Clairvaux den erneuten Prozeß gegen Abaelard auslöste, übte hieran scharfe Kritik. Er erklärte *Scito te ipsum*, aber auch *Sic et non*, für „monströse" Bezeichnungen, die auf ebenso „monströse" Inhalte schließen lassen: ... *timeo, ne sicut monstruosi sunt nominis sic etiam sint monstruosi dogmatis.*[125] Dies ist ein scharfes Urteil.[126] Es paßt zu dem Ton der Empörung, den Wilhelm in seiner Anklage anschlägt, kann aber schon deshalb nicht wörtlich genommen werden, weil ihm die beiden Werke gar nicht vorlagen.[127] Vielmehr ist es in Analogie zu Wilhelms Kritik an Abaelards Theologie zu verstehen. Dort sah er das Ungeheuerliche darin, daß zentrale Glaubensthemen mit einer aus der paganen Philosophie gewonnenen Methode behandelt wurden, was zu entsprechend unorthodoxen Thesen führte.[128] Das präsumtive Verdikt gegen *Scito te ipsum* und *Sic et non* zielt in dieselbe Richtung.[129] Es gilt weniger den beiden Titeln[130] als den darunter vermuteten Werken, die vom selben Autor nichts anderes erwarten ließen.

---

[124] Vgl. Anm. 4.

[125] Vgl. Anm. 2.

[126] Das Attribut *monstruosus* ist im Gebrauch der Kirchenväter, dem sich die christlichen Autoren des Mittelalters anschließen, ein Gegenbegriff zur Ordnung der Welt, insbesondere zur Wahrheit und zum Glauben. Es bezeichnet das, was *a veritate alienissimum* (Aug. sol. 2,23 [CSEL 89,76]) und *contra fidem* (Aug. c. Iul. 3,31 [PL 44,718–19]) ist, und verbindet sich mit *insania* (Cassian. incarn. 1,3 [CSEL 17,240]) und *amentia* (Salv. gub. 6,4,24; 6,5,26 [SC 220, 376. 378]). Abaelard und Bernhard von Clairvaux wenden es auf sich selbst an: Bernhard spricht von seiner *monstruosa vita*, die ihn zur Chimäre des Jahrhunderts mache (ep. 250,4 [SBO 8,147 = BSW 3,335]), und Abaelard bezeichnet sich nach der Kastration als *monstruosum spectaculum*, auf das alle Welt mit dem Finger zeigt (HC [*Monfrin*, 80: 612]).

[127] Hätte Wilhelm gewußt, daß *Scito te ipsum* Abaelards ethische Theorie enthält, wäre sein Urteil gegen das ihm nicht zugängliche Werk nicht weniger scharf ausgefallen. Aus dem ihm zugänglichen *Liber Sententiarum* kannte er einige der Thesen Abaelards in diesem Bereich und nahm sie als unorthodoxe Lehre in die *Capitula*-Liste desselben Anklageschreibens auf.

[128] Seine Kritik an den *philosophi gentium et sapientes huius saeculi* faßte Wilhelm in seinem Römerbriefkommentar in die Worte: *Quaesierunt Deum superba curiositate, quem quaerere debuerunt humili pietate, inueniendum arbitrantes in regione rationis et recessu occultioris scientiae, qui non inuenitur nisi in regno caritatis et lucidissima sede sapientiae: sapientiae autem, non in loquacitate uentosa, sed in caritate perfecta, de corde puro et conscientia bona, et fide non ficta* (Expos. Rom. 1:542 [CCM 86, 21]).

[129] Vgl. *Clanchy*, 100: „William thought these titles to be monstrous because they turned Christian doctrine into pagan logic".

[130] Auf das Motto *Scito te ipsum* hatte Wilhelm in seinen eigenen Texten selbst immer wieder Bezug genommen. Seine noch in St. Thierry (vgl. *I. Gobry*, Guillaume de saint Thierry. Maître en l'art d'aimer, Paris 1998, 59–60) verfaßte Abhandlung *De natura corporis et animae* beginnt mit den traditionellen Sätzen: *Fertur celebre apud Graecos delphici Apollinis responsum: Homo, scito te ipsum.* Während seiner langjährigen Beschäftigung mit dem Hohenlied hatte er Exzerpte aus den Kommentaren von Ambrosius und Gregor d. G. zusammengestellt und das Motto in der von Ambrosius benutzten klassischen Fassung *Nosce teipsum* notiert (Cant. Ambros. 25 u. 27 [CCM 87, 228, 230). In der *Brevis commentatio* hatte er die Aufforderung an die Braut *O pulchra inter mulieres, si uis nosse me, noli ignorare te* nach herkömmlicher Weise mit dem Zusatz *Hoc est responsum Delphici Apollinis: Scito teipsum* erläutert (Brev.comm. in Cant. 22 [CCM 87, 180). Es fällt deshalb auf, daß er in seiner *Expositio super Cantica Canticorum*, an der er 1138 bis 1140 arbeitete – die Auseinandersetzung mit Abaelard zwang ihn nach eigenem Bekunden zum Abbruch (fratr. dedic. 10 [SC 223, 136]) –, an derselben Stelle *Quin potius cognosce temetipsam* jeglichen Bezug auf die antike Parallele vermieden hat (Cant 12,62 [CCM 87, 51).

Bernhard von Clairvaux übernahm nicht einfach Wilhelms Kritik an dem Titel *Scito te ipsum.* Aber er unterließ es nicht, Abaelard bei dessen hochgestellten römischen Gönnern unter Bezug auf diese Titelwahl zweimal mit dem biblisch gestützten Vorwurf zu diskreditieren, er kenne seine Grenzen nicht und huldige einer auf Worte, statt auf den Glauben setzenden Weisheit: *Melius illi erat, si iuxta titulum libri sui seipsum cognosceret nec egrederetur ‚mensuram' suam, sed ‚saperet ad sobrietatem'.*[131] Und: *Homo est egrediens ‚mensuram' suam, ‚in sapientia verbi evacuans virtutem crucis Christi'.*[132] Dem letzten Satz fügte er hinzu: *Nihil nescit omnium, quae in caelo et quae in terra sunt, praeter seipsum.*[133] Dieses aus der antiken Philosophie stammende Motiv[134] hatte ebenfalls über die griechischen Kirchenväter Eingang in das christliche Denken und in die westliche Tradition gefunden.[135] Im 12. Jahrhundert bildete die Antithese von Selbsterkenntis und Erforschung der äußeren Welt ein zentrales Thema.[136] Dabei stand nicht nur nach augustinischem Vorbild die *curiositas rerum exterarum*[137] in der Kritik. Die Tendenz zur Interiorisation, die zur Signatur dieser Zeit gehört, ließ den Begriff der „äußeren Welt" eine Bedeutung annehmen, die jegliches *extra se* meinte und alle Erkenntnis, die das *quod ipse est* überschreitet, für *indecorum* oder, religiös gewendet, zur *prudentia carnis* erklärte.[138] In diesem Sinn ist auch Bernhards Vorwurf gegen Abaelard zu verstehen. Er ist provoziert durch den Titel *Scito te ipsum*, betrifft aber weder diesen noch das Werk selbst, sondern gilt dem Autor und dessen wissenschaftlichem Anspruch, der nach Bernhards Auffassung die durch die Väter abgesteckten Grenzen in gefährlicher Weise überschritt: *Transgreditur terminos, quos posuerunt Patres nostri.*[139]

5. Beurteilung in der modernen Diskussion

In der modernen Diskussion über die Titel von Abaelards Werk werden die Akzente anders gesetzt als von der zeitgenössischen Kritik. Die Urteile Wilhelms von St. Thierry und Bernhards von Clairvaux finden wegen ihres tendenziösen Charakters wenig Zustimmung und stoßen selbst auf Kritik, indem sie etwa zu traurigen Zeichen für das gei-

---

[131] ep. 192 [SBO 7,44=BSW 3,128] mit Bezug auf Röm 12,3.

[132] ep. 193 [SBO 7,45=BSW 3,130] mit Bezug auf 1 Kor 1,17.

[133] ibid. Vgl. – im Sinn einer Mahnung – consid. 2,3,6 [SBO 3,414 = BSW 1,668].

[134] Berühmt war Plat. Theaet. 174a (der Spott der thrakischen Magd über den in den Brunnen gefallenen Philosophen Thales): τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ' ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λανθάνοι αὐτόν.

[135] Besondere Nachwirkung entfaltete Aug. conf. 10,8: *et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt se ipsos.* Vgl. *Courcelle,* I 269, mit Hinweis auf Petrarca; *J. Kreuzer,* Confessiones 10, in: *N. Fischer/C. Mayer,* Die Confessiones des Augustinus von Hippo, Freiburg 1998, 445–487, 458 u. Anm. 38 mit Hinweis auf Rousseau und Kant.

[136] Gilson hat es zu Recht als ein Grundmotiv des 12. Jahrhunderts identifiziert. Seine Interpretation als „Antiphysizismus" und „Christlicher Sokratismus" engt freilich das Verständnis eher ein. Bertola hat deshalb diese Begriffe vorsichtig modifiziert. Courcelle verzichtete ganz darauf, obwohl er zahlreiche weitere Belege anführt.

[137] Bern.-Clar. sent. 3,4 [SBO 6/2,65 = BSW 4,386]. Es ist bezeichnend, daß Abaelard in seinen theologischen Texten und seinen Briefen das Wort *curiositas* überhaupt nicht benutzt. Natürlich kannte er das augustinische *curiositas*-Verdikt. In *Sic et non* 1,8 [*Boyer/McKeon,* 114] führt er ein (nicht identifiziertes) Augustinus-Zitat an, das sich gegen neugierige Fragen bzgl. der Zeugung des Sohnes aus dem Vater wendet, und wiederholt dies TChr 3,51. Aus c. Faust. 12,1 [CSEL 25,329] entnimmt er eine Sentenz, mit der die *simplex et absoluta christiana credulitas* gegen ein neugieriges Forschen abgegrenzt wird, nach *Sic et non* 1,5 [ibid. 114], und verwendet sie in TSch 2,44 wieder.

[138] Vgl. Hugo-S.Vict. Didasc. 1,1 [*Buttimer,* 4]: *Immortalis quippe animus sapientia illustratus respicit principium suum et, quam sit indecorum, agnoscit, ut extra se quidquam querat, cui, quod ipse est, satis esse poterat*; Wilh.-S.Th. fratr. 48 [SC 223,184]: *Cum uero ipsa sibi extra se per superbiam nimium fuerit abrepta, fit prudentia carnis.*

[139] ep. 193 [SBO 7,45=BSW 3,130].

stige Klima dieser Epoche erklärt werden.[140] Bei der Einschätzung des Titels *Scito te ipsum* wird in aller Regel die antike Herkunft der Maxime – ob mit dem unzutreffenden Bezug auf Sokrates oder als Aufforderung des delphischen Apolls – in den Vordergrund gerückt. Die lange Tradition der Verbindung mit dem biblischen Kontext wird dabei meist übersehen oder jedenfalls in ihrer Bedeutung unterschätzt. Erst recht wird der Signalwert der sprachlichen Differenz zwischen *Nosce te ipsum* und *Scito te ipsum* kaum wahrgenommen. Der Titel erscheint in der Regel als ein programmatischer Hinweis, der sowohl der dialektischen Methode als auch dem inhaltlichen Anliegen des Werks in besonderer Weise angemessen ist.[141]

Eine einzige Stimme spricht dagegen auch in neuerer Zeit ein kritisches Urteil über Abaelards Titelentscheidung. Es ist die von Courcelle, der wie kein anderer dem Prozeß der christlichen Assimilierung des antiken Mottos nachgegangen ist und deutlich gemacht hat, daß *Scito te ipsum* im 12. Jahrhundert zu einer Beglaubigung des Auftrags zu spiritueller Verinnerlichung geworden ist. Indem Abaelard es aus dieser Verbindung herauslöste und für seine intellektuellen Zwecke nutzte – auch wenn diese thematisch ebenfalls auf eine Interiorisation zielten – durchbrach er die dem Motto zugewachsene Konnotation und machte deshalb nach Courcelles Auffassung von ihm einen unzulässigen Gebrauch: „»Scito te ipsum«, qu'Abélard applique bien mal"[142]. Man braucht sich den negativen Tenor dieser Aussage nicht zu eigen zu machen. Der historische Befund, der dahinter steht, ist jedenfalls zutreffend und wird dem Verständnis des Titels und der um ihn entstandenen Kontroverse gerecht.

Die in der mittelalterlichen Rezeption unbeanstandet gebliebene Bezeichnung *Ethica nostra* hat auch die neuzeitlichen Betrachter nicht zu Kritik veranlaßt. Die Grenzüberschreitung, die Abaelard vollzog, indem er einen Gattungsbegriff aus der paganen philosophischen Tradition auf eine theologische Abhandlung christlichen Inhalts übertrug, erregte keinen Anstoß, da der Terminus „Ethik" inzwischen auch innerhalb der Theologie vielfach verwendet wird und „Theologische Ethik" zu einer selbstverständlichen Bezeichnung geworden ist.[143] Der Wieder-Entdecker und erste Herausgeber des Werks, B. Pez, hatte der Bezeichnung *Ethica* in der editorischen Notiz ein *vel verius Theologia*

---

[140] *De Libera*, 229: „Que le titre même du livre qu'Abélard a consacré à l'éthique – le très socratique *Scito te ipsum*, »Connais-toi toi-même« – ait pu passer pour monstrueux dit assez le climat de l'époque." *M. Fumagalli Beonio Brocchieri*, Introduzione a Abelardo, Rom-Bari 1988, 80, äußert Verständnis (keine Zustimmung): „Giustificato quindi l'allarme e il duro sarcasmo di Bernardo."

[141] Einige Beispiele aus der jüngeren deutschsprachigen Literatur können dies verdeutlichen. *R. Heinzmann*, Philosophie des Mittelalters, Stuttgart 1998, 184: „In dem ›Erkenne dich selbst‹ kommt das eigentliche Anliegen Abaelards unmittelbar zum Ausdruck. Nicht objektive Werte und Normen, nicht Werke und äußere Taten stehen im Vordergrund, es geht vielmehr um den Menschen und seine innere Haltung." *von Moos*, 43: „Der Titel verdichtet das dialektisch behandelte Thema des ersten Buchs, die Sünde: Der Mensch muß sich prüfen können, um zu wissen, was ihn in Schuld verstrickt und was nicht: die Tat oder das Motiv. Damit läßt der Titel bereits die intentionsethische Hauptthese anklingen ..." *Schroeter-Reinhard*, 316–17: „Zunächst weist dieser Titel darauf hin, daß das, was mit Ethik zu tun hat, das Innere der menschlichen Person betrifft ... Im Titel kommt nicht primär Abaelards Blickwechsel von der äußeren zur inneren Handlung als ethisch relevantes Geschehen zum Ausdruck, sondern daß die Innerlichkeit ... moralische Bedeutung hat. ... Der Titel *Scito te ipsum* stellt also ein Programm dar" (vgl. Anm. 119).

[142] *Courcelle*, I, 263.

[143] Der Verzicht auf die historische Unterscheidung von „Ethik" (als philosophische Disziplin) und „Moral" (als theologische Disziplin) führt zu terminologischen Problemen anderer Art. Es ist bezeichnend, daß die neue Gesamtschau der katholischen Theologie, die in der vor dem Abschluß stehenden Neuauflage des „LThK" (3. völlig neu bearb. Aufl., Freiburg i. Br. [u. a.] 1993 ff.) vorgelegt wird, zwei Parallel-Artikel präsentiert: „Theologische Ethik" (= Ethik III, Systematisch. Bd. 3, 923–29) und „Moraltheologie" (Bd. 7, 462–67), die über Identität oder Differenz ihres Gegenstandes keine klare Auskunft geben.

morum[144] hinzugefügt. Damit waren bereits die beiden Pole benannt, zwischen denen das Werk seitdem situiert wird. Die von Abaelard angelegte innere Struktur, in der theologische Inhalte – nicht das *malum*, wie in den *Collationes*, sondern das *peccatum* und die kirchliche Pönitenzlehre – mit philosophischen, d. h. aus der Dialektik entwickelten Methoden verbunden werden, bestimmt das Bild bei den modernen Rezensenten. Je nach dem vorwiegenden wissenschaftlichen Interesse der Betrachter sind dabei immer wieder Annäherungen nach der einen oder der anderen Seite hin erfolgt. Im Einzelfall nahm derselbe Autor in verschiedenen Publikationen unterschiedliche Einordnungen vor: in einer Philosophiegeschichte als moralphilosophisches Werk und in einem Einleitungsessay als theologische Monographie.[145] Im allgemeinen überwiegt heute sowohl bei Philosophen wie bei Theologen die Auffassung, daß Abaelard mit seiner Ethik ein theologisches Werk[146] geschaffen und damit für die weitere wissenschaftsgeschichtliche Entwicklung eine entscheidende Weichenstellung vorgenommen hat.

[144] Daß Abaelard *Scito te ipsum* als *Ethica nostra* bezeichnet hatte, war Pez nicht aus den Handschriften – er kannte nur A (Clm. 14160) und E (Clm. 18597), die den Anfang des zweiten Buchs nicht enthalten –, sondern aus der erwähnten Notiz bei Thomas von Morigny (vgl. Anm. 4), den er als *abbatem illum anonymum* zitiert, bekannt. Seine editorische Notiz (vgl. Anm. 5) beginnt mit dem Satz: *Si qui fuerint, qui nos reprehendant, quod Petri Abaelardi Librum Scito te ipsum, seu, ut ipse alicubi vocat, Ethicam, vel verius Theologiam morum … e tenebris in lucem revocaverimus, ii meminerint …*

[145] Vgl. *Luscombe*, Medieval Thought, 51–52, und Ethics, xxxi.

[146] Einige Beispiele: „a theological monography" (*Luscombe*, Ethics, xxxi); „eine Theologie der Sitten" (*Ritter*, 763); „eine theologische Monographie" *(von Moos*, 41; *Heinzmann*, 184); „traité essentiellement théologique" (*J. Jolivet*, La théologie d'Abélard, Paris 1997, 91). Aber: „il lavoro più filosofico del Maestro Palatino" (*Fumagalli-B.*, 80).

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

Labahn, Michael, *Offenbarung in Zeichen und Wort.* Untersuchungen zur Vorgeschichte von Joh 6,1–25a und seiner Rezeption in der Brotrede (WUNT II/117). Tübingen: Mohr Siebeck 2000. 358 S., ISBN 3-16-147306-X.

Ein Jahr nach der Veröffentlichung seiner Dissertation (Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten (BZNW 98) Berlin – New York 1999; vgl. die Rez. in: ThPh 75 [2000] 263f.) kann Michel Labahn eine zweite Monographie zum Johannesevangelium vorlegen, die aus der Beschäftigung mit dem 4. Evangelium während seiner Promotion hervorgewachsen ist (vgl. jetzt auch die weiterführende Zusammenfassung seiner Auslegung von Joh 6 in: *Ders.*, Controversial Revelation in Deed and Word. The Feeding of the Five Thousand and Jesus' Crossing of the Sea as a ‚Prelude' to the Johannine Bread of Life Discourse: IBS 22 [2000] 146–181). Der Autor verwendet in seiner neuen Studie eine literarkritisch, formgeschichtlich und auch synchron ausgerichtete Methodik, die schon seine Dissertation kennzeichnete (vgl. hierzu die o. genannte Rez.). Thematisch geht es ihm um die vorjoh. Überlieferung der beiden Wundergeschichten in Joh 6,1–25 und ihre Aufnahme in die Brotrede des Evangelisten Johannes. Charakteristisch für beide Arbeiten des Autors sind die detailgenaue Feinarbeit, die thematische Bandbreite und die immense Literaturdiskussionen, die für sich allein genommen schon sehr wertvoll sind (vgl. auch die umfassenden Register auf den S. 289–358).

Die Studie hat ihren Schwerpunkt in drei umfangreichen Kap.: „Text und Kontext von Speisung und Seewandel Jesu in Joh 6" (10–80): „Joh 6,1–15. Das Speisungswunder" (81–186); „Joh 6,16–21.22–25. Der Seewandel Jesu" (187–230). Es schließen sich knappere Ausführungen an zu den Beziehungen des JohEv zu den Synoptikern insgesamt („Das Verhältnis des vierten Evangeliums zu den Synoptikern und seine Implikationen für die Analyse von Joh 6,1–21"; 231–246) sowie zur Relation zwischen Joh 6,1–21 und den synoptischen Parallelen („Das Verhältnis der traditionellen Wundersequenz in Joh 6,1–21 zu den synoptischen Parallelen"; 247–271). Dann erfolgen auswertende Zusammenfassungen: „Joh 6,1–25. Das Wachstum einer Jesusgeschichte" (272–276) und „Umstrittene Offenbarung in Tat und Wort. Die Wundersequenz als Teil der Lebensbrotrede" (277–288). Labahn versteht die Brotrede Joh 6,1–71 als *„dramatisch gerahmte Offenbarungsrede"* (2) und gliedert sie in die Abschnitte: 6,1–4 (Erzählende Einleitung); 6,5–25a (Wundersequenz); 6,25b–59 (Lebensbrotrede) und 6,60–71 (Abschluß).

Da eine Rezension nicht alle Einzeldiskussionen und -positionen aufnehmen und besprechen kann und sich auch nicht in einer Aufzählung der vielen Aussagen erschöpfen soll, denen der Rezensent mit Überzeugung zustimmt (z. B. die Ablehnung einer Kapitelumstellung in Joh 5–7; vgl. 40–47), werden hier folgende Fragestellungen herausgestellt:

(1) Der zutreffende Titel „Offenbarung in Zeichen und Wort" beinhaltet die These, daß der für die Komposition der Brotrede verantwortliche Evangelist die sachlich-inhaltliche Einheit der Offenbarung Jesu in Zeichen und Wort betont wissen wollte. Sinn der Zuordnung von Zeichen und Rede Jesu ist nicht die direkte oder implizite Zurückweisung der Zeichen Jesu, sondern die inhaltliche Ausleuchtung und angemessene Deutung der „Zeichen" Jesu. So legt die Brot*rede* das Brot*wunder* aus. Diese Aussage steht bei Labahn freilich am Schluß seiner Ausführungen (vgl. bes. 277–288), nicht am Anfang (vgl. aber 54–58). Der Ausgangspunkt seines Vorgehens ist die Frage nach der vorjoh. Überlieferung der beiden Wundergeschichten und ihrer Integration in die Brotrede. Von dieser Perspektive her betont Labahn z. B., daß das absolute ἐγώ εἰμι des auf dem See wandelnden Jesus in V. 20 wesentlich als Rekognitionsformel, als Selbstidentifikation einer epiphanen Gottesgestalt, zu verstehen ist. Die prädikativen *„Ich-bin-*

Worte" Jesu in der Brotrede hätten eine andere Funktion. Zwar „präpariere" (36) das Wort in V. 20 die weiteren „*Ich-bin-Worte*" Jesu in der Brotrede, aber die alttestamentliche Namensoffenbarung Jahwes an Mose sei nur „ein möglicher Unterton" (35 f., hier: 36; so auch 79, Anm. 202; vgl. aber 282, wo Labahn diese Akzentsetzung ein Stück zurücknimmt). M. E. ließe sich gerade vom Gesamtblick auf die Komposition der joh Brotrede eine zuversichtlichere Auskunft erteilen: Die prädikativen „*Ich-bin*"-Worte Jesu in der Rede explizieren den Offenbarungsanspruch des absoluten „*Ich-bin*"-Wortes auf dem See in V. 20. Auf der Ebene des Evangelisten geht das absolute „Ich-bin-" Jesu über eine Selbstidentifikation des Sprechers hinaus – dafür spricht eben auch der Gesamtbefund des Evangeliums zu den absoluten und prädikativen „*Ich-bin*"-Worten Jesu. Mit dieser Annahme wird auch das von Labahn diagnostizierte „leichte Schattendasein" des Seewandels in Relation zum Brotwunder (vgl. 79 f.; 114; 282) hinfällig.

(2) Labahn deutet die VV 22–25a als Reflexion über die Realität des Seewandels bzw. als nachgehenden Wunderbeweis durch die staunende Menschenmenge („Wunderfeststellungsverfahren"; vgl. 37–40; 190–198). M. E. geht es in den VV 22–27 eher um die zu kurz greifende, unverständige „Suche" der Menschenmenge, die von Jesus zwar kritisiert, aber zugleich auch weitergeführt wird (eben dies sieht der Autor auch auf S. 280).

(3) Der Abschnitt Joh 6,51c–58 wird mit J. Zumstein als „eucharistische Relecture" (77; vgl. 68–78) verstanden. Der Hinweis auf das Fehlen des Themas „Glauben" in VV 51–58 (vgl. 75) ist jedoch ein *argumentum e silentio*. Joh 6,60–65 schließt zudem nicht nur an 6,51b, wie der Autor betont (vgl. 75; 78), sondern auch an 6,59 gut (oder gar besser) an.

(4) Im Blick auf die Frage nach der Abhängigkeit des JohEv bzw. von Joh 6,1–15 von synoptischen Vorgaben vertritt Labahn die These von einer doppelten Beeinflussung des JohEv durch synoptisch beeinflußte Traditionen (vgl. die beiden Wunder in Joh 6) und durch eine freie („gedächtnismäßige"; 246) Rezeption von synoptischen Evangelienstoffen durch den Evangelisten, die ihm vielleicht in einer *secondary orality* vorgelegen hätten (vgl. 230–246). Zu diesem Ergebnis kommt auch die synoptische Analyse von Joh 6,1–25 (vgl. 247–271).

Auch wenn nicht alle Leser und Leserinnen den literarkritischen Optionen folgen werden (Labahn sieht selbst, daß seine vier bis fünf Wachstumsphasen der Wundersequenz „hypothetisch" bleiben; 274); die hier vorliegende detaillierte Studie zur joh Brotrede bereichert die Johannesforschung durch viele Impulse und Konvergenzargumente: Sie wehrt dem Trend zur Fokussierung auf die synchrone Textinterpretation. Wer sich in Zukunft mit Joh 6 näher beschäftigen möchte, wird hier reichlich Sachverstand und genaue Textbeobachtungen finden. K. Scholtissek

2. Historische Theologie

Ippolito, *Contro Noeto*. A cura di *Manlio Simonetti* (Biblioteca patristica). Bologna: Edizioni Dehoniane 2000. 282 S., ISBN 88-10-42041-1.

Für den französischen Patrologen Pierre Nautin stellt *Contra Noëtum* (= *CN*) „eines der kostbarsten, wenn nicht das allerkostbarste Dokument zur Trinitätstheologie des 3. Jahrhunderts" dar, wird hier doch die Dreifaltigkeit Gottes nicht nur en passant erwähnt, sondern in einem Traktat von immerhin 18 Kapiteln (in der vorliegenden Ausgabe ungefähr 20 Seiten) *ex professo* dargelegt und gegen die ausdrückliche Leugnung durch einen gewissen Noët verteidigt. Der Text hat damit in Zielsetzung und Inhalt große Ähnlichkeit mit Tertullians *Adversus Praxean*. In einem entscheidenden Punkt unterscheiden sich beide Texte freilich grundlegend. Während der Text des Lateiners zweifelsfrei echt und damit auch relativ genau zu datieren ist, wird die Echtheit von *CN* schon seit der Mitte des 19. Jhdts. in Frage gestellt. Zwar zeigte Nautin 1947, daß die Bedenken auslösenden Formulierungen über den Heiligen Geist einerseits aus ihrem Kontext nicht gelöst werden können, andererseits durchaus dem Stand der theologischen

Reflexion der Zeit entsprechen, aber es gelang ihm mit seiner eingehenden Untersuchung nicht, die Kontroverse um die Authentizität des Textes zu beenden. Im Gegenteil, der bekannte französische Patrologe Marcel Richard sprach sich ab 1948 in einer Reihe von Stellungnahmen immer entschiedener für die Unechtheit der Schrift aus und begründete sein Urteil sowohl mit stilistischen als auch inhaltlichen Beobachtungen. Der Franzose konnte zwar die von ihm angekündigte umfassende Studie zur Echtheitsproblematik selbst nicht mehr vorlegen, aber die deutschen Patrologen Reinhard Hübner und Josef Frickel sprangen in die Bresche, indem sie in mehreren Publikationen neue Argumente gegen die Echtheit von *CN* vorlegten. Diese blieben jedoch nicht unwidersprochen. Vor allem der Herausgeber des vorliegenden Bandes, der bekannte italienische Patrologe Manlio Simonetti (= S.), setzte sich in mehreren Veröffentlichungen für die Echtheit der Schrift ein. Er erhielt inzwischen Schützenhilfe von dem spanischen Jesuiten Gabino Uríbarri, der die von ihm behauptete Abhängigkeit des *Adversus Praxean* von *CN* durch weiterführende Analysen untermauerte. – Hält man die Argumente gegen die Echtheit nicht für überzeugend und datiert man *CN* vor *Adversus Praxean*, so ist man in der Frage, wer *CN* verfaßt hat, noch keineswegs aus dem Schneider. Ist der Autor die praktisch aus dem 19. Jhdt. stammende Kunstfigur „Hippolyt (= H.) von Rom" oder einer der verschiedenen Autoren, in die Nautin und von ihm angeregte Forscher dieselbe inzwischen aufgespalten haben? – Strittig sind außer der Authentizität und der Autorschaft auch die Integrität des Textes. In der Tat, der Text enthält mehrere Stellen, die die Annahme nahelegen, daß es sich nicht um eine selbständige literarische Einheit, sondern um ein Fragment handelt. Photius kannte eine heute verlorene Schrift H.s namens *Syntagma*. Seitdem Louis-Sebastien Le Nain de Tillemont im 17. Jhdt. die Vermutung ausgesprochen hatte, *CN* sei der Schluß dieses gegen die Häresien gerichteten Werkes, gibt es Anhänger und Gegner dieser Auffassung. – Der vorliegende Band enthält: 1. eine Neuedition dieses für die Geschichte des trinitarischen Dogmas sehr bedeutsamen Textes, 2. eine italienische Übersetzung (150–190), 3. einen den gesamten Text begleitenden Kommentar (193–260), 4. eine sehr ausführliche Einleitung (17–146). – Was die Neuedition angeht, so bietet S. einen Text, der die Extrempositionen der beiden vorausgehenden Editoren Nautin (1949) und Butterworth (1977) vermeidet. Der Franzose hatte sich neben intelligenten Eingriffen in den Text auch zahlreiche überflüssige erlaubt, der Engländer war dagegen weitestgehend wieder zu den Lesarten der einzigen Handschrift (Vaticanus Graecus, 1431) zurückgekehrt. Alles in allem bietet S. einen Text, der dem des Engländers viel näher steht als dem des Franzosen. – Von besonderem Wert ist der den Text begleitende Kommentar. Hier rechtfertigt S. nicht nur zahlreiche der von ihm gewählten Lesarten seiner Edition, sondern sucht auch die gegen die Echtheit gewisser Passagen vorgelegten Argumente zu widerlegen, erklärt inhaltlich schwierige Stellen, ordnet die Aussagen H.s in den theologischen Kontext ein, bietet Beobachtungen zum Wortschatz, die die von ihm vertretene These unterstützen, daß der Verfasser von *CN* nicht identisch ist mit dem Verfasser des *Elenchus* (= *El.*), einer ebenfalls H. zugeschriebenen Schrift. – Die ausführliche Einleitung besteht aus zwei Teilen. Der erste befaßt sich mit dem Text von *CN*, der zweite mit dem Autor. Bezüglich des Textes werden behandelt: 1. die Echtheitsfrage: S. hält gegen Richard, Hübner und Frikkel an der Echtheit des Textes fest, mit Ausnahme einer einzigen Passage (17,2), die auch schon von Nautin als antiapollinaristische Interpolation gekennzeichnet worden war. Zweifel meldet er dagegen an hinsichtlich der Überschrift und der Schlußdoxologie. 2. die Integrität: *CN* ist nicht der Schluß des *Syntagmas*, sondern ein selbständiger Text, näherhin eine Homilie. Es ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß der Autor weitere Homilien über andere Häretiker gehalten hat. 3. die Struktur des Textes: Hier bespricht S. die von anderen Forschern (Butterworth, Uríbarri) vorgeschlagenen Gliederungen und setzt dabei auch eigene Akzente. Auf Fragen zur Textkritik folgt ein Abschnitt über die in *CN* enthaltene Lehre, zunächst die Noëts, dann die H.s. Was die Lehre des bekämpften Häretikers angeht, so hält S. das in *CN* über Noëts Lehre Berichtete für historisch zutreffend und spricht ihm die El. 9,10,10 referierten Antithesen ab, in denen Hübner (1989) die eigentliche Lehre Noëts erkennen zu können glaubte. Nach S. spricht einiges für die Annahme, daß die genannten Antithesen eine polemische Überarbeitung des in *CN* über Noëts Lehre Berichteten darstellen; sie soll entsprechend der Gesamt-

tendenz des Werkes die Abhängigkeit seiner Lehre von philosophischen Thesen (Heraklit) deutlich machen. Was nun die Lehre H.s selbst angeht, so ist für sie nach S. kennzeichnend, daß, angestoßen durch die Gnosis, einerseits Gott und Logos deutlich gegenübergestellt und unterschieden werden, andererseits die Gnosis entschieden abgewehrt wird. H. wendet sich auf der einen Seite gegen Noët, der das aufkommende Problem einer Vielheit in Gott durch die totale Identifikation von Gott und Logos einfach verdrängt und leugnet, auf der anderen Seite gegen die Gnostiker, die die Einheit bedenkenlos in eine Vielheit auflösen. H. sieht eine Lösung in der Affirmation zweier ‚Personen' auf der Ebene der Heilsgeschichte. Interessant ist in diesem Zusammenhang die geringe Rolle, die der Heilige Geist spielt, andererseits, daß er doch durchaus wahrgenommen wird. Er ist aber noch kein „prosopon", insofern ist H. mehr binitarisch als trinitarisch. Die Zurückhaltung gegenüber dem Geist könnte von der Ablehnung des Montanismus bedingt sein. Die Berücksichtigung des Heiligen Geistes ergibt sich vielleicht aus der Auswirkung der *lex orandi* auf die *lex credendi*, denn z.B. die Taufpraxis war trinitarisch. Das eigentlich theologische Problem der Zeit war jedoch ausschließlich binitarisch, d.h. die Unterscheidung einer Zweiheit in Gott als Folge der Anerkennung des Sohnes als Gott. Die letzte den Text von *CN* betreffende Frage bezieht sich auf dessen Verhältnis zu *El.* Die Ähnlichkeit zwischen beiden Werken, genauer zwischen den Stücken, in denen der gleiche Gegenstand behandelt wird, deutet zwar auf eine Abhängigkeit des einen vom anderen hin, die Verschiedenheit in der theologischen Konzeption und Terminologie macht es jedoch nach S. unwahrscheinlich, daß die beiden Werke von einem und demselben Autor stammen. Geht man aber davon aus, daß es sich um zwei Autoren handelt, gewinnt die vorher eher unbedeutende Frage nach dem zeitlichen Verhältnis zueinander Gewicht. Man hat zunächst aus der Tatsache, daß *El.* trinitarisch weniger entwickelt ist – es fehlt der Heilige Geist – auf die Anteriorität von *El.* vor *CN* geschlossen. Hier handelt es sich aber nach S. um einen Fehlschluß, denn es kann besondere Gründe für das Nichterwähnen des Heiligen Geistes gegeben haben. Und dies ist in der Tat der Fall: Man spricht auf großkirchlicher Seite wegen des Montanismus nur verhalten über den Heiligen Geist, ähnlich wie der zeitlich spätere Novatian ihn kaum erwähnen wird, obwohl der frühere Tertullian dies schon ausführlich getan hatte. Da einerseits gezeigt werden kann, daß Tertullians *Adversus Praxean* von *CN* abhängt und nicht umgekehrt, diese Schrift Tertullians aber relativ genau datiert werden kann, andererseits für die Datierung von *El.* eine feste Grenze gegeben ist, nämlich nach dem Tod von Kallixt, ergibt es sich, daß *El.* später anzusetzen ist als *CN*. Auch der inhaltliche Vergleich führt zum gleichen Ergebnis, nämlich der Anteriorität von *CN* vor *El.* Abfassungszeit für CN: nicht nach 210. Ort: Kleinasien. – Der zweite Teil der Einleitung (70–146) befaßt sich mit dem Autor von *CN*, d.h. mit der äußerst komplexen und kontroversen Hippolytfrage. S. gibt hier, bevor er den aktuellen Stand der Diskussion zur Sprache bringt, einen vorwiegend historisch angelegten Überblick über das Hippolytproblem: die direkte Überlieferung seiner Werke, die antike Bezeugung, das durch den Fund der sog. Hippolytstatue im 16. Jhdt. ausgelöste Interesse an H., die durch die Entdeckung von *El.* um die Mitte des 19. Jhdts. angestoßene und schließlich durch Döllinger u.a. bewerkstelligte Konstruktion der Kunstfigur „Hippolyt von Rom", die Zerstörung dieser Kunstfigur durch P. Nautin 1947 (Aufspaltung in mehrere Autoren) und M. Guarducci 1975 (ursprünglich repräsentierte die Statue nicht Hippolyt, sondern eine epikuräische Philosophin!), die Erörterung der hierdurch geschaffenen neuen Lage durch die beiden römischen Hippolytsymposien von 1976 und 1989 und schließlich der Beitrag der wichtigen Monographie von A. Brent (1995) zur Hippolytfrage. S. tritt schließlich mit der in solch komplexer Problematik gebotenen Zurückhaltung für folgende Lösung der Hippolytfrage ein: Es sind statt drei (Nautin) nur zwei Personen zu unterscheiden. Auf der einen Seite ein östlicher Schriftsteller, der wahrscheinlich Bischof war, sicher Exeget und ein deutlicher Anhänger der Logostheologie. Er war ein Gegner der Gnosis und philosophischen Ideen unzugänglich. Er erarbeitete seine Christologie auf der Basis der Schrift und der kirchlichen Tradition aus. Auf der anderen Seite ein Bekämpfer der Häresien, der in der Philosophie sehr versiert, jedoch wenig vertraut war mit der Schrift, sehr gebildet, aber auch eingebildet, Gegner der Päpste Zefyrin und Kallixt. Er attackierte diese im Namen der Logostheologie. Er war

Haupt eines Konventikels in Rom. Er benutzte in seiner Auseinandersetzung mit Kallixt und seinen Anhängern das von dem östlichen Hippolyt stammende *CN*. – Für eine Neuauflage wären folgende kleinen Fehler zu korrigieren: bei Simonetti 1996 *proposta* statt ipotesi, bei Uríbarri *1996* statt 1966 (beides auf S. 13); *terzo* statt tezo (97); *kleines* Theta im griech. Text 8,3 (168); *noetiana* statt neotiana (246); *Teodoto* statt Teodoro (249). – Man kann es nur als Glücksfall bezeichnen, daß dieser für die Geschichte der kirchlichen Trinitätslehre so bedeutsame Text von einem Spezialisten vom Rang Manlio Simonettis neu ediert, umfassend erläutert und mit einer Einleitung versehen wurde, die den Leser auf den neuesten Stand der Forschung bringt. H. J. Sieben S. J.

Uríbarri Bilbao, Gabino, *La emergencia de la Trinidad inmanente, Hipólito y Tertuliano* (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid). Madrid: Universidad Pontificia Comillas 1999. 175 S., ISBN 84-89708-70-3.

Auch wenn es erst infolge des vom Konzil von Nicaea heraufgeführten Perspektivenwechsels zu einer klaren begrifflichen Gegenüberstellung von immanenter und ökumenischer Trinität kam – die kappadokischen Väter verwenden dafür die Begriffe „theologia" und „oikonomia" – so ist doch damit zu rechnen, daß der mit dieser Gegenüberstellung gemeinte Sachverhalt, d.h. der Unterschied zwischen dem immanenten Gott auf der einen und seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung auf der anderen Seite, schon vor diesem Paradigmenwechsel irgendwie zum Ausdruck gebracht wurde. Damit sind wir bei der Fragestellung der vorliegenden Studie. Sie fragt in aller Ausdrücklichkeit nach dem „Auftauchen der immanenten Trinität", also danach, bei welchen altkirchlichen Theologen der Blick über die übliche, rein heilsgeschichtliche Perspektive dieser vornicaeischen Zeit hinaus auch schon auf Gott an und für sich gerichtet ist, und über die Voraussetzungen der heilsgeschichtlichen Offenbarung zumindest ansatzweise reflektiert wird. Als Kandidaten für eine solche Fragestellung bieten sich Autoren an, die als erste eine systematische Darlegung der großkirchlichen Trinitätslehre geliefert haben. Dies sind für den Verf. der vorliegenden Studie auf der einen Seite Hippolyt mit seinem *Contra Noëtum* (um 200), auf der anderen der von ihm abhängige Tertullian mit seinem *Adversus Praxean* (um 215). Während das zweite Werk unter textkritischer Rücksicht völlig problemlos ist, ist das erste, sowohl was die Authentiziät und Datierung als auch was die nähere Gestalt angeht, schon seit Jahrzehnten Gegenstand einer intensiven Kontroverse. Mit dieser textkritischen Problematk von *Contra Noëtum* hat sich Uríbarri (= U.) ausführlich und gründlich in mehreren vorausgehenden Untersuchungen befaßt, vor allem in seiner Studie „Monarquía y trinidad. El concepto teológico ‚Monarquía' en la controversia ‚monarquiana' (Publicaciones de la universidad Ponitificia Comillas), Madrid 1996, 588 S.". Die dort erzielten Ergebnisse setzt er jetzt voraus, also vor allem die Authentiziät und Datierung von *Contra Noëtum*, im Zusammenhang damit die nachgeordnete Bedeutung der Aussagen von *Refutationes* IX und X über Noët im Vergleich zu denen in *Contra Noëtum* und die Abhängigkeit Tertullians von Hippolyt. – Aus der Option für die beiden genannten altkirchlichen Autoren ergibt sich der Aufbau der Studie. Das erste Kap. befaßt sich mit *Contra Noëtum* und fördert die dortigen „Spuren der immanenten Trinität" zutage, das zweite mit *Adversus Praxean* und beschreibt das „Auftauchen der immanenten Trinität" in Tertullians Text. In beiden Kap. wendet U. in etwa die gleiche Methode an. Zunächst werden die Gotteslehre der von Hippolyt und Tertullian bekämpften Gegner Noët und Praxeas analysiert, und zwar jeweils in einem Doppelschritt. Der Analyse ihrer theologischen Formeln folgt die Analyse ihrer Schriftauslegung, die zu Recht als relativ sicherer Weg zur näheren Bestimmung ihrer Theologie eingeschätzt wird. Was nun zunächst Hippolyts „Antwort" auf Noët angeht, so konzentriert sich die Spurensuche auf die Analyse der beiden Begriffe „oikonomia" und „Zeugung des Logos". Was ist das Ergebnis dieses ersten Teils? Selbstverständlich finden sich bei Hippolyt noch keine ausdrücklichen Aussagen über einen vom Vater verschiedenen, ewig existierenden oder gar gleichwesentlichen Logos. Auch weigert sich Hippolyt noch, ähnlich wie Irenäus, nähere Auskünfte über die Zeugung des Logos im Schoße des Vaters zu geben. Aber andererseits bezeugt er doch schon, daß die in der Heilsgeschichte sich manifestierende Pluralität von „Personen" in

einer Artikulation im immanenten Sein Gottes selbst ihren Grund hat. – Im Unterschied zu Hippolyts *Contra Noëtum* wurde Tertullians *Adversus Praxean* in der Vergangenheit schon wiederholt nach Aussagen über die immanente Trinität abgesucht. Folglich hat das zweite Kap. zunächst darzulegen, was A. Orbe, R. Braun, W. Markus und J. Moingt zur vorliegenden Frage ausgeführt haben. Im folgenden grenzt U. seinen eigenen Ansatz von dem der genannten Forscher ab. Er besteht darin, Tertullians Trinitätsdenken als direkte Gegenposition zur Gotteslehre des Praxeas zu entwerfen und sich bei dessen Analyse der Kategorien der klassischen Rhetorik zu bedienen. So ergeben sich die zwei Hauptabschnitte des Tertullian gewidmeten Kap.s: erstens das theologische Profil des Praxeas, zweitens, eine Lektüre von Adv. Prax. 5–8 mit Hilfe der klassischen Rhetorik. Zu letzterer gehören Frageraster wie *an sit (filius), quid sit (filius), quale sit (filius)* ebenso wie die Argumentation *ex natura*, hier *ex natura dei* bzw. *ex similibus*, d. h. aus der Ähnlichkeit mit den menschlichen Verhältnissen. Solche Argumente erlauben es Tertullian, über das unmittelbare Schriftzeugnis hinaus Aussagen über Gott zu machen: *ante omnia, ante principium deus non erat solus, sed cum sermone, qui est secundus et alius* (118). – Die auf den ersten Blick etwas schematisch wirkende Vorgehensweise hat den Vorteil, daß die Ergebnisse beider Analysen, derjenigen des Hippolyt- und des Tertullian-Textes, leicht nebeneinander zu halten und zu vergleichen sind. Dabei zeigt sich, daß Tertullian in der Affirmation einer immanenten Trinität doch ein ganzes Stück über Hippolyt hinausgeht. Als Einzelergebnis der vorliegenden Studie ist festzuhalten, daß die von A. Orbe behaupteten ontologischen Stadien in der Hervorbringung des Logos keine Grundlagen im Text haben. Aus Tertullians scharfer Ablehnung der Theologie des Praxeas folgt vielmehr die Identität zwischen dem immanenten und dem „proferierten" Logos. Zum Schluß äußert sich U. zur Frage, wie es überhaupt zu Aussagen über die immanente Trinität kam. Jedenfalls nicht aus Lust am Spekulieren. Unvergessen war noch die Weigerung des Irenäus, sich von den Gnostikern ins Spekulieren über Gottes Innere hineinziehen zu lassen. Und so hatte Tertullian sich im *Apologetium* noch nicht über die ewige Immanenz des Logos äußern wollen. Erst die Kontroverse mit Praxeas zwang ihn, „in ausreichend klarer und fester Weise darzulegen, daß es eine ewige Immanenz des Wort-Sohnes gibt. Der Grund lag, wie Harnack richtig gesehen hatte, im Kampf gegen eine flache Auffassung von „Ökonomie", eine solche nämlich, die sich auf die bloße Offenbarung fixiert, in der Art des Noët, ohne daß diese Offenbarung der Gottheit an ihrer Wurzel befestigt bzw. sie auf sie zurückgeführt wird: die Vielheit in der göttlichen Einheit ... Die Alterität mußte im Sein Gottes selbst, in der göttlichen Immanenz statuiert werden" (146/7). H. J. Sieben S. J.

Vogt, Hermann Josef, *Origenes als Exeget.* Herausgegeben von *Wilhelm Geerlings.* Paderborn [u. a.]: Schöningh 1999. 339 S., ISBN 3-506-79509-0.

Der emeritierte Professor für Alte Kirchengeschichte an der Universität Tübingen, Hermann Josef Vogt, gehört zu den besten Kennern der Theologie des Origenes. Über seine Habilitationsschrift zum Kirchenverständnis des Origenes (1970) und die Kommentierung und Übersetzung von Origenes' Spätwerk, des *Matthäuskommentars* in der „Bibliothek Griechischer Literatur" (Bde. 18 [1983], 30 [1990], 38 [1993]) hinaus hat Vogt auch in zahlreichen kleineren Beiträgen Ergebnisse seiner Origenesforschung publiziert. Wilhelm Geerlings, einer seiner Schüler, hat nun die wichtigsten davon, darunter thematische Aufsätze, Literaturberichte und Rezensionen, zu einem Sammelband vereinigt und unter dem Titel „Origenes als Exeget" herausgegeben.

Die Anordnung der einzelnen Beiträge folgt dabei in etwa dem Grundsatz: vom Allgemeinen zum Besonderen. So wird der Band eröffnet vom umfangreichen Artikel „Origenes" aus dem „Lexikon der Antiken Christlichen Literatur" (LACL, 1998), der nicht nur einen Überblick über das Leben und alle Themenbereiche der origenischen Theologie bietet, sondern auch nach jedem Abschnitt aktuell die wichtigste Literatur anführt (9–22).

In den Einleitungen zur deutschen Übersetzung des *Matthäuskommentars*, die als nächstes abgedruckt sind (23–89), analysiert Vogt das Schriftverständnis des Origenes im Frühwerk *De Principiis* sowie den einzelnen späteren Kommentarwerken. Durch-

gängiges Anliegen Vogts ist dabei zu zeigen, wie Origenes hinzugelernt, sich weiterentwickelt und sich nach und nach (wenn auch nicht vollständig) vom platonischen Einfluß Alexandriens emanzipiert hat. Gilt für *De Principiis* noch am ehesten der Vorwurf, daß Origenes die heilsgeschichtliche Sicht der Schrift platonisch umgedeutet und das Gegenüber von „Einst und Jetzt" in ein ungeschichtliches Gegenüber von „Außen und Innen", „Unten und Oben" transformiert hat, so kennt er im *Johanneskommentar*, einem Werk des Übergangs, bereits sehr wohl den geschichtlichen Fortschritt hin auf die Erfüllung der Verheißungen im geschichtlichen Christusereignis. Ebenfalls im *Johanneskommentar*, der ja die kirchliche Alternative zur Johannesdeutung des Gnostikers Herakleon sein will, entdeckt Origenes die Zwiespältigkeit der Allegorese. Nicht jede geistige Deutung ist schon rechtgläubig. Andererseits zeigt sich ihm bei der Beschäftigung mit dem vierten Evangelium, daß nicht nur das Alte Testament grundsätzlich geistig ausgelegt werden muß, insofern auch der Buchstabe des Neuen Testaments vom Geist inspiriertes Christuszeugnis ist (47, 192). Die Schriftauslegungen des Origenes beanspruchen ferner nicht eine letzte Verbindlichkeit. Er läßt dem Leser Spielraum. Dabei wird Origenes in seinen Aussagen zunehmend vorsichtiger. Ein Kapitel bei Vogt beschäftigt sich dementsprechend mit der Frage „Wie Origenes in seinem Matthäus-Kommentar Fragen offen läßt" (105–111). Hatte Origenes in *De Principiis* die Theorie vom dreifachen Schriftsinn entworfen, in der er das trichotomische Modell der Anthropologie auf die Schrift anwendet, die aus Leib (Buchstabe/Geschichte), Seele (psychologischer Sinn) und Geist (der höchste, geistige Sinn als Ziel aller Schriftbetrachtung) bestehe, so spielt diese Theorie in seinen späteren Werken keine Rolle mehr (65, 183). Als Ergebnis der Analyse der origenischen Exegese in der Apologetik *Contra Celsum* hält Vogt gar fest: „Es braucht durchaus nicht bestritten zu werden, daß wir in vielen früheren Werken des Origenes spiritualisierende Tendenzen feststellen können; hier aber scheint mir alle Einseitigkeit überwunden zu sein; auch dieses Kapitel des Werkes ‚Gegen Kelsos' ist also eine echte Retractatio" (159). Nicht ganz einleuchten will dem Rezensenten daher, wie Vogt Schadels Kritik an Henri de Lubacs Beobachtung zweier konkurrierender Dreierschemata (das frühe, in *De Principiis* entwickelte, und das spätere, mehr angewandte als ausdrücklich reflektierte, an Paulus sich anlehnende von Buchstabe/Geist/Moral) überzeugend finden kann, zumal er selbst noch einräumt, daß Schadel für seine eigene Auffassung keinen Beleg beibringen kann (69, Anm. 9).

Im Anschluß an die Studien G. Lomientos macht sich Vogt auch an die Rehabilitierung der literarischen Qualitäten des Origenes. Aufgrund mißverständlicher Aussagen in der Dankrede des Gregor Thaumaturgos hatte es sich eingebürgert, Origenes, dessen Werk zum größten Teil nur in Übersetzungen überliefert ist, eine gewisse stilistische Sorglosigkeit zu unterstellen. Dies verkennt aber die geradezu dichterische Qualität etwa der von Lomiento analysierten ersten zwölf Kapitel des *Matthäuskommentars* (58).

Die Untersuchungen Vogts beschränken sich nun aber nicht auf Stilbeobachtungen oder die Fragen nach dem Schrift- und Inspirationsverständnis. In den Beiträgen mehr in der zweiten Hälfte des Buches kommen zum Teil sehr detailliert einzelne Auslegungsprobleme zur Sprache. Geradezu spannend ist die Untersuchung zum „Häretikervorwurf des Hieronymus an Theodoret und Origenes" (265–276). Hieronymus war bekanntlich in seinen späteren Jahren zum erbitterten Gegner des Origenes geworden (was ihn nicht hinderte, in seinen eigenen Auslegungen ausführlich von seinen Werken Gebrauch zu machen). Wenn er ihm aber beispielsweise in *ep.* 124 vorwirft, Wegbereiter des Arianismus zu sein, und dies u. a. damit begründet, Origenes habe nur Gott den Vater als gut im Sinne vollkommener Gutheit bezeichnet, den Sohn aber lediglich gut im Zusammenhang mit einer Beifügung „guter Hirte", dann verrät sich Hieronymus hier selbst als unglaubwürdig, denn der gesamte Zusammenhang ist nur im Lateinischen herstellbar, das Joh 10,11 mit *pastor bonus* übersetzt, während im Griechischen *poimen kalos* steht. Origenes hat sich, das wird aus seinem übrigen Werk hinreichend klar, exakt an Wortübereinstimmungen gehalten und hätte *agathos* und *kalos* nicht einfach für gleichbedeutend genommen und im Sinne der *analogia fidei* aufeinander bezogen. Der Vorwurf des Hieronymus erweist sich zumindest an dieser Stelle und einigen anderen Stellen als unbegründet. In ähnlich akribischer Weise müßten, so Vogt, auch die übrigen Vorwürfe des Hieronymus auf ihre Stichhaltigkeit überprüft werden (276).

Was die Christologie und Trinitätslehre des Origenes betrifft, arbeitet Vogt gut heraus, daß sein heilsgeschichtlicher „Subordinatianismus" der Lehre der Kirche, wie sie später in Nizäa und Chalcedon in Auseinandersetzung mit neu auf den Plan getretenen Häresien formuliert wurde, nicht widerspricht (202). Seine „dynamische Trinitätstheologie" (202–204) hält Vogt nicht nur für dogmatisch einwandfrei, sondern sogar für notwendig und heilsam für heute, um angesichts eines mit Händen zu greifenden christologischen und trinitätstheologischen Defizits das ganze Christusgeheimnis wieder neu zur Geltung zu bringen und für die christliche Lebensgestaltung und Erziehung fruchtbar zu machen (223).

In einem langen, in den *Origeniana Quarta* 1987 erstveröffentlichten Aufsatz (241–263) geht Vogt der Frage nach, warum Origenes 553 (vor der Eröffnung des eigentlichen Konzils von Konstantinopel) verurteilt wurde. Vogts ausgewogenes Urteil kommt zu einer dreigliedrigen Antwort: „Erstens, weil er Aufgaben nicht gelöst hat, die ihm in seiner Zeit gar nicht gestellt waren! Was mit ihm geschah, war also nicht Vergangenheitsbewältigung, die ja Vergangenheit als das zu nehmen hat, was sie war, sondern an Origenes geschah Vergangenheitsvergewaltigung. Zweitens wurde Origenes verurteilt, weil man die Art seines fragenden, tastenden Theologisierens und Exegesierens nicht mehr verstanden hat. Drittens aber auch – das sei bei aller Sympathie für Origenes und bei aller von mir bewußt betriebenen Apologetik für ihn nicht verschwiegen –, weil er vielleicht doch so vorwitzig war und nicht nur mit Gedanken umgegangen ist, sondern bis zum Ende seines Lebens auch Lehren festgehalten hat – wie die Präexistenz der Seelen –, die sich mit dem Glauben, mit der Gesamtaussage der Heiligen Schrift endgültig nicht vereinbaren lassen, die er aber wohl geändert hätte, wenn die Kirche ihm eine klare anderslautende Lehre hätte vor Augen stellen können; denn Mann der Kirche wollte er immer sein" (262f.).

Wie das Referat auch nur einiger ausgewählter Kapitel gezeigt hat, hält das Buch mehr, als der Titel verspricht. Gewiß, für Origenes besteht Theologie im wesentlichen in Schriftauslegung. Von ihm als einem „Exegeten" zu sprechen, ist heute zumindest mißverständlich. Seine Schriftauslegung ist nicht Exegese im neuzeitlichen Sinn. Andererseits ist seine Theologie durch und durch Bibeltheologie. Ein Buch über den „Exegeten" Origenes kann daher letztlich nichts anderes sein als ein Buch über den Theologen Origenes, und ein solches ist es geworden. Die einzelnen Beiträge fügen sich erstaunlich gut zu einem abgerundeten Ganzen, das auch die Wirkungsgeschichte des Origenes und die Geschichte seiner Mißverständnisse mit in den Blick nimmt. R. Voderholzer

Need, Stephen W., *Human Language and Knowledge in the Light of Chalcedon* (American University Studies, Series VII: Theology and Religion; vol. 187). New York [u. a.]: Lang 1996. 248 S., ISBN 0-8204-2728-4.

Diese Studie will aufweisen, daß in Erkenntnislehre und Sprachphilosophie die innere Logik der Christologie beachtet werden muß, und zwar genauerhin der chalcedonischen Definition. Menschliche Rede von Gott und Christologie stehen in innerer Verbindung, was in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus verwurzelt ist (so Barth, Dalferth) (26). Es ist bereits eine Einsicht von Karl Barth, daß die Christologie zentral für alle christliche Gotteserkenntnis und Prüfstein aller Theologie ist (Dogmatik im Grundriß, 1947, 76–77), worauf Need (= N.) ausdrücklich verweist (27f., 48f.). Von G. Lindbeck (The Nature of Doctrine, 1984, deutsch 1994) übernimmt N. die Einteilung in drei Möglichkeiten, theologische Sprache zu verstehen, nämlich „cognitive-propositionalist", „experiential-expressive", „cultural-linguistic". Das große Problem mit Lindbeck liege aber in den schwachen ontologischen Wurzeln der „cultural-linguistic"-Sicht, die dieser unterstützt; damit bestehe eine grundlegende Kluft zwischen Sprache und Wirklichkeit (19). N. charakterisiert seinen eigenen Ansatz ebenfalls als „cultural-linguistic", doch will er die Verbindung zwischen Sprache und Ontologie fester im Blick behalten (20 u. 221, Anm. 7). Dies sei am besten durch ein „reassessment" der christologischen Wurzeln theologischer Rede zu erreichen. Von McFague übernimmt N. die Einsicht in die Bedeutung der Metapher in der Theologie und die Charakterisierung der Metapher durch das „Schlüsselelement" einer „is and is not"-Struktur

(49). Die Spannung von „is and is not" weist N. aber auch in der Christologie auf (29), insbesondere erkennt er in der Definition des Konzils von Chalcedon eine „is and is not"-Struktur. – Die Arbeit ist in drei große Teile gegliedert: Die innere Logik der Christologie (13–67), die innere Logik der Sprache (71–155), und die innere Logik der Erkenntnis (159–204), umrahmt von Einleitung (3–10) und Schluß (205–218). Nach den Endnoten folgen eine Bibliographie (231–241) und ein Index (243–248).

Die innere Verbindung zwischen Sprache und Christologie ist Thema des ersten Teils (13–67), in dem N. im ersten hermeneutisch ausgerichteten Kapitel die Bezüge zwischen Sprache und Christologie aufzeigt (13–31), aber auch in einer eingehenden Analyse die chalcedonische Definition behandelt (33–67). In der Behandlung der dogmengeschichtlichen Fragen ist N. der älteren angelsächsischen Tradition verhaftet (Sellers, McIntyre), die sicher in wesentlichen Punkten auch heute noch Gültigkeit beanspruchen kann. Überholt ist aber etwa die Meinung, Ephraem von Antiochien den *enhypostatos*-Begriff zuzuschreiben. Er geht in seinem christologischen Gebrauch vor allem auf Johannes Grammaticus zurück (A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/2, 63–69); auch ist nicht haltbar, daß im Entwurf der Anatolius-Kommission auf dem Konzil von Chalcedon *en dyo* gestanden habe (Need, 60, unter Berufung auf Sellers). Diese Korrekturen haben allerdings für die Argumentation N.s wenig Gewicht. – N. charakterisiert Chalcedon als einen Ausgleich zwischen antiochenischer und alexandrinischer Christologie, als eine dynamische Balance zwischen Unterschiedenheit und Einheit in Christus („is and is not"-Struktur). Er analysiert die christologischen Begriffe *(physis, hypostasis, homoousios, enhypostaton)* in adäquater Weise. Insbesondere ist es m. E. völlig richtig, wenn er sich für eine dynamische Interpretation des Physis-Begriffs ausspricht.

Im zweiten Teil über die innere Logik der Sprache untersucht N. drei grundlegende Bereiche: Analogie (71–85), Metaphern und Modelle (87–129), Symbole (131–155). Die Analogie wird weitgehend in Auseinandersetzung mit Thomas, z. T. mit Ps.-Dionys behandelt. Am Ende seiner Untersuchung der beiden Begriffe *proportio* und *proportionalitas* faßt N. seine Kritik an Thomas darin zusammen, daß dieser nicht die Verbindung zu Chalcedon ziehe; menschliche Sprache von Gott müsse im Licht der chalcedonischen Definition gesichert werden; alexandrinische und antiochenische Tradition müßten zusammengehalten werden. Thomas bringe *proportio* und *relatio* nicht zufriedenstellend zusammen. – Der Bedeutung der Metapher in der Theologie werde man sich in den letzten Jahren, im Unterschied etwa zu Thomas, zunehmend bewußt; Metapher ist nicht bloß ein Schmuck von etwas, was besser direkt, wörtlich, gesagt werden kann, sondern sie drückt eine Wahrheit aus, die auf keine andere Weise ausgedrückt werden kann (98). N. diskutiert Positionen von Aristoteles, John Locke, Hobbes, bis Donald Davidson, Richards, Black, Beardsley, Wheelwright, Ricœur, Turbayne, Soskice. Zusammenfassend: Es gebe wichtige Beiträge einzelner Denker, aber immer wieder sei eine Tendenz zur Vereinheitlichung oder Trennung der Elemente festzustellen oder das Gleichgewicht werde gestört. Wegen der inhärenten Beziehung zwischen Sprache und Christologie und wegen der Wichtigkeit der Metapher im Zentrum der menschlichen Sprache und ihres grundlegenden „is and is not"-Charakters sei die chalcedonische Christologie in der Lage, den fruchtbarsten Begriff von Metapher zu bilden (115). Modelle sind zentral für das theologische Verstehen; N. bezieht sich auf Avery Dulles, Ian Ramsey, McFague, setzt sich auseinander mit Barbour, Soskice. Am Ende hält N. fest, daß menschliche Sprache grundsätzlich metaphorisch sei; Modelle und Metaphern spielen eine unentbehrliche Rolle in den Naturwissenschaften, religiöse Sprache ist insbesondere metaphorisch. – Das Verhältnis von Symbol und Metapher sei schwierig, grundlegend für beide sei das Vorhandensein zweier Elemente. Wird eine Metapher oft wiederholt, so kann sie zum Symbol werden. N. setzt sich auseinander mit Wheelwright, diskutiert ausführlich Tillichs Symbol-Begriff und zeigt, wie er (Tillich) Chalcedon mißversteht; er habe eine Tendenz (sowohl in der Christologie wie im Symbol-Begriff), in Mystizismus oder Platonismus abzugleiten. Symbol ist (für N.) in Einheit mit dem, das es symbolisiert, aber es gibt auch einen Unterschied. Coleridge habe den ausgewogensten Symbol-Begriff (Versöhnung der Gegensätze, Durchscheinen der beiden Elemente, Fusion des Geistes mit der von ihm erkannten Wirklichkeit).

Der dritte Teil behandelt die innere Logik der Erkenntnis (159–218). Im langen Kapitel ‚Sprache und Erkenntnis' (159–204) will N. zeigen, daß Erkenntnis, Sprache und Christologie innerlich in Beziehung stehen (Descartes, John Locke, Hume, Kant, Bacon, Laplace, Popper). N. sucht nach einer fundamentalen Einheit von Erkennendem und Erkanntem auf der personalen Ebene, die nicht in einen totalen Objektivismus oder Subjektivismus verfällt. Dafür findet er entscheidende Elemente bei Polanyi, auch wieder bei Barth. Wenn menschliche Sprache vorwiegend metaphorisch arbeitet, dann ist das Schlüsselorgan für die Erkenntnis die Kombinationskraft der Imagination (Metapher und Imagination, 175–189) (in Diskussion mit Gunton, Lakoff, Johnson, wieder Coleridge, Kant). Eine Überlegung zu Erkenntnis als Gespräch (Rorty, Gadamer) und ein Rückblick zum Thema Erkenntnis und Chalcedon beschließen das Kapitel. Der Schlußabschnitt (205–218) bringt eine Zusammenfassung. Wie in der Christologie, so gibt es auch bei Metaphern Tendenzen, die beiden Elementen zu trennen oder zu einen (d. h. Vergleich oder platte Wörtlichkeit). Die Kraft der Metapher, die darin liegt, von einer Sache mit Worten von einer anderen zu sprechen, wird gerade bewahrt, wenn die Unterschiedenheit in der Einheit gewahrt wird. Im Kern bleibt eine wesentliche „Spannung". Nach Aristoteles enthält eine gute Metapher eine intuitive Wahrnehmung von Ähnlichkeit in Unähnlichem (vgl. Poetics 1459a). Zum Beispiel ist der Satz „Gott ist ein Felsen" falsch auf der primären Ebene (darin liegt das negative Element, die Unterscheidung, das „ist nicht"-Element), auf der metaphorischen Ebene aber ist die Bedeutung positiv („ist"-Element). Beide Elemente aber sind nicht getrennt voneinander, sie gehören zusammen. „Selbigkeit/Gleichheit in der Differenz" (sameness in difference) ist das Herz von Metapher und Christologie (214). Wenn Sprache auf der primären Ebene wirken soll, dann besteht die Gefahr des Götzendienstes; wenn sie zu unähnlich ist, dann wird sie bedeutungslos. Auf der metaphorischen Ebene erhält sie Einheit, während sie auf der primären Ebene, dem Literal-Sinn nach, falsch ist. – Beeindruckend ist die Literatur-Kenntnis, die Breite des behandelten Gebiets; allerdings behandelt N. die einzelnen Autoren oft recht knapp. Das Buch führt hinein in den aktuellen Diskurs über die Metaphern-Theorie etc., bes. in den USA, und über Lindbecks Positionen. Wie weit die Überlegungen über die Berücksichtigung der chalcedonischen Christologie tragen, muß die weitere Diskussion in diesen Disziplinen (Sprachphilosophie, Erkenntnislehre) erweisen. Überlegungen dieser Art sind sicher interessant, und N. bringt einige gute Beobachtungen. Doch ist der Abstand zu umfassenderen Arbeiten wie die von I. Dalferth (Religiöse Rede von Gott, München 1981) deutlich. – Müßte man nicht besser sagen (128): Ein wörtliches Verständnis einer Metapher wäre vergleichbar der christologischen Häresie des *psilos anthropos*, nicht aber dem Apollinarismus? Hingegen schiene es mir vergleichbar dem Apollinarismus, wenn man eine Metapher nur als Bild versteht, ohne Bezug zur Realität. – Zuweilen müßte die Verbindung zur Christologie noch klarer ausgeführt werden (z. B. am Ende des Abschnitts ‚Metapher and Imagination', 189).

T. Hainthaler

Augustinus-Lexikon, herausgegeben von *Cornelius Mayer*, Redaktion *Karl-Heinz Chelius* und *Andreas E. J. Grote*. Vol. 2, Fasc. 3/4: Deus – Donatistas (Contra-). Basel: Schwabe und Co. 1999. 321–640 Sp., ISBN 3-7965-1110-4.

Stellen wir den neuen Faszikel des Augustinus-Lexikons (vgl. die Rez. der vorausgegangenen Faszikel in dieser Zeitschrift 63, 267/8; 64, 265/6; 66, 249/50; 70, 576/8; 73, 583/5) in der Reihenfolge der im Vorwort genannten Kategorien (a. Personen, b. Orte, Sachen und Sachverhalte, c. Werke des Augustinus (= A.) und d. Begriffe) vor, so sind wir mit der 1. Kategorie sehr schnell fertig; denn es werden diesmal lediglich zwei Personen (und dazu noch zwei relativ unwichtige) behandelt: der von A. einige Male erwähnte Priscillianist Dictinius und A.s Briefadressat von ep. 118, der junge Intellektuelle Dioscurus, von dem A. nicht recht zu wissen scheint, ob er ein Christ ist oder nicht. – Auch die 2. Kategorie, die im übrigen nicht so leicht von der 4. zu unterscheiden ist, bringt diesmal nur eine schmale Ausbeute, 1. den Art. „diaconus" (von dem bekannten Spezialisten für Fragen dieser Art, A. Faivre), 2. die Reihe von präzis informierenden Art.n über *dies*, *dies-nox* , *dies dominicus* (M. Klöckener), *dies natalis* (H. A. Gärtner)

mit Themen wie Bezeichnung der Wochentage, Wechsel von Tag und Nacht, christologische Interpretation der Wochentage, theologische Bedeutung des Gegensatzpaares Tag und Nacht, Prägung des Tages durch Tagzeitenliturgie und Gebetszeiten usw., und 3. den ausgezeichneten Art. *Donatistae* mit einem ersten historischen Teil aus der Feder von S. Lancel und einem zweiten theologischen von J. S. Alexander. – Erheblich besser bestückt ist dann die 3. Kategorie; sie bringt uns Art. über sieben Schriften A.s. Ein kurzer Art. ist der zur Zeit seiner Konversion geplanten, leider aber Torso gebliebenen Enzyklopädie gewidmet *(disciplinarum libri)*, und zwar im Anschluß an einen ausführlichen Art. über die Sache der *disciplinae liberales* selbst (u. a. mit Ausführungen über die *d.l.* vor A., bei A. allgemein und speziell über die mathematischen). Teil dieser geplanten Enzyklopädie ist die Schrift *de dialectica*. Über sie informiert ein eigener Art. und wir erfahren hier, daß „die Autorschaft A.s für den heutigen Text von *dial*... noch nicht völlig gesichert" ist (402). Weitere Art. über vergleichsweise weniger wichtige Schriften A.s stammen aus der Feder von A. Zumkeller (über die Predigt *De disciplina christiana*) von A. Mutzenbecher (über *De diversis quaestionibus LXXXIII*), von J. Den Boeft (über *De divinatione daemonum)* und eines Autors, dessen Namen noch nicht bekannt ist, weil sein Art. erst im nächsten Faszikel endet (*Contra Donatistas)*. Im Unterschied zu den bisher genannten Schriften gehört *De doctrina christiana* zu den ganz großen Werken A.s, groß weniger im Umfang als in der geistigen Leistung, handelt es sich in dieser Schrift doch um die von Hieronymus geforderte *scripturarum ars*, d. h. die längst fällige, aber im Westen bisher noch nicht zustande gebrachte „wissenschaftlich fundierte Auslegungslehre für die Hl. Schrift". Nach K. Pollmann, der Autorin des Art.s, richtet sich „die Schrift an jeden an Auslegungsfragen der Bibel Interessierten ... Daher kann man *doctr.chr.* weder als klerikales Predigthandbuch noch allgemein als ‚christlichen Kulturfahrplan' auffassen ..." Im übrigen gelingt es der durch ihre früheren Veröffentlichungen über *doctr.chr.* ausgewiesenen Kennerin der Materie, eine Schneise durch das Dikkicht der kaum noch überschaubaren Literatur zu diesem Meisterwerk A.s zu schlagen und dem Leser eine sichere und in sich stimmige Orientierung über die einschlägigen Fragen wie Adressatenkreis und Intention, Struktur und Inhalt, hermeneutische Ansätze, Stellung im Gesamtwerk usw. an die Hand zu geben. – Den weitaus größten Teil des Faszikels machen diesmal die Begriffsart. aus. Einige von ihnen sind vorzüglich, so gleich der erste (schon im letzten Fasz. angefangene) über *deus* aus der Feder von G. Madec (= M.). Der Franzose verteilt seinen „Stoff" (*deus* usw. kommt in A.s Werk etwa 55.000mal, d. h. auf weniger als 100 seiner Worte einmal vor!) auf vier Teile. Der 1. befaßt sich mit dem für A. spezifischen Gesichtspunkt in der Gottesfrage, mit dem von ihm verwendeten Vokabular und mit dem kultur- und zeitgeschichtlichen Kontext dieser Frage. Was den ersten Aspekt angeht, so betont M., daß A. sich seit seiner Taufe als Glaubenden im Vollsinn des Wortes versteht und es ihm fortan nur noch um das tiefere Verstehen dieses Glaubens gehen kann. Für den Gottesbegriff bedeutet dies: „On ne nie pas des progrès et des changements; mais on prétend qu'il y a une continuité foncière dans la réflexion d'A. sur Dieu, fondée essentiellement sur la Bible" (315). Der 2. Teil des Art.s („L'expérience d'A. jusqu'aux conf.") gibt einen Überblick über den angedeuteten Wandel und Fortschritt im Gottesbegriff A.s von der Kindheit bis zu den Conf. einschließlich. Wichtig ist hier die u.E. gut begründete Anschauung des Autors, daß nicht, wie das von einigen modernen Interpreten behauptet wird, die Entdeckung der paulinischen Gnadenlehre (*Ad Simpl.* 396) die eigentliche Zäsur in A.s Entwicklung bringt, sondern vorher schon die Bekehrung zum biblischen Gott. Daraus scheint zu folgen: „La vrai problème paraît donc être de savoir si le ‚nid de contradictions' ne se trouve pas dans la Bible elle-même et dans la doctrine chrétienne à laquelle A. a donné sa foi et dont il a essayé d'acquérir l'intelligence" (333). Der 3. Teil bietet unter der bezeichnenden Überschrift „Die biblische Theologie A.s." einen Überblick über die Entwicklung nach der Niederschrift der Conf. Hier geht M. u. a. auf das Problem „Platonismus und Christentum" ein, auf die Ansätze zu einer negativen Theologie auf der einen, zu einer Mystik des Einen auf der anderen Seite, auf das Gott-Welt-Verhältnis usw. Im 4. Teil verteidigt M. A. gegen eine Reihe von traditionell gegen ihn vorgebrachte Kritiken. Gegenüber dem Platonismusvorwurf, dem Thomas von Aquin mit seiner Feststellung *Augustinus autem Platonem secutus est quantum fides catholica patiebatur* gewisserma-

ßen schon Vorschub geleistet hatte, gibt M. unter Verweis auf Ex 3,14f. zu bedenken, daß für A. die platonische Metaphysik natürlich nichts von außen in den christlichen Gottesbegriff Eingeführtes ist, sondern ein biblisches Grunddatum darstellt. M.a.W., der Platonismusvorwurf wird der A. eigenen Perspektive des Problems nicht gerecht. Zurückgewiesen wird auch die von Régnon aufgestellte und auch von bedeutenden Theologen (K. Rahner!) übernommene Behauptung, daß A. die göttliche Natur vor den Personen konzipiere und damit eine von der griechischen Trinitätslehre verschiedene dem Westen auferlegt habe. Weiter, A.s Position, daß Philosophen wie Platon schon eine gewisse Kenntnis der Trinität hatten, hatte nach M. mitnichten, wie man behauptet hat, eine Naturalisiserung des Geheimnisses zur Folge, und überhaupt könne von einem inhaltlich entleerten, abstrakten Gottesbegriff bei A. nicht die Rede sein. – Der vorliegende Faszikel enthält über 20 weitere Begriffsartikel! Zu dem einen oder anderen von ihnen ist leider nur noch eine kurze Bemerkung möglich: Die *dignitas* der Menschenseele ist „nicht erworben, nicht abhängig vom Urteil des menschlichen Publikums, sondern von Gott verliehen und gewährleistet" (H. A. Gärtner). Nachdem unter *amor* in erster Linie das Vokabular, unter *caritas* das Doppelgebot der Liebe behandelt worden war, kommt jetzt unter dem Begriff *dilectio* der „Rest" zur Sprache, also Themen wie Gottesliebe und -furcht, Welt- und Gottesliebe, Liebeswerke, Liebe in Tat und Wahrheit, Liebe als Erfüllung des Gesetzes, Liebe und Kircheneinheit usw. (D. Dideberg). Bei den inhaltlich sich berührenden Art.n *dispensatio* (H. Müller) und *dispositio* (K.-H. Schwarte) lernt man Wichtiges, vermißt aber eine ausdrückliche Stellungnahme zu dieser inhaltlichen Nähe. Bei *divortium* (H. Crouzel) hat man den Eindruck, daß A. selbst zu wenig zu Wort kommt. Der Art. *doctrina* (C. Mayer) handelt nach Ausführungen zum voraugustinischen und augustinischen Sprachgebrauch u.a. über *doctrina* der Bibel, der Kirche, der verschiedenen Irrlehrer und bringt wichtige Ergänzungen zu dem im Art. *doctr.chr.* zu diesem Begriff Ausgeführten. Im Art. *dogma* (Chr. Müller) scheint uns der Versuch, „wesentliche Dimensionen eines Dogmas im heutigen Sinne" schon in A.s Begriff von *dogma* auszumachen, eher mißlungen. Der für den modernen Begriff wesentliche Bezug auf das Lehramt scheint bei A. doch noch zu fehlen. – Am Schluß dieses leider nicht alle Art. berücksichtigenden Überblicks kann nur das Ceterum censeo wiederholt werden: Schade, daß dieses wertvolle Hilfsmittel zum Studium des hl. Augustinus nicht schneller voranschreitet! H. J. Sieben S. J.

Christ among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers. Edited by *Kent Emery, Jr.* and *Joseph Wawrykow*. Notre Dame Conferences in Medieval Studies number VII. Notre Dame/Indiana: University of Notre Dame Press 1998. 561 S., 103 Abb., ISBN 0-268-00831-0.

Vom 6.–9. September 1995 fand in der Notre Dame University in Indiana (USA) ein internationales Kolloquium zum Thema „Christus bei den mittelalterlichen Dominikanern" statt. Der vorliegende Band macht die bei dieser Gelegenheit gehaltenen Referate der interessierten wissenschaftlichen Öffentlichkeit bekannt. Die Einleitung weist auf die verschiedenen Bereiche hin, in denen die mittelalterlichen Dominikaner tätig waren, und verteilt die insgesamt 26 in chronologischer Reihenfolge abgedruckten Referate auf etwa acht Themengruppen. Eine 1. Gruppe bezieht sich auf Schrifttum, das man mehr oder weniger der Pastoral zuordnen kann, eine 2. befaßt sich mit dem herausragenden Vertreter des Ordens, nämlich Thomas von Aquin, eine 3. Gruppe mit Albert dem Gr. und anderen bekannteren Dominikanern, eine 4. mit Theologen, die dabei sind, aus dem Schatten herauszutreten, der Jahrhunderte über ihnen lag, eine 5. mit spätmittelalterlichen Schriftkommentaren, eine 6. mit eher der Mystik und Spiritualität zuzuordnenden Texten, eine 7. mit bildlichen Darstellungen, und eine 8. mit Handschriften und alten Drucken. Allein schon dieser Überblick über die verschiedenen Kategorien von bearbeitetem „Material" zeigt, daß der Leser sich nicht durch den Titel (representations) und Untertitel (images) zu der falschen Erwartung verführen lassen darf, der Band befasse sich gleichgewichtig oder gar primär mit bildlichen Darstellungen Christi. Das Gegenteil ist der Fall: Es geht mit einer einzigen Ausnahme, nämlich der Untersuchung von Joanna Cannon („Dominic *alter Christus*? Represantations of the Founder in and after the

Arca di San Domenico") um die Analyse literarischer Quellen. Wenn man auch hier nun, bei den literarischen Quellen, bereit ist, sich überraschen zu lassen und nicht unbedingt erwartet, daß die vorgelegten Analysen streng auf die im Titel des Symposions formulierte Fragestellung beschränkt bzw. konzentriert sind, begegnet man in einem breiten Spektrum von Themen einer großen Anzahl von exzellenten Untersuchungen, von denen einige wenige das im Titel angeklungene Thema überhaupt nicht berühren, andere es wenigstens am Rande erwähnen, wieder andere es tatsächlich zum Hauptgegenstand haben. – Im Rahmen der 1. Gruppe untersucht *John Van Enden* die frühen Viten des Ordensgründers, arbeitet deren Funktion als die das Dominikanerleben prägenden *exempla* heraus und konstatiert, daß diese Viten, im Unterschied zu denen des hl. Franziskus, nur tangentiell das Leben Jesu berühren. *Richard Newhauser* befaßt sich unter der Überschrift „Jesus als der erste Dominikaner?" mit einer ähnlichen Fragestellung. *Simon Tugwell* geht der Frage nach, warum die in frühen Dominikaner-Texten noch vorhandenen Hinweise auf Christus als Vorbild der Armut in späteren verschwinden, und sieht die Antwort darin, daß die Dominikaner nicht in den franziskanischen Armutsstreit verwickelt werden wollten. Zur ersten Kategorie von Texten gehört auch das *Speculum historiale* des Vincent von Beauvais. *Monique Paulmier-Foucart* und *Alain Nadeau* befassen sich unter quantitativer und qualitativer Rücksicht mit der Geschichte Christi im Rahmen dieser monumentalen Kompilation. Zur Gruppe der pastoral-erbaulichen Texte, die auf ihr Christusbild hin untersucht werden, gehört auch eine tschechische Vita der hl. Katharina aus dem 15. Jhdt. *Alfred Thomas* analysiert sie im Hinblick darauf, was sie nach den Vorstellungen des Autors über weibliche Heiligkeit und nach den Erwartungen der Leserschaft über die religiöse und soziale Rolle von Frauen aussagt. – Speziell mit Thomas von Aquin befassen sich *Joseph Goering* (Christ in Dominican Catechesis: The Articles of Faith), *Robert Wielockx* (Poetry and Theology in the *Adoro te devote*: Thomas A. in the Eucharist and Christ's Uniqueness), *Joseph Wawrykow* (Wisdom in the Christology of Thomas A.), *Jean-Pierre Torrell* (Le Christ dans la „spiritualité" de saint Thomas), *Stephen F. Brown* (Thomas A. and His Contemporaries on the Unique Existence in Christ) und *Ulrich Horst* (Christ, Exemplar Ordinis Fratrum Praedicantium, According to Saint Thomas A.). – Zur 3. Gruppe gehören die Arbeiten von *Edward P. Mahoney* (Albert the Great on Christ and Hierarchy), *Walter Senner* (Christ in the Writings of the Rhineland Dominicans), *Édouard-Henri Wéber* (Le Christ selon Maître Eckhart), *Maarten J. F. M. Hoenen* (Tradition and Renewal: The philosophical Setting of Fifteenth-Century Christology. Heymericus de Campo, Nicolaus Cusanus, and the Cologne *Quaestiones vacantiales*). – Entdeckungen bei bisher nicht genügend bekannt gewordenen Dominikanern machen *R. James Long* (The cosmic Christ: The Christology of Richard Fishacre O. P.) und *Richard Schenk* (Christ, Christianity and Non-Christian-Religions: Their Interrelation in the Theology of Robert Kilwardby). – Auf die eine oder andere Weise mit Exegese zu tun haben die Aufsätze von *Riccardo Quinto* und *Denise Bouthillier*. Mit „mystischen" und spirituellen Texten befassen sich *Margot Schmidt* und *Jeffrey F. Hamburger*. Die deutsche Professorin untersucht im Hinblick auf das im Titel formulierte Thema den Briefwechsel zwischen Jordan von Sachsen, dem zweiten Ordensgeneral, und Diana von Andalo, der Gründerin des Dominikanerinnenklosters zu Bologna, außerdem die Schriften der Mechthild von Magdeburg, der kanadische Gelehrte Seuses *Exemplar* als Beispiel für mittelalterliches „Self-Fashioning". – Wie es den Dominikanern gelang, gerade auch in Predigten über die Ehe Christus der Phantasie ihrer Hörer nahezubringen, zeigt *David L. d'Avray* in einem temperamentvollen Beitrag, der im übrigen mit dem Klischee aufräumt, daß zwischen Dominikaner- und Franziskanerpredigt große Unterschiede bestehen. Daß Dominikaner ihre intellektuellen Gaben auch in den Dienst einer aus heutiger Sicht eindeutig schlechten Sache stellen konnten, zeigt *Miri Rubins* Aufsatz über die *Historiae memoriales* des Rudolf von Schlettstadt, eine Art „Reportage" über jüdischen Hostienfrevel und die dadurch ausgelösten Pogrome zu Ende des 13. Jhdts. Diese Historiae von Geschichten rechtfertigen brutale Gewaltausübung als gerechte Strafe Gottes. Wie weit der thematische Bogen gespannt ist, zeigt schließlich der Beitrag von *Siegfried Wenzel*, der nach der „Präsenz" der Dominikaner in der mittleren englischen Literatur fragt und zu diesem Zweck Werke Chaucers, Langlands und Howers analy-

siert. – Das Kolloquium wurde begleitet von einer Ausstellung von Handschriften, Inkunabeln und Drucken aus dem 16. Jhdt. mit Texten und Bildern des Predigerordens aus der Bibliothek der Universität von Notre Dame. *Kent Emery, Jr.,* und *Louis E. Jordan* veröffentlichen unter der Überschrift „*Familia Praedicatoria* in the University of Notre Dame" den zu dieser Ausstellung gehörenden, die einzelnen Ausstellungsstücke detailliert beschreibenden Katalog als letzten Beitrag des Bandes und dokumentieren damit überzeugend nicht nur die außerordentliche intellektuelle und literarische Leistung des Predigerordens von der Gründung im 13. bis zum 16. Jhdt., sondern auch den derzeitigen Reichtum der Bibliothek, in der sich diese Schätze befinden. – Eine Sammlung von 103 schwarz-weißen Bildtafeln und Photos beschließt den Band. Es handelt sich einerseits um Darstellungen aus der Geschichte des Dominikanerordens, andererseits um Manuskriptreproduktionen von Texten, die in den Referaten des vorliegenden Bandes analysiert werden. H. J. Sieben S. J.

Nicolai de Cusa, *De Visione Dei.* Edidit *Adelaida Dorothea Riemann* (Opera omnia, vol. VI). Hamburg: F. Meiner 2000. XXXI/133 S., ISBN 3-7873-1368-0.

„Habere sua fata libellos nemo est quin sciat; quantaeque molis fuerit librum de *visione Dei* edere sunt qui nesciant" (XXIV). Sechzig Jahre nach der ersten Ankündigung liegt die wichtige Schrift vom Herbst 1453 jetzt in der Werkausgabe vor.

Nach seiner Friedensschrift hat sich der Kardinal wieder intensiv mit thematischen Problemen befaßt, dann geometrische Funde für die Theologie fruchtbar machen wollen: in einer Arbeit *De theologicis complementis – Theologische Ergänzungen.* Dort schiebt er ein Kapitel über das Bild eines Alles-Sehenden ein, um damit aus „sinnlicher Erfahrung" zur „mystischen Theologie" anzuleiten. Und daraus wird dann die Schrift *De Visione Dei,* „die schon im 15. Jahrhundert zu den meistgelesenen des Cusanus gehörte" (K. Flasch): für die Mönche in Tegernsee, die über die Rolle von Einsicht und Affekt im mystischen Aufstieg und über die rechte Auslegung des Dionysius Areopagita hierzu disputierten. – Nikolaus' Darlegungen in dieser gelösten Schrift für Freunde – zum Erweis der „Leichtigkeit mystischer Theologie" (so I 5) – im Einleitungssatz) – sind hier nicht vorzustellen noch zu erörtern.

Aufgrund der Kollation von 27 Handschriften wurden vier als die zuverlässigsten zur Grundlage der Edition gewählt: Leittext ist der Münchener Codex 18570; dazu kommen die Texte aus Gießen (695) und Eisleben (960); schließlich der Codex Cusanus (219), unterschiedlich eingeschätzt, doch mit Korrekturen und Änderungen des Kardinals selbst (am Außenrand notiert ist die Seitenzählung von Faber Stapulensis' Pariser Druck aus dem Jahre 1514). – Zum Text gehören drei Apparate: Der erste informiert über relevante Lesarten der vier genannten Handschriften; der zweite verzeichnet biblische und philosophisch-theologische Quellen (ohne nochmalige Trennung von durch die Bearbeiter Erschlossenem und Anspielung bzw. explizitem Zitat des Verfassers); der dritte bietet Parallelstellen im Werk des Cusanus. Und drei Indices erschließen die Edition: I. Personen – sowie geographische Namen im Cusanischen Text; II. im Apparat genannte Autoren mit den jeweils zitierten Schriften (bei der Bibel wie Nikolaus selbst: den Stellen); III: Index verborum (von *abbas, abdicare* bis *zelotes, zelus dei*).

Den Danksagungen – teils im Austausch – auf den Seiten der mehrstimmigen Praefatio schließt sich gewiß nicht nur der Rezensent an. J. Splett

Franitza, Andreas, *Der Allgemeine Hannoversche Klosterfonds und die Klosterkammer Hannover.* Untersuchungen zur rechtsgeschichtlichen Entwicklung (Schriften zum Staatskirchenrecht; Bd. 2). Frankfurt a. M. [u. a.]: Peter Lang 2000. 179 S., ISBN 3-631-36241-2.

Die „Schriften zum Staatskirchenrecht" sind eine neue Buchreihe, die von Axel Frhr. von Campenhausen und Christoph Link herausgegeben wird. Als Band 1 dieser Reihe erschien: „Christoph Link, Staat und Kirche in der neueren deutschen Geschichte. Fünf Abhandlungen." Schon ein paar Monate vorher war der vorliegende Band 2 erschienen, der auf eine Diplomarbeit im Fach Katholische Theologie zurückgeht, die der Verf. im

Jahre 1995 an der Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main geschrieben hat.

Die Arbeit hat, wie der Untertitel schon sagt, in erster Linie die rechtsgeschichtliche Entwicklung im Blick. Die Darstellung der Vorgeschichte des Klosterfonds setzt zu Recht bereits im 15. Jhdt. an. Der Sache nach geht der Klosterfonds auf eine Entscheidung der Herzogin Elisabeth von Calenberg-Göttingen aus dem Jahre 1542 zurück. In seiner jetzigen Rechtsform beruht er auf der Errichtung durch König Georg IV. im Jahre 1818, wobei gleichzeitig die „Klosterkammer Hannover" als besondere Behörde zur Verwaltung des Klosterfonds gegründet wurde. Auf die Darstellung dieser Ereignisse folgt eine Beschreibung der weiteren rechtlichen Entwicklung von Klosterfonds und Klosterkammer bis in die Gegenwart hinein. An den geschichtlichen Teil schließen sich eine Reihe systematischer Untersuchungen an. Darin geht es um die Vermögenszusammensetzung des Klosterfonds, der in erster Linie aus land- und fortwirtschaftlich genutztem Grundbesitz besteht, um die Verwendung seiner Einkünfte, die vor allem dem Erhalt der alten Klostergebäude sowie verschiedenen kirchlichen und milden Zwecken zugute kommen, sowie um die Frage seiner Rechtsnatur als Stiftung des öffentlichen Rechts. Der Klosterfonds stellt eine „überkommene heimatgebundene Einrichtung" des Landes Niedersachsen gemäß Art. 72 Abs. 1 der Niedersächsischen Verfassung von 1993 dar; er genießt auf diese Weise einen hohen Bestandsschutz, der insbesondere auch wesentliche Veränderungen seiner Verwaltungsstruktur ausschließt. Insgesamt gibt die vorliegende Arbeit einen guten Überblick über die Entwicklung und Rechtsnatur von Klosterfonds und Klosterkammer. In dem ausführlichen Textanhang hat der Verfasser dankenswerterweise erstmals zwei Dokumente aus dem Staatsarchiv Hannover veröffentlicht, die für die Errichtung der Klosterkammer im Jahre 1818 von grundlegender Bedeutung sind. U. Rhode S. J.

Anagnostou, Sabine, *Jesuiten in Spanisch-Amerika als Übermittler von heilkundlichem Wissen.* Mit einem Geleitwort von *Fritz Krafft* (Quellen und Studien zur Geschichte der Pharmazie; Bd. 78). Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft 2000. XIV/478 S., Ill., ISBN 3-8047-1812-4.

Die Themenstellung dieser Studie, die als Dissertation am Institut für Geschichte der Pharmazie der Universität Marburg unter Leitung von Fritz Krafft angefertigt wurde, scheint auf den ersten Blick fragwürdig, da Jesuitenmissionare doch den Glauben, nicht aber heilkundliches Wissen vermitteln wollten, auch wenn Heil *(salus)* und Heilung *(sanatio)* theologisch durchaus aufeinander bezogen sind. Sobald man jedoch das missionarische Programm des Jesuitenordens in der frühen Neuzeit betrachtet und dabei insbesondere nach der Rolle der Wissenschaften fragt, gewinnt das Thema eine unabweisbare Plausibilität.

In den Kulturen der Neuen Welt waren vielseitig begabte und in vielerlei Wissenschaften, Künsten und Praktiken bewanderte Missionare gefragt; in diesem Sinn schreibt der von der Verfn. zitierte Schwarzwälder Dominikus Mayr aus der Mojos-Mission im heutigen Bolivien, daß der Pater zugleich „Mater, Medicus et Chirurgus, Doctor et Rusticus, Coquus et Pontifex" sein müsse (59). Die Themenstellung der Verfn. bezieht sich sachlich auf zeitgenössische Quellen zur Heilkunde, autorenmäßig auf Jesuitenmissionare unterschiedlicher Nationalität, räumlich auf Hispanoamerika und zeitlich auf die Kolonialzeit von der Zulassung des Ordens (1566) in der Neuen Welt bis zu seiner Vertreibung durch königliche Order (1767), kurz vor der Aufhebung des Ordens (1773). Näherhin untersucht sie in diesem „historischen Erfahrungsraum" sowohl veröffentlichte als auch unveröffentlichte Quellen zur Heilkunde. Dabei unterscheidet sie drei Arten von Quellen, in denen heilkundliches Wissen über pflanzliche, tierische und mineralische Heilmittel gespeichert ist: (1) die allgemeine Naturbeschreibung (Geographie, Klima, Mineralien, Flora, Fauna) Amerikas, die zeitgenössisch oft als *historia natural* bezeichnet wurde und nicht selten mit einer Kulturgeschichte *(historia moral)* der Neuen Welt einherging; (2) die spezifischen pharmazeutisch-medizinischen Werke, Handbücher, Kompendien, die sich ausschließlich mit Krankheiten und Heilmitteln, insbesondere Heilpflanzen, befassen; (3) die Reiseberichte, Briefe, Inventarlisten von

Apotheken, in denen heilkundliches Wissen vorkommt (vgl. 413–419). Die Arbeit behandelt interdisziplinär ein bisher kaum bearbeitetes Feld, das für die Pharmazie- und Medizingeschichte ebenso von Belang ist wie für die Kultur-, Kirchen- und Ordensgeschichte sowie für die christliche Missionspraxis und -theologie.

Die Verfn. gliedert ihre Arbeit in neun ungleich große Kapitel, von denen die beiden ersten nach dem Einleitungskapitel den zeitgenössischen Kontext, den wissenschaftlichen und spirituellen Hintergrund des Jesuitenordens und die besondere Beziehung zur Heilkunde darstellen. Die Kap. 4 bis 6 untersuchen zunächst drei allgemeine Naturbeschreibungen aus verschiedenen Jahrhunderten (José de Acosta, Bernabé Cobo, Ignaz Pfefferkorn) auf ihre heilkundlichen Implikationen hin; Kap. 7 und 8 untersuchen sodann zwei spezifisch heilkundliche Werke (Pedro Montenegro, Sigismund Aperger); Kap. 9 schließlich bietet eine Zusammenfassung. Ausführliche Register (Bibliographie, Verzeichnis der erwähnten Drogen, Sach- und Personenregister) schließen die Arbeit ab.

Im einzelnen bietet das zweite Kapitel einen allgemeinen Überblick über die iberische Conquista der Neuen Welt, die von den Orden getragene Mission und die Auseinandersetzungen um die Missionsmethode; sodann folgt im besonderen eine Einführung in die Gründung, Geschichte, Spiritualität und Organisation des Jesuitenordens sowie in seine Rolle in der Neuen Welt. Dieser Überblick ist vonnöten und hilfreich, um den geistigen Hintergrund und die Motivation der Missionare, aber auch ihre Kenntnisse und Fertigkeiten zu verstehen. Das dritte Kap. behandelt in Auswertung zeitgenössischer Quellen (vor allem J. Stöcklein's *Der Neue Welt-Bott*) die Praxis der Missionare als Heilkundige unter der indigenen Bevölkerung sowie die europäischen Quellen für das Heilkundewissen der Jesuiten. Ein weiterer Teil des Kap.s beschreibt das System der Jesuitenapotheken an den Kollegien von Lima, Mexiko, Quito, Córdoba sowie Santiago de Chile und würdigt die Leistung der dort tätigen Apotheker wie Joseph Zeitler (Santiago), Augustino Salumbruno (Lima) oder Heinrich Peschke (Córdoba). Schließlich wertet die Verfn. José de Gumillas Werk *El Orinoco illustrado y defendido* (1741) hinsichtlich des Pfeilgifts Curare aus und verteidigt Gumilla gegen seine Verächter (96–105).

Die folgenden Kap. behandeln der Reihe nach die fünf Protagonisten nach dem sich wiederholenden Schema von Person und Werk, Methode und Quellen. Die Einteilung der dort analysierten *Materia medica* erfolgt, soweit möglich, klassisch nach Mineralia, Vegetabilia und Animalia. Die jeweiligen Heilmittel werden anhand der meist lateinischen oder spanischen Quellen beschrieben nach Aussehen (teilweise mit Illustrationen), Eigenschaft, Vorkommen, Gewinnung, Verarbeitung, Rezepturen und (volksmedizinischer) Anwendung. Die Heilpflanzen, welche die große Mehrheit der erwähnten Heilmittel ausmachen, werden überdies nach botanischen, pharmakologischen, toxikologischen und chemischen Gesichtspunkten bestimmt.

Das vierte Kap. ist José de Acosta gewidmet, der im 16. Jhdt. aufgrund seiner Erfahrungen in Peru seine *Historia natural y moral de las Indias* verfaßte. Hier hebt die Verfn. zu Recht die verstehende Methode hervor, die Empirie, Vernunft und theologische Weltsicht zusammenbindet und den Autor instand setzt, die Neuartigkeit der Phänomene auch gegen überliefertes Wissen wahrzunehmen. Als Heilpflanzen werden vor allem Nahrungsmittel mit heilkräftigen Eigenschaften analysiert (Mais, Paprika [ají, chili], Maniok [yuca] sowie Kakao und Schokolade); an tierischen Heilmitteln Bezoar und Cochenille. Im fünften Kap. befaßt sich die Verfn. mit dem enzyklopädischen Werk *Historia del Nuevo Mundo* des Spaniers Bernabé Cobo, der im 17. Jhdt. schrieb. Auch Cobo versteht unter „historia" sowohl die Naturbeschreibung als auch die Profan- und Kirchengeschichte. Unter den Mineralien werden Schwefel, Heilerde und Vitriole behandelt, unter den Pflanzen vor allem Mais, Maniok, Kartoffel (papas), Tabak und die berühmte „Chinarinde", „die möglicherweise erste, zuverlässige Beschreibung des Chinabaums" und die Heilkraft seiner Rinde bei Malaria (182); auch das Heilmittel Coca wird aufgeführt. Cobos nur fragmentarisch erhaltenes und erst im 19. Jhdt. veröffentlichtes Werk stellt nach Auffassung der Verfn. bis heute eine unersetzliche Quelle für das Studium der Ethnopharmazie in Südamerika dar (216). Das sechste Kap. behandelt den Deutschen Iganz Pfefferkorn, der im 18. Jhdt. in Nordmexiko wirkte und nach seiner Vertreibung in Deutschland eine *Beschreibung der Landschaft Sonora* (Köln 1794/95) verfaßte. Die-

ses Werk des Ex-Jesuiten vergleicht die Verfn. mit dem vielbenutzten *Florilegio medicinal de todas las enfermedades* des Schlesiers Johann Steinhöfer (hispanisiert: Juan de Esteyneffer). Unter den vorwiegend vegetabilen Heilmitteln erscheinen die für Sonora typischen wie die Agavenart Mescale, die Wurzel Chicamilla, die halluzinogen wirksame Pflanze Toloache oder die Frucht Jojoba. Dazu kommen Angaben über indianische Heilmethoden und typische Krankheiten. Pfefferkorn hatte in seinem Erfahrungsbericht keine systematische Darstellung der Heilmittel im Sinn, vielmehr entsprang das Interesse an Heilmitteln der amerikanischen *Materia medica* dem „untrennbar mit dem Missionsauftrag verbundenen Wunsch, den Menschen auch bei Krankheit und Gebrechen Dienste der christlichen Nächstenliebe zu erweisen" (255).

Die beiden folgenden Kap. befassen sich mit Autoren, die spezifische medizinisch-pharmazeutische Werke verfaßt haben. Pedro Montenegro und sein illustriertes Heilpflanzenkompendium *Materia médica misionera* aus dem 18. Jhdt. ist Inhalt des siebten Kap.s, in dem die Verfn. wiederum darstellend und vergleichend vorgeht; dabei zieht sie die zeitgenössischen Werke der niederländischen Ärzte Willem Piso und Jacobus Bontius sowie des Dominikaners und Botanikers Louis Feuillée heran. Das Werk erhebe einen systematischen wissenschaftlichen Anspruch, da Montenegro die südamerikanischen Medizinalpflanzen und ihre Anwendung in das Paradigma der abendländischen Medizin zu integrieren versucht habe. Von den Heilpflanzen ist in diesem Werk neben Copal, Guajakholz, Canchalagua und Passionsblume besonders der Matetee (yerba mate) hervorzuheben, da er nur hier vorkommt und bis heute von Bedeutung ist als tägliches Getränk und als Therapeutikum. Montenegros Werk ist ein Beispiel für die wechselseitige Bereicherung des Arzneischatzes der Alten und der Neuen Welt, wobei die wissenschaftliche Objektivität theologisch begründet (Erforschung der Heilpflanzen und ihre Nutzung zur Heilung menschlicher Krankheiten als Auftrag des Schöpfers) und caritativ motiviert ist (medizinische Versorgung im missionarischen Kontext). Von anderer Art ist der ebenfalls im 18. Jhdt. entstandene, nur als Handschrift überlieferte *Tratado breve de medicina de las enfermedades* des Tirolers Sigismund Aperger, den die Verfn. im achten Kap. behandelt. Er ist weniger wissenschaftlich als praktisch orientiert und listet, gestützt auf andere Werke wie die von Agustín Farfán und Pedro Montenegro, zunächst die gängigen Krankheiten auf, sodann den (europäischen und amerikanischen) Arzneischatz und die Heilkräfte einiger Arzneipflanzen. Bemerkenswert an diesem kompilatorischen Handbuch für die medizinische Versorgung ist das Prinzip der Einfachheit bei Beschaffung, Herstellung und Anwendung der Heilpflanzen, das ein Kompendium von Hausmitteln darstellt und motiviert ist von den Erfordernissen in entlegenen Missionsgebieten im La-Plata-Raum und von der Hilfe für die Armen. Überdies hebt die Verfn. auch die Ansätze ganzheitlicher Heilmethoden hervor, die – etwa bei „Melancholie" – auch auf die heilende Kraft der Musik und eines guten Gewissens setzen. Das kurze neunte Kap. bietet eine knappe Zusammenfassung der gesamten Studie.

In ihrer Arbeit unternimmt die Verfn. anhand gedruckter und ungedruckter Quellen eine exemplarische Darstellung der Rolle der Jesuiten bei der Übermittlung heilkundlichen Wissens im kolonialzeitlichen Hispanoamerika. Als Ergebnis der soliden Beschreibungen und detaillierten Analysen der einschlägigen Werke gelingt der Verfn. eine verläßliche und hervorragend dokumentierte Rekonstruktion eines erheblichen Teils des heilkundlichen Wissensaustauschs zwischen Alter und Neuer Welt. Diesem interkulturellen Wissensaustausch kam das Informationssystem des Ordens zugute, das jährliche Berichte der Niederlassungen an die Ordenszentrale *(litterae annua)* vorsah, sowie ausführliche Berichte und Korrespondenz über die Erfahrungen in den kulturell neuartigen Situationen. Zu Recht kommt die Verfn. zum Schluß, „daß Jesuiten als Mittler zwischen den Kulturen einen entscheidenden Beitrag zur Erforschung der amerikanischen *Materia medica*, zum Heilmitteltransfer zwischen Amerika und Europa, zur Einführung des europäischen Arzneischatzes in Amerika und vice versa sowie zur Einrichtung eines medizinischen Versorgungssystems in den damaligen Missionen geleistet haben". (418).

Der Verfn. ist in überzeugender Weise eine interdisziplinäre Arbeit gelungen, die medizinische, pharmazeutische, historische, theologische, pastorale und ethnologische Perspektiven zu bündeln und zu integrieren vermag. Insbesondere gelingt der Verfn. der

Nachweis, daß die Erforschung der amerikanischen *Materia medica*, ihre Systematisierung, die Rezeption indigener Heilmittel und -methoden sowie die Anwendung der Arzneien zugunsten der Einheimischen Teil des Missionsunternehmens war, so daß Wissenschaft und Heilpraxis keineswegs im Gegensatz zum missionarischen Auftrag standen, sondern integrales Moment seiner Durchführung waren. Daß noch viel zu erforschen bleibt, erwähnt die Verfn. selbst, wenn sie am Schluß ihrer Arbeit die Jesuiten Cristóbal de Acuña, Jakob Baegert, Miguel de Barco, Martin Dobrizhoffer, Thomas Falkner, Pedro Lozano, Florian Paucke, José Sánchez Labrador und Miguel de Venegas (418) nennt. M. Sievernich S. J.

Müller, Michael: *Die Entwicklung des höheren Bildungswesens der französischen Jesuiten im 18. Jahrhundert bis zur Aufhebung 1762–1764.* Mit besonderer Berücksichtigung der Kollegien von Paris und Moulins (Mainzer Studien zur Neueren Geschichte; Bd. 4). Frankfurt a. M. [u. a.]: Peter Lang 2000. 526 S. (392 S. Text), ISBN 3-631-36088-6.

Als einer der Gründe, die in der zweiten Hälfte des 18. Jhdts. zur Kampagne gegen die Gesellschaft Jesu und schließlich zu ihrer Unterdrückung und Aufhebung führten, gilt gewöhnlich die Antiquiertheit des jesuitischen Bildungssystems. Dazu gehört im Schulunterricht die einseitig lateinisch-klassische Bildung, die Nichtberücksichtigung der Muttersprache, der modernen Fremdsprachen, der Geschichte und der Naturwissenschaften; in der philosophisch-theologischen Ausbildung rechnet man dazu die einseitig scholastisch-systematische Formung und den Widerstand gegen stärker historisch-positive und pastorale Orientierungen. Bildungsinhalte, die gerade der heraufziehenden (keineswegs von vornherein christentums- und kirchenfeindlichen) Aufklärung entsprachen, seien so nicht genügend berücksichtigt worden. Speziell in Frankreich gelten die – von vornherein mehr national orientierten – französischen Oratorianer als in ihren Schulen „moderner".

Stimmt dieses Bild? Stimmt es, daß das SJ-Bildungssystem und speziell der Schulunterricht in einer Krise steckte? Diese Fragestellung bildet zwar nicht ausschließlich, aber doch wesentlich das leitende Interesse der vorliegenden Arbeit, die als Doktordissertation bei Prof. Peter Claus Hartmann (Mainz) vorgelegt wurde. Ihr Gegenstand ist zunächst sehr weit gespannt. Vor der staatlichen Unterdrückung des Ordens ab 1762 befanden sich 91 (von weltweit 750) Jesuitenkollegien in Frankreich; und fast die Hälfte der in Frankreich wirkenden Jesuiten (1434 von 3049) standen damals befristet oder dauernd im Lehramt (17). Wenngleich dieser weite Rahmen nie aufgegeben wird, legte doch die Unmöglichkeit einer flächendeckenden Untersuchung eine exemplarische Schwerpunktsetzung nahe, die sich als glücklich und gut begründet erweist. Es wurden dazu zwei Kollegien, beide aus der Pariser Provinz („Francia") ausgewählt: einerseits das große, berühmte und traditionsreiche Pariser Kolleg Louis-le-Grand (LLG), auch (nach dem Gebäude) genannt „Collège Clermont", und das kleine internatslose Provinzkolleg in Moulins. Zeitlich wird der Hauptakzent auf die Zeit ab 1745 gelegt.

Sehr ausführlich, vielleicht manchmal zu breit, wird in 2. und 3. (55–169) der organisatorische und personelle Rahmen der französischen Assistenz, der Pariser Provinz und der Jesuitenhäuser in Paris und Moulins dargelegt. Von speziellem Interesse dürfte dabei die Herkunft der SJ-Novizen der Pariser Provinz in der Mitte des 18. Jhdts. (1745–1761) sein: über die Hälfte der aus dem Provinzgebiet selbst stammenden Novizen kamen aus der Bretagne, dann auch viele aus der Normandie, enttäuschend wenig (nur 6 von 242) aus Paris und der Ile-de-France (139, 141 f.).

Es folgt (unter 4., 169–384) der eigentliche Hauptteil, der Strukturvergleich zwischen dem Pariser LLG und Moulins. In finanzieller Hinsicht, wo sich ja bei vielen SJ-Kollegien seit etwa 1700 durch die gewandelten wirtschaftlichen Verhältnisse Engpässe zeigten, hielt sich das LLG, durch königliche Stiftungen unter Louis XIV gut situiert, die ganze Zeit auf hohem Niveau (198). Anders Moulins, dessen Haushalt immer prekär, wenn auch bis zuletzt ausgeglichen war (213). – Eklatant, wie nicht anders zu erwarten, sind die Unterschiede in den Bibliotheken und in der Schülerzahl.

Wie verhält es sich nun mit der Berücksichtigung der französischen Muttersprache einerseits, des mathematisch-naturwissenschaftlichen Unterrichts anderseits? Diese nach der Ankündigung eigentlich zentrale und leitende Frage wird nur auf 26 Seiten (286–312) behandelt. Grob gesagt, vermag das Ergebnis nur marginal die gängige These zu modifizieren. Latein war und blieb bekanntlich in den Jesuitenkollegien die Unterrichtssprache und auch bis zum 18. Jhdt. die Freizeitsprache der Schüler. Nur langsam und auch nicht ohne Widerstände (293) konnte das Französische sich einen gewissen Platz erobern, so in französischen Theaterstücken, Studien von Jesuiten zu französischen Autoren, vor allem jedoch in Bemühungen, das Französische stilistisch vom Latein her zu durchformen. Insgesamt hatten hier, freilich mehr oder weniger widerwillig, schon vor 1762 Entwicklungen eingesetzt, die sich nach Übergang der SJ-Kollegien in andere Hände rasant beschleunigten (295 f.). „Die wohlbegründete Hypothese, daß diese schon vor 1762 deutlich erkennbaren Tendenzen einer stärkeren Würdigung und Förderung des muttersprachlichen Bildungsgedankens ohne die Aufhebung der Ordenskollegien doch noch zu einer zeitgemäßeren Unterrichtskonzeption geführt hätten, bleibt freilich unbeweisbar" (297). – Deutlich positiver sieht es speziell im LLG mit den Naturwissenschaften aus. Wurden zunächst auf den SJ-Kollegien Mathematik und Physik als Unterdisziplinen der (aristotelischen) Philosophie gepflegt und (im Unterschied zu den mehr cartesianisch orientierten Oratorianern) das von Kopernikus, Galilei, Kepler, Newton und Descartes geprägte moderne naturwissenschaftliche Weltbild anfangs nicht berücksichtigt (307), so erfolgte dann doch eine vorsichtige Öffnung. Gerade in der Experimentalphysik war das LGG (freilich nicht das zurückgebliebenere Moulins) auf der Höhe und brauchte den Vergleich mit den Oratorianern nicht zu scheuen (311 f.).

Noch in einer bedeutenden wissenschaftlichen Publikation von Chaunu von 1998 wird die These vom religiösen Niedergang im LLG im 18. Jhdt. verfochten (zumal auch Voltaire zu seinen Schülern zählte). Der Autor untersucht die Frage vor allem an den Marianischen Kongregationen. Ein gravierendes Faktum scheint auf den ersten Blick die gängige These zu unterstützen: der dramatische Rückgang der Pariser Schülerkongregation in geistlichen Berufen auf weniger als 2 % (355 f.). Zweifellos handelt es sich hier um ein Indiz einer deutlichen Akzentverschiebung hin zu „weltlichem" Leben, speziell im Adelspensionat. Dennoch hält der Autor hier die Chaunu-These für zu einfach, vermag jedoch m. E. auch nicht ganz zu überzeugen (357: „Mit der Öffnung für externe Schüler und Pensionnaires verlor das Jesuitenkolleg den Charakter einer reinen Ordensschule, gewann aber immensen Einfluß auf die Erziehung des Adels und Bürgertums, eine Entwicklung, die die Jesuiten gewollt und angestrebt haben. Daß darunter die Nachwuchsrekrutierung litt, war wohl der Preis, der dafür zu zahlen war"). – Ganz anders war die Situation in Moulins, das viel stärker von traditioneller Frömmigkeit geprägt war und blieb.

Das folgende Kapitel über die Schuldisziplin (4.4.6: 362–384) enthält weniger Spezifisches und eher eine (durchaus treffende) allgemeine Gesamtdarstellung der SJ-Prinzipien. Interessant ist dabei die Feststellung, daß im 18. Jhdt. unter veränderten Bedingungen und in Konfrontation mit anderen Ordnungsvorstellungen die bisherigen Normen, da man sie aus einer festen Ordnungsvorstellung christlicher Erziehung ableitete, nicht modifiziert wurden, freilich pragmatisch und flexibel angewandt wurden, etwa indem widerruflich und *ad experimentum* Freiräume eröffnet wurden (381).

Die „Krise" des Jesuitenordens und speziell seiner Erziehung in der Mitte des 18. Jhdts. ist, wie der Autor ausführt, primär in der objektiven Entfremdung gegenüber seiner kulturellen und sozialen Umwelt zu sehen (384). Immerhin: Es gab nicht „das" Jesuitenkolleg (386); differenzierte Betrachtung ist erforderlich. In wirtschaftlicher Hinsicht gerieten gerade die Kleinkollegien infolge des (ordensrechtlich vorgeschriebenen, erst im 19. Jhdt. aufgeweichten) Gratuitätsprinzips in die Krise. Ein „Rückzug aus der Fläche", der sich aus heutiger Sicht als hypothetische Lösung darbieten würde, hätte jedoch die Jesuiten ihres Nachwuchses beraubt, der nicht aus der Hauptstadt und nicht aus den Großkollegien kam.

Die auf eine reiche Quellen- und Literaturbenutzung gestützte Arbeit vermag gewiß im historischen Gesamtbild nur Farbnuancen zu setzen. Die Feststellung, daß die „Rückschrittlichkeit" des jesuitischen Bildungssystems im 18. Jhdt. örtlich und zeitlich

zu modifizieren ist, gilt sicher auch für Deutschland; besonders das Kölner Tricoronatum bietet seit Beginn des 18. Jhdts. ein Beispiel intensiver Bildungsreform. Bedauerlich ist freilich, daß der Autor nicht neben der Muttersprache und den Naturwissenschaften auf das dritte Fach eingeht, das ebenfalls die Aufklärung neu gewichtete und auch einzelne fortschrittliche Jesuitenkollegien (wie das Kölner Tricoronatum) als eigenes Fach einführten: den Geschichtsunterricht. Wie stand es damit in Paris und Moulins? – Ein gravierender Fehler unterläuft dem sonst über die Ordensstruktur sehr gut informierten Autor, wenn er schreibt, die französischen Jesuiten seien vom französischen Assistenten „regiert" worden (65), bzw. (hier einer freilich mißverständlichen Formulierung aus Kochs Jesuitenlexikon folgend) die Assistenz sei „die höchste Verwaltungsebene nach dem Generalobern" (69). Die Assistenten waren und sind keine Obern, sondern Regionalberater des Generals; und auch dies unterscheidet sie von der von Louis XIV und Louis XV projektierten Stellung eines französischen Generalvikars. Auch wurden sie nicht einfach vom General „ernannt" (66, 67), bzw. nur im Falle von Tod oder sonstigem Ausscheiden vor der nächsten Generalkongregation, sonst von letzterer gewählt. Kl. Schatz S. J.

Köhn, Joachim: *Beobachter des Vatikanum I.* Die römischen Tagebücher des P. Georg Ulber OSB (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte; 4). Regensburg: Pustet 2000. 243 S., Ill., ISBN 3-7917-17049-X.

Wiederum ist, diesmal aus dem Klosterarchiv von Einsiedeln, ein neues Konzilstagebuch vom 1. Vatikanum aufgetaucht. Es stammt von dem dortigen Pater Ulber, theologischem Lehrer an der Stiftshochschule, der als Theologe seinen Abt Heinrich Schmid (der als Abtpräses der Schweizer Benediktinerkongregation im Konzil Sitz und Stimme hatte) in Rom beriet.

Historisch dürfte der Hauptwert der Publikation in der besseren Kenntnis des „benediktinischen" Umfelds auf dem 1. Vatikanum liegen. In der sehr ausführlichen Einführung des Herausgebers (11–80), in welcher Quellenwert, historischer Ertrag, aber auch die sehr interessanten Eindrücke von Stadt, Volk und Alltag Roms erläutert werden, sowie in den Anmerkungen zum Text des Tagebuches selbst, werden dabei auch andere Einsiedler Quellen ausgewertet: vor allem die Aufzeichnungen von Abt Schmid, Briefe Schmids und Ulbers sowie die Tagebuch-Aufzeichnungen des in Einsiedeln gebliebenen P. Gall Morel. Ein wesentliches Interesse lag – für die erwarteten Ordensdekrete – in der Verteidigung der (nicht zuletzt förderativen) Eigenart der monastischen Orden, für die man bei der Mehrheit der Prälaten wenig Verständnis voraussetzte. In der die Väter spaltenden Unfehlbarkeitsfrage läuft die Gesamttendenz der Einsiedler Benediktiner auf Ausgleich und Vermittlung hinaus (65–68).

Insgesamt bestätigt das Tagebuch Ulbers den Eindruck, den auch sonst die Dokumente der „gemäßigten Mitte" wiedergeben: nämlich die außerkonziliare Polarisierung und speziell die öffentlichen Angriffe der „Anti-*Infallibilisten*" als wichtigen Faktor der konziliaren Mehrheitsbildung für die Definition. Zu Beginn des Konzils ist Ulber aus Furcht vor Polarisierung gegen Vorlage der päpstlichen Unfehlbarkeit (37, 147, 159). Die außer-konziliare Bekämpfung der Lehre bringt ihn dann bis März 1870 dazu, die Frage der „Opportunität" für überwunden und eine konziliare Entscheidung für unumgänglich zu halten: Wer jetzt noch über die Opportunitätsfrage diskutiere, „drischt leeres Stroh"; jetzt komme es nur noch auf die Modalität der Definition an (39–43, 232, 237 f., 240, 299, 315, 321, 364). In dieser letzteren Hinsicht bemüht er (und Abt Schmid) sich um Ausgleich mit der Minorität und bekämpft extreme Auffassungen einer „infallibilitas personalis"; letztere allein werden nach ihm durch die Einwände und speziell die historischen Gegenargumente der Minorität getroffen und widerlegt (274, 275, 320). Empfindet er keine Sympathien für „Janus" und die Döllinger-Anhänger, so spart er dann auch nicht an scharfen und bitteren Bemerkungen gegen Infallibilisten, wo diese die Fairneß gegenüber der Minorität verletzen, so zu der Rede von Valerga am 31.5. (342) und den Schriften der Jesuiten Antonio Ballerini (366) und Steccanella (368 f.). In sehr hohem Kurs steht bei ihm der Mainzer Bischof Ketteler (66 f., 157, 240 f.). Bis zuletzt hofft er auf ein Einlenken der Minorität, vor allem aufgrund der Konzessionen in

der am 10.7. überreichten Vorlage, über die er sich sehr zufrieden äußert (47, 387). Interessant sind in diesem Zusammenhang auch die Reflexionen Ulbers zum Zusatzkapital über die Unfehlbarkeit vom 8.3. (233–236) sowie eine im Anhang abgedruckte geplante Rede von Abt Schmid zur Generaldebatte von „Pastor aeternus" (415f.). Die Position des letzteren ist im wesentlichen die Ulbers; im übrigen knüpft er an die Klärungen von Dechamps (Mecheln) vom 17.5. an, die er begrüßt, die jedoch deutlicher in der Definitionsformel selbst zum Ausdruck zu bringen seien.

Interessante Bemerkungen enthalten die Aufzeichnungen auch in ihren Beobachtungen und Eindrücken Roms und seines Alltags. Sehr kritische Bemerkungen fallen vor allem über die sozialen Verhältnisse bzgl. des Bodeneigentums auf dem Land, die fehlende Sonntagsheiligung, die nach nordalpinen Maßstäben zu „profane" Kirchenmusik; positiv beeindruckt ist er jedoch von der Religiosität der Römer. Mit manchem, das ihn anfangs stört, findet er sich mit der Zeit ab. Auf jeden Fall schneiden Rom und das römische Volk sehr positiv ab gegenüber Neapel, das er – wie man es heute ausdrücken würde – als „Dritte Welt" erfährt (335f., 338) und zu dem im Vergleich Rom als geordnet und solide erscheint.

Störend wirkt bei der sonst sorgfältigen und auch in ihrem Anmerkungsteil reichhaltigen Dokumentation nur die Häufung von Fehlern in lateinischen (z. B. 147, 320) und noch mehr französischen (z. B. 129, 146) Zitaten. – Eine kleine Ergänzung: der (initiativreiche und unternehmungslustige) „P. Theodosius", den Ulber erwähnt (202) und den der Herausgeber nicht identifizieren konnte, weil es ihn in Einsiedeln nicht gab, dürfte wohl der bekannte, damals freilich vor fünf Jahren verstorbene Schweizer Kapuziner Theodosius Florentini (1808–1865) sein, der Gründer der Menzinger und Ingenbohler Schwestern.

Kl. Schatz S. J.

Hill, Roland, *Lord Acton.* New Haven, London: Yale University Press 2000. 548 S., ISBN 0-300-07956-7.

Ein liberaler Katholik, der nach seinen eigenen Worten „auf alles im Katholizismus verzichtete, was unverträglich war mit der Freiheit, und auf alles in der Politik, was unverträglich war mit Katholizität", mehr noch, der den doktrinären Gehalt seines Liberalismus definierte, „indem er ihn gänzlich mit Moralität identifizierte und den ethischen Standard und Maßstab für den höchsten und unbedingten hielt" – mit diesen Worten hat John Emmerich Edward Lord Acton 1879 in einem Brief an Lady Blennerhassett (zit. hier am Schluß, 416) die tragende Grundüberzeugung seines Lebens umrissen. Lord Acton (1834–1902), der führende englische „liberale Katholik" des 19. Jhdts., Politiker, Journalist und Historiker, Kosmopolit in Leben und Beziehungen, in Neapel geboren, in Tegernsee gestorben, von seiner Mutter her ein Abkömmling der Dalbergs, in enger Freundschaft sowohl mit Döllinger wie mit Gladstone, umspannt mehr als einen Bereich der politischen, Geistes- und Kirchengeschichte Englands wie auch des Kontinents im 19. Jhdt. – und ist und bleibt dabei ein in keine Schablone passender Außenseiter und Querdenker, sowohl unter den Katholiken wie unter den Liberalen.

Seine kirchengeschichtliche Bedeutung und das Profil seiner Persönlichkeit ist zuerst durch die Veröffentlichung seiner Korrespondenz mit Döllinger durch Conzemius (1963–71) in das Bewußtsein der Historiker gerückt. Andere Quelleneditionen traten hinzu, die ebenfalls vor allem um seine Rolle im Umfeld des 1. Vatikanums kreisten: Mac Elrath 1970 („The decisive decade" 1864–1874), die Veröffentlichung seines Konzilstagebuchs durch Campion 1975. Roland Hill, ein ehemaliger Journalist, unternimmt es nun, eine zusammenfassende Biographie zu schreiben. Außer auf die bereits bekannten und veröffentlichten Quellen stützt er sich dabei auf eine Menge neuen Materials, in erster Linie die persönliche Korrespondenz Actons in der Cambridge University Library, aber auch auf Bestände aus dem Vatikanischen Archiv (Korrespondenz Actons mit Kardinalstaatssekretär Antonelli und dem Archivpräfekten Theiner) und der Propaganda (Korrespondenz englischer Bischöfe speziell in der Affäre der Zeitschrift „Rambler"). Insgesamt ist so eine interessante, quellengestützte und perspektivenreiche Lebensbeschreibung herausgekommen, die sowohl die familiären Aspekte wie die zahl-

reichen Kontroversen seines Lebens umgreift. Photos oder alte Zeichnungen von Personen und Gebäuden zwischen den Kapiteln lockern den Text auf.

Einige speziell für den Rezensenten wichtige und neue Aspekte seien genannt. Die „journalistische" Phase Actons (1858–1863) mit dem „Rambler" und der Nachfolge-Zeitschrift „Home and Foreign Review", die jeweils wegen ihrer Kritik am Kirchenstaat und dann nach dem Papstbrief „Tuas libenter" ihr Ende fanden, in der Substanz bereits bekannt, findet im Kapitel „Editor in Chains" (108–156) eine ausführliche Darstellung. Es ist im Grunde die Geschichte des Scheiterns eines „liberalen Katholizismus" mit eigener Artikulation im englischen Kontext. Bezeichnend ist dabei auch die wachsende Entfremdung Actons von Newman in den 60er Jahren. Sie wird in einzelnen undatierten persönlichen Notizen Actons deutlich; ihren sachlichen Grund hat sie in Newmans Betonung der Autorität und gleichzeitig der hermeneutischen Offenheit und Interpretationsbedürftigkeit der Geschichte (128–130). Von besonderem kirchenhistorischem Interesse sind auch die Begegnung Actons mit dem (liberalen, bei Pius IX. in Ungnade gefallenen) Kardinal d'Andrea in Neapel Anfang 1865 (179f.) sowie sein Rombesuch 1866 (186–189). – Prägend für Acton, nicht weniger als für seinen Lehrer Döllinger, aber doch anders, sind dann die Erfahrung des 1. Vatikanums und die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit. Seine Rolle auf dem Konzil, als Berater und Bindeglied der Minoritätsbischöfe, Informant Döllingers und Kontaktperson der Diplomaten, wird, ohne daß freilich substantiell neue Ergebnisse zum Vorschein kommen, in den Kapiteln „The Unbidden Guest" (192–211) und „Papal Infallibility and Beyond" (212–225) dargestellt. Bekannt sind sein Verhalten nach erfolgter Definition, sein Bleiben in der Kirche trotz nach wie vor gegebener Ablehnung der Unfehlbarkeit, sein „Zwei-Fronten-Krieg" mit Gladstone einerseits, Manning anderseits. Neue Aspekte eröffnet die Darstellung zu seiner Position in der „römischen Frage", so – aus dem Archiv des italienischen Außenministeriums – über seine diesbezüglichen Kontakte mit dem italienischen Wiener Botschafter Minghetti im Herbst 1870 (238–240). Trotz seiner kritischen Einstellung zum Kirchenstaat war Acton keineswegs mit der einseitigen italienischen Lösung einverstanden, die er – zum Unverständnis einiger seiner Freunde – in einem Vortrag kritisierte (242f.).

Negativ einig mit Döllinger im Kampf gegen den „Ultramontanismus" und der Ablehnung der „päpstlichen Unfehlbarkeit", trennten ihn jedoch von seinem Münchner Lehrer ein grundlegend verschiedener Ansatz und eine radikal andere Betrachtungsweise der Geschichte, was ab 1879 aufbrach. Schon zur Konzilszeit sah Acton die Unfehlbarkeit vor allem „moralisch": als Selbstimmunisierung der Institution gegen Eingeständnis von Fehlern und Sünden in der Vergangenheit und so Fixierung in den eigenen Fehlern. Für ihn war die Unfehlbarkeit letztlich nur Symptom eines tieferen moralischen Übels (319–323). Dieser moralische Rigorismus, für den schon der Versuch, die Inquisition historisch zu verstehen, gleichbedeutend war mit Kapitulation der Moral und Anerkennung des Prinzips, daß der Zweck die Mittel heilige, schied ihn von Döllinger, der ein ganz anderes Gespür für historische Grenzen, Vorurteile und Blindheiten hatte. „Der Unterschied zwischen uns ist, daß ich tolerant gegenüber den Menschen bin, während er ein Absolutist im Urteil über sie und gänzlich intolerant ist" – so Döllinger 1879 gegenüber Lady Blennerhassett in einem Bericht dieser an Acton, hier zum erstenmal zitiert (318).

Es ist diese „ethische Intransigenz", die die Quintessenz Actons ausmacht. Sie tritt auch in seiner vielbeachteten Eröffnungsvorlesung über die „Entwicklung der Freiheit" als Grundthema der neuzeitlichen Geschichte hervor, die er 1895 als Professor für moderne Geschichte in Cambridge hielt; und sie richtete sich keineswegs nur gegen die dunklen Seiten des Katholizismus, sondern vor allem auch – so in dieser Vorlesung – gegen die einer liberalen Fortschrittsideologie wie Heroenkult, Nationalismus und Anbetung des Erfolges (378).

Es ist, wenngleich nicht von einem Fachhistoriker geschrieben, eine historiographische Leistung, die künftig von allen, die in ihren Forschungen mit dem weitgespannten Wirken Actons zu tun haben, zu konsultieren sein wird. Lücken sind freilich in der deutschen Döllinger-Literatur festzustellen; insbesondere vermißt man in der Literaturliste die Monographie Döllingers von Bischof (1997), die zu Mills Darstellung Döllin-

gers nach dem Unfehlbarkeitsdogma (226–230) Bestätigendes wie auch Ergänzendes beisteuern könnte. Einige Fehler: Der melkitische Patriarch Yussef wurde nicht durch Papst Pius IX. zur Resignation gezwungen (210). Die Italiener nahmen am 20., nicht am 22. (236) September 1870 Rom an.

Die letzten Seiten (405–416) bringen eine Gesamtwürdigung der Persönlichkeit Actons sowie seiner bleibenden Bedeutung. Wenig bekannt und doch anderseits lebenswichtig für ihn sind bei all seiner „Liberalität" sein kindlich selbstverständlicher Glaube und spirituell seine besondere Wertschätzung der „Imitatio Christi" von Thomas von Kempen (405 f.). Die aktuelle und bleibende Bedeutung seiner Botschaft sieht der Autor im Blick auf die Totalitarismen des 20. Jhdts. in seiner Verknüpfung von Freiheit und Gewissen, in seiner ethischen Unbedingtheit und seiner daraus resultierenden Ablehnung sowohl von Nationalismus wie von (totalitärem) Sozialismus (410–416). Dem ist sicher auf der einen Seite zuzustimmen. Und doch kann man dabei kritisch nachfragen: Nimmt Acton mit seinem im Grunde ahistorischen ethischen Rigorismus nicht auch in gewisser Beziehung jene „Political correctness" vorweg, die vom hohen Roß westlicher Menschenrechtsvorstellungen ohne jedes Bewußtsein der historischen Relativität des eigenen Standpunktes sowohl über die christliche Vergangenheit wie über fremde Kulturen mit anderen Wertvorstellungen urteilt? Hatte hier nicht Döllinger mehr Sinn für die Grauzone historischer Bedingtheit, die jedem „Absolutismus" des eigenen Standpunktes widerstreitet? Kl. Schatz S. J.

Dückers, Stefan, *Pathos der Distanz.* Zur theologischen Physiognomie und geistesgeschichtlichen Stellung Erik Petersons (Studien zur systematischen Theologie und Ethik; 20). Münster: LIT 1999. 298 S., ISBN 3-8258-4382-3.

Es gab und gibt es bislang noch keine größeren Arbeiten über Erik Peterson, wenn man von der umfangreichen und bedeutsamen Darstellung seines Lebens und seines Werkes durch Barbara Nichtweiß absieht. Doch liegt mit der Veröffentlichung der römischen Dissertation St. Dückers' nun ein weiteres Buch vor, in dem es um Erik Peterson geht. Wie aus dem Untertitel der Arbeit hervorgeht, verfolgt der Verf. ein doppeltes Ziel: Er möchte zum einen einen Zugang zu Petersons Denken bahnen, indem er es als Reaktion auf die Zeit, in der er lebte und wirkte, versteht, und zum anderen eine Formel anbieten, die die innere Struktur dieses Denkens durchgehend kennzeichnet.

Die Zeit, die für Peterson entscheidend war, weil sie ihn prägte und weil er sich mit ihr auseinandersetzte mit der Folge, daß er sich der katholischen Kirche zuwandte, waren die Jahre nach dem I. Weltkrieg. Es war eine Zeit eines tiefgreifenden und alle Lebensbereiche betreffenden Wandels, eine „Zeitenwende" – so die Überschrift zu dem I. Kap. der Arbeit, in dem der Verf. die gesellschaftlichen und kirchlichen Umbrüche darstellt. Die evangelische Kirche hatte es damals besonders schwer, sich zurechtzufinden, weil sie nach dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments unvorbereiteterweise ganz auf sich gestellt war und aufgrund ihrer theologischen Grundlagen und ihrer geschichtlichen Erfahrungen über die Mittel nur unzureichend verfügte, derer sie zur Bewältigung der neuen Problemlage bedurft hätte. Die katholische Kirche erlebte damals in ihrem Inneren eine Reihe von spirituellen Neuaufbrüchen – z. B. die liturgische Bewegung –, hatte sich aber doch auch den Sinn für die kommunitären und sakramentalen Dimensionen ihrer selbst bewahrt. So erschien sie mit ihrer Betonung des Objektiven und des Stabilen für viele als eine mögliche neue Heimat, die ihnen eine menschliche und geistliche Zuflucht gewähren könnte. Zu solchen Menschen zählte auf seine Weise auch Erik Peterson, der nicht nur für sich selbst die entsprechenden Lebensentscheidungen fällte, sondern in seinem Denken, Reden und Schreiben über die argumentative Dimension solcher Vorgänge auch öffentliche Rechenschaft gab.

In den drei folgenden Kap. beleuchtet der Verf. drei für Petersons Denken kennzeichnende Themenfelder. In Kap. II geht es um das christliche Verständnis der Mystik, in Kap. III um das christliche Menschenbild, das im Begriff des Zeugen Christi konkret wird, und in Kap. IV um das christliche Theologieverständnis, das mit dem Kirchenverständnis eng zusammengehört. Diese Themenfelder sind zutreffend ausgewählt. Sie decken einen erheblichen Teil seines Denkens ab. Der Verf. rekonstruiert die Anliegen

und die Einsichten, die Peterson in den entsprechenden Veröffentlichungen zur Sprache gebracht hat. Dabei weist er kehrversartig darauf hin, daß es Peterson darum zu tun sei, einem „Pathos der Distanz" – zwischen Mensch und Gott – zu folgen. Dem Verf. ist dieses „Pathos der Distanz" aufgefallen, als er Petersons Beiträge zur Mystikdiskussion der 20er Jahre untersuchte. Er entwickelte damals ein sich an den (neu-)platonischen Traditionen sowohl orientierendes als auch sich von ihnen absetzendes Mystikverständnis, das vor allem dadurch gekennzeichnet war, daß es nicht mit der Erfahrung einer Verschmelzung von Weltlichem und Göttlichem, von Vorletztem und Letztem rechnete. Der Verf. sieht nun in der Betonung der Distanz den interpretatorischen Schlüssel für Petersons Denken, das sich vorwiegend auf den genannten Themenfeldern entfaltet hat. Wenn er von der „theologischen Physiognomie" Erik Petersons spricht, hat er insbesondere dieses „Pathos der Distanz" im Sinn.

In einem letzten, dem V. Kap., bietet der Verf. schließlich noch einmal eine Zusammenfassung und Zusammenschau seiner Überlegungen und ergänzt sie um die eine oder andere, bisweilen auch kritische Zusatzbemerkung. Dabei überläßt er sich hier und da einem eigenartigen Schwanken zwischen Zustimmung und Zurückweisung, wobei die Maßstäbe, die er anlegt, nicht unstrittig sind. Hier denkt der Rez. beispielsweise an des Verf.s Aussagen zu Petersons Auffassungen zum Thema „Jesus und die Kirche". Aber auch andere Beispiele könnten herangezogen werden.

Ist das Motiv „Pathos der Distanz" für Petersons Denken so erhellend, wie der Verf. es voraussetzt und durch das ganze Buch hin behauptet? Es soll nicht geleugnet werden, daß es erhellende Kraft hat. Aber dadurch, daß es so stark und allein herausgestellt wird, wird der Blick davon abgelenkt, daß es möglicherweise noch andere Verständnisschlüssel zu Petersons Denken gibt, und diese anderen könnten möglicherweise treffender sein. Der Rez. würde angesichts der Frage, was er hier meine, vermutlich antworten: Das Zentralmotiv von Petersons Theologie lautet „der Anbruch der Zeit der Kirche aufgrund der Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters" – oder etwas ähnliches. In der Tat ist der Zusammenhang zwischen Ekklesiologie und Eschatologie, der sich dann in alle anderen Bereiche der Theologie hinein auswirkt, das Zentrum von Erik Petersons Denken.

Wer sich Erik Petersons Werk annähern möchte, wird gut daran tun, auch nach dieser Arbeit zu greifen. Sie lenkt den Blick auf berechtigte Fragen, mit denen man sich den Zugang zu dem ja noch recht unerschlossenen Werk Erik Petersons bahnen kann.

W. Löser S. J.

Guardini, Romano, *Dantes Göttliche Komödie.* Ihre philosophischen und religiösen Grundgedanken (Vorlesungen). Aus dem Nachlaß herausgegeben von *Hans Mercker* unter Mitarbeit von *Martin Marschall.* Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, Paderborn: Ferdinand Schöningh 1998. XLI/497 S., ISBN 3-7867-2129-7.

Ein würdiger Abschluß der Werk-Ausgabe, auch wenn es sich nicht um eine Arbeit „aus einem Guß" handelt. Die vorangestellten Erläuterungen zur Edition unterrichten über Guardinis lebenslange Beschäftigung mit Dante, seine Publikationen von 1931 (Hochland) bis 1960 (Festschriftbeitrag) sowie den Bestand an Typo- und Manuskripten. Textgrundlage ist ein korrigierter Durchschlag der „3. Redaktionsstufe" (1951 oder später) einer Frühfassung von 1939, bereichert durch drei Zusatztexte: eine gegliederte Stoffsammlung für den sechsten Teil, das Typoskript der Vorlesung vom 15. Juli 1946 (über die Aufstiegsbewegungen) sowie eine Einzelvorlesung, die wohl in den Anfang eines Turnus gehört, mit Nennung von Ausgaben und Literatur samt Vorüberlegungen zum Werk und den Motiven der Beschäftigung damit.

Nach der Einführung zu Leben und Werk, besonders der Persönlichkeit Dantes (Leidenschaft und Zartheit, Selbstbewußtsein und Demut, Frömmigkeit – mit längeren Ausführungen zu nordischer Innerlichkeit und südländischer Öffentlichkeit) gilt Teil I dem Charakter der Komödie. Ihre Grundbestimmungen sind Wanderung und Vision, beides existentiell. Teil II gilt ihrer Welthaftigkeit; nach Skizzen zum Weltstoff und Dantes Subjektivität ist das 3. Kap. über die Ordnungen ausgeführt. III: irdische und ewige

Wirklichkeit: Jenseits, (lebendig dichte) Leiblichkeit, Landschaft, Einzelner und Ganzheit, Geschichte, zulaufend auf das Bewußtsein vom Ewigen bei allem.

Damit erreicht die Erörterung eine neue Ebene: IV. Das innere Geschehen in diesem Werk. 1. Die Bewegung, vom Wanderungsgeschehen bis zur Bewegung der Erfülltheit im letzten Canto. 2. Die bewegenden Kräfte: *intelletto, memoria, volontà; mente, cuore, occhio* (einzelnes immer wieder nur skizzenhaft: Ferne, Weg, Nähe, Kraft des Aufstiegs (von der Mühsal im Erdschacht über die Gewichtsminderung am Läuterungsberg bis zum himmlischen Erhobenwerden), Gnade. V. Die Boten und Führer. Wichtig ist Guardini die ekklesiologische Kette der Helfer: Maria schickt Lucia zu Beatrice, die Vergil zu Dante – bis sie selbst das Geleit übernimmt, das sie schließlich an Bernhard abgibt. Nach zehn Seiten zu Vergil sind es doppelt so viele zu Beatrice, wobei Guardini entschieden auf ihrer konkreten Geschichtlichkeit besteht. Es folgen Statius, die Engel (in den drei Reichen), schließlich Bernhard von Clairvaux, ehe der Teil mit einer Skizze zu Maria schließt.

Summa et scopus der sechste Teil: Das Religiöse, Christus, Gott. Er setzt noch einmal (Kap. 1) mit dem Blick auf „Weltbild und Wanderung" ein, eigens mit dem Paradox befaßt, daß die Mitte der Welt der eisige Ort des Bösen bildet; er handelt vom sittlich-religiösen Sinn dieses Weltbilds, von (beides nur Skizzen) religiösen Symbolen und Akten, um so (Kap. 5) zum Bild Jesu im Gedicht zu kommen. Abwesend im Inferno, wird er sodann in großen Bildern gegenwärtig: der Greif im irdischen Paradies, die Kreuzesvision im Mars, und der Triumphzug im Kristallhimmel; Zielgeschehen des ganzen Werks ist der Aufgang des Menschengesichts im zweiten Kreis der Trinität. 6. Die Vorstellung von Gott: ordnungsmächtig, Schöpfer, Richter, heiliges Licht, ewige Liebe, höchstes Gut, reine Schönheit, einfach und enthoben. Zum Schluß („auszuführen"): Die Personalität Gottes und sein dreieiniges Leben.

Wer Guardini kennt, dem zeigt schon diese Aufzählung, daß man hier allenthalben auf seine Themen und Thesen trifft, in der gewohnt klar-schönen Sprache, auch – vorlesungsgemäß – Wiederholungen nicht scheuend, zumal da sie (ausgenommen die Dublette zum Welt-Mitte-Paradox) nie einfach Wiederholungen sind, sondern eher Wiederaufnahmen im Spiralgang. Beiläufig gibt es reizvolle Zusammenfassungen, wie etwa auf S. 225 zum Thema Spiel oder auf S. 447 zum Lächeln (Rilke!), oder auf S. 385 f. einen kritischen Seitenblick auf den Faust. Eindrücklich, wie der große Lehrer seine Hilflosigkeit angesichts der Verdammung von benannten Menschen, zum Teil Zeitgenossen, durch Dante bekennt (140–142, 425 ff.). Sinnvoll war die Entscheidung, die Werk-Stellen nicht auszudrucken, die Guardini aus einer seiner Ausgaben vorgetragen hat. Das Buch hätte den doppelten Umfang erreicht, und der Leser sollte ohnehin die „Commedia" selbst mit auf dem Schreibtisch haben.

Den Editoren ist für ihre Sorgfalt zu danken (59[22] fehlt m. E. nichts: ...wenn jemand [stumm stehen müßte], müßten...; 152 Abs. 2, Z. 3: beziehen [analog zur Korrektur [56]]). Zwei Fehler seien angesprochen, der eine zur Verbesserung bei einer Folgeauflage: Auf S. 115 können die senkrechten Striche auf dem Beiblatt nicht stimmen. Richtig ist in der ersten Spalte die erste volle Terzine gekennzeichnet; in der zweiten Spalte (Reime) gehören zum ersten (2/3) Ternar die beiden a (der Strich zum zweiten a müßte also einen Tab nach links), zum zweiten (1. vollständigen) Ternar die drei b (hier ist also der erste Strich um einen Tab nach rechts zu setzen – und beim c zu streichen). Ähnlich wäre in der letzten Spalte der Strich vom c um eins hinauf zum d zu rücken, um für den Leser hilfreich zu sein.

Die zweite Rückfrage richtet sich an Guardini selbst, zu seiner Auslegung der Wagen-Vision im irdischen Paradies (319 f.). Er spricht durchgehend von den Schreibern der biblischen Bücher, die hier gemeint seien, während die zwar einbezogen, doch eigentlich die Bücher selbst versinnbildet werden. So stellen die vier Wesen die Evangelien dar; dann, hinter dem Wagen (der Kirche), den die vier und drei Tugenden begleiten, die zwei Greise die Paulus-Briefe und – nicht Petrus, sondern „alcun de' famigliari / di quel sommo Ipocrate" (Purg 29, 136 f.): also Lukas – die Apg; schließlich – vor dem schlafenden Klugen (= Offb) „vier bescheideneren Aussehens", die wiederum kaum „die Verfasser der kleineren Schriften des Neuen Testamentes" sein dürften (außer Jakobus, Judas, Petrus nochmals Johannes [hier wäre Petrus doppelt]), sondern diese (vier Briefe [„corpora"]) selbst.

Bei Ausführungen zum Empyreum charakterisiert Guardini in einer Fußnote Dante mit Worten, die man zugleich als Kern einer Selbstanzeige des Buchs lesen kann; so seien sie hier ans Ende gestellt (446): „Es ist ganz falsch, in ihm nur einen eklektischen Scholastiker, oder einen Adepten der provenzalischen Liebesmetaphysik zu sehen. Er ist ein echter und großer Denker, einer von denen, welche den platonischen Idee- und Erosgedanken christlich eingearbeitet haben. Nur muß man, wenn man den Reichtum seiner Gedanken finden will, ihn nicht nur in ausdrücklichen Aussagen suchen, sondern auch in den Dingen, Personen, Geschehnissen, Örtlichkeiten, wie auch in der ganzen Konstruktion seiner Dichtung." J. Splett

3. Systematische Theologie

Verweyen, Hansjürgen, *Gottes letztes Wort.* Grundriß der Fundamentaltheologie. 3., vollständig überarbeitete Auflage. Regensburg: Pustet 2000. 488 S., ISBN 3-7917-1692-1.

Im Vorwort verwahrt sich der Autor heftig gegen die Deutung seiner zum erstenmal 1991 erschienenen Fundamentaltheologie als „Versuch einer philosophischen Letztbegründung des *Glaubens*" (9). Er will vielmehr den ausschließlich im Hören begründeten Glauben an die Letztgültigkeit der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus in dem Sinn rational verantworten, daß nichts an ihm der Infragestellung durch die kritische Vernunft entzogen zu werden braucht. Zu diesem an sich löblichen Zweck meint der Autor: „Damit mich als freies sittliches Wesen eine letztgültige Offenbarung Gottes unbedingt in Anspruch nehmen kann, muß ich zunächst einmal prinzipiell im Stande sein, philosophisch autonom einen unhinterfragbar gültigen Begriff von Sinn zu bilden." (154) Alles andere scheint er für Extrinsezismus zu halten (64), den er dahingehend charakterisiert, daß der Glaube dann nicht wirklich verstanden werde, sondern nur Einwände gegen ihn widerlegt würden. Mir scheint, daß der Autor damit doch den Versuch unternimmt, den Glauben in den Rahmen der Vernunft einzuordnen und sozusagen als prinzipiell (wenngleich noch nicht faktisch) möglich zu entwerfen. Er schreibt, es gehe „um den *Vorbegriff* von Sinn (‚Erträumen der Botschaft'), der für die menschliche Existenz konstitutiv sein muß, wenn Offenbarung als sinnerschließend vernommen werden soll". (36) Aber bedeutet die christliche Botschaft nicht die Verkündigung von etwas, „was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist" (1 Kor 2,9)? Diese Fundamentaltheologie krankt meines Erachtens trotz oder gerade wegen ihrer unübersichtlichen Länge an einer Reihe verdrängter bzw. überhaupt nicht gestellter Fragen. Es gibt übernatürliche Voraussetzungen des Glaubens, die nur rückschauend vom Glauben her erkannt werden können (insbesondere unser „in Christus Geschaffensein"), ohne die aber ein verstehbarer Begriff von göttlicher Selbstmitteilung gar nicht gebildet werden kann. Anstatt den Glauben als etwas plausibel machen zu wollen, was „man von sich aus versteht", scheint es mir sachgemäßer, die Illusion einer solchen Plausibilität zu bestreiten und die christliche Botschaft daraufhin zu befragen, wie nur sie selbst angesichts der Einwände gegen sie durch ihren konkreten Inhalt „sich von sich aus verständlich" machen kann. Der Autor hält meine Auffassung jedoch für eine „enge Sicht philosophischer Möglichkeiten im Hinblick auf das Offenbarungswort" (63), ohne sich in irgendeiner Weise mit den Gründen dafür (aus dem Nichts Geschaffensein als einseitige Relation des Geschaffenen auf Gott; es ist nicht möglich, mit Gott zu argumentieren) zu befassen. Es dürfte übrigens auch völlig unzutreffend sein, daß der vermeintliche Popanz des von ihm bekämpften „Extrinsezismus" im Offenbarungsverständnis im Ersten Vaticanum „voll zur Ausprägung" gekommen sei (ebd.). Im Ersten Vaticanum geht es um etwas anderes: natürliche Gotteserkenntnis besteht darin, die eigene Geschöpflichkeit mit Vernunft zu erkennen. Sie muß deshalb an der Welt ablesbar sein, weil wir genau in dem Maß, in dem wir sind, geschaffen sind. Demgegenüber besteht die übernatürliche Gotteserkenntnis in der Erkenntnis seiner Gnade, der Liebe Gottes zu uns und damit unserer Gemeinschaft mit ihm. Diese hat nicht ihr Maß an der Welt und kann deshalb

auch nicht an der Welt abgelesen werden, sondern muß im Wort dazugesagt werden und wird als wahr nur im Glauben erkannt. Insofern es um unser eigenes Hineingenommensein in eine Liebe von Gott zu Gott geht, bleibt sie uns keineswegs äußerlich. Die Botschaft muß deshalb nicht zuvor erträumbar sein. Sie ist einfach, macht sich selbst durch ihren Inhalt verständlich und weist sich dadurch aus, daß sie durch nichts widerlegt und durch nichts überboten werden kann. Es ist daher auch ein schwerwiegendes Mißverständnis, die Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis, die das Erste Vaticanum einschärft, als „eine Vorstellung von ‚zwei Stockwerken' göttlicher Selbstmitteilung" (271) zu charakterisieren. Das Vorangehen der vorliegenden Fundamentaltheologie hat aufgrund der Kompliziertheit ihrer Überlegungen und ihrer Länge eine erstaunliche Ähnlichkeit mit der an ihrem Anfang zitierten Geschichte Kafkas von einer kaiserlichen Botschaft (34), die wegen der vielen künstlich aufgebauten Hindernisse nie zu ihrem Ziel kommt. P. Knauer S. J.

Schmidt-Leukel, Perry, *Grundkurs Fundamentaltheologie.* Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens. München: Don Bosco Verlag 1999. 292 S., ISBN 3-7698-1146-1.

Es handelt sich um ein didaktisch und sprachlich glänzendes, in seinem Inhalt jedoch höchst fragwürdiges Lehrbuch. Der Autor will die Rationalität des christlichen Glaubens aufweisen und seine Grundlagen klären. In der ersten Hälfte des Buchs, die unter Berücksichtigung moderner Religionskritik der klassischen *demonstratio religiosa* entspräche, soll lediglich gezeigt werden, daß es zwar nicht rational gefordert, aber rational gerechtfertigt sei zu glauben (11). Wenn nämlich „die Wahrheit der Glaubensüberzeugungen sicher bewiesen oder auch nur als objektiv wahrscheinlich erwiesen werden kann, dann muß zwangsläufig demjenigen, der dennoch diese Glaubensüberzeugungen ablehnt, entweder intellektuelle oder moralische Defizienz unterstellt werden. Mit anderen Worten: der Atheist muß zwangsläufig entweder zu dumm sein, um die Argumente zu verstehen, oder zu böse, um sich ihrer Konsequenz zu beugen" (87). Zu solcher in dem Buch häufigen Konsequenzenmacherei aufgrund unvollständiger Alternativen sei nur angemerkt, daß erstens nach katholischer Lehre (DH 3004) die Existenz Gottes aus der Schöpfung von der Vernunft mit Gewißheit erkannt werden kann und deshalb kein Glaubensgegenstand ist (DH 3015) und daß zweitens demjenigen, der sie nicht anerkennt, keineswegs „zwangsläufig" entweder Dummheit oder Bosheit zu unterstellen ist. Es genügt, daß er sich aus irgendeinem Grund mit der Frage nicht hat ausführlich befassen können. In der weiteren Argumentation setzt der Autor einfach voraus, daß es sich bei Gott um eine „transzendente Wirklichkeit" (53) handelt, was immer dies heißen mag. Nach dem Autor gelangt man nur so weit, die Existenz Gottes „als eine denkbare Möglichkeit auszuweisen" (109); dabei erwähnt er selbst, daß nach der „genialen Formel" von Anselm von Canterbury Gott „größer" sei „als das, was gedacht werden kann" (36; vgl. 190). Greift dann nicht eine angeblich „denkbare" Möglichkeit der Existenz Gottes, bei der er im Prinzip genausogut auch als nicht existierend gedacht werden könnte, von vornherein zu kurz und widerspricht bereits der in der Formel behaupteten alles Denken übersteigenden Unbegreiflichkeit Gottes? In Anselms Gottesbegriff geht es gar nicht um eine Wesensbestimmung Gottes, aus der seine Existenz gefolgert würde, und auch nicht um eine inhaltliche Vorstellung, sondern nur um eine Denkregel für alles Denken in bezug auf Gott. Gegen den Theodizee-Einwand aufgrund der Übel in der Welt führt der Autor zutreffend und in gelungener Darstellung aus, daß naturgesetzliche Regelmäßigkeit Voraussetzung für die Möglichkeit verantwortlicher Willensfreiheit ist, aber daß dann notwendigerweise diese Naturgesetze immer ohne Rücksicht auf die Folgen wirken (120). Nicht gesehen zu werden scheint, daß die christliche Botschaft gerade von dem unheilvollen Mißverständnis befreien will, daß Gottes Güte und unsere Gemeinschaft mit Gott an der Welt ablesbar sein müßten. Die mir fundamentaltheologisch nicht ausreichend erscheinende Zwischenbilanz des ersten Hauptteils lautet: „Es ist vernünftig, an Gott zu glauben, auch wenn seine Existenz nicht sicher ist" (137). – In den folgenden Kapiteln soll es um die Frage einer Offenbarung gehen *(demonstratio christiana):* „Läßt sich Gott erkennen?" (141) Der Autor plädiert da-

für, die Auffassung von einer doppelten Erkenntnisordnung (natürliche Vernunft und übernatürlicher Glaube), wie sie vom Vatikanum I vertreten wurde, aufzugeben (154). Es bestehe allenfalls ein gradueller Unterschied zwischen Wissen und Glauben (164). Dem Anspruch auf eine „untrügliche", „unüberbietbare" und „absolute" Glaubengewißheit sei damit ebenfalls Abschied zu geben (167). Mit Luther möchte man dazu sagen: *„Tolle assertiones, et christianismum tulisti"* (WA 18; 603, 28f.); denn im christlichen Glauben geht es durchaus um eine Gewißheit, die gewisser als das Leben selbst und alle Erfahrung ist (ebd. 605, 33–35) und die ihre Begründung nicht in einem subjektiven Akt, sondern in ihrem geglaubten Gegenstand hat. Gottes „Selbstmitteilung" oder „Selbsterschließung" und damit „Gotteserfahrung" ist nach dem Autor nur „im Sinne endlicher Erfahrungseindrücke von einer unendlichen Wirklichkeit zu konzipieren" (177). Vielleicht mögen solche Erfahrungseindrücke ein Gleichnis für die gemeinte Sache sein, aber die sich im endlichen Wort der christlichen Botschaft kundgebende unendliche Wahrheit hat meines Erachtens von vornherein gar nicht die Struktur eines „endlichen Erfahrungseindrucks". Aus seinem Verständnis von Gotteserfahrung begründet der Autor sodann im Gefolge von John Hick auch sein religionspluralistisches Konzept. Er hält die Aufteilung religionstheologischer Modelle in Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus für eine vollständige (185; 187), wobei dann Inklusivismus für Überbietung anderer Religionen steht und sie obsolet machen würde (vgl. 194). Der angeblich formal-logisch zwingenden Auffassung des Autors, es handle sich um eine vollständige Aufteilung, kann ich nicht zustimmen. Die christliche Botschaft läßt sich statt als Überbietung und damit Delegitimierung anderer Religionen als ein Dienst an der Unüberbietbarkeit wirklicher Religionen verstehen, in denen allen es ja um die Verehrung einer unüberbietbaren Wirklichkeit geht. Dies ist noch etwas anderes als der vom Autor abgelehnte Inklusivismus. Weiterhin meint der Autor von der chalkedonensischen Christologie, die Jesus wahres Gottsein und wahres Menschsein ohne Vermischung und ohne Trennung zuschreibt, es fehle jede positive Aussage über das Verhältnis von Gottsein und Menschsein; diese Christologie sei nach Ausweis der Geschichte mit „offensichtlich unlösbaren Schwierigkeiten" (208) belastet. Er lehnt eine von ihm als „substantialistisch" bezeichnete Christologie ab, bei der sich Jesus „in einer substanzhaften Weise" von allen anderen Menschen unterscheide (221), will aber doch an einer wie folgt verstandenen Zwei-Naturen-Lehre festhalten: „Daß nicht-substantialistische Ansätze dennoch von einer ontologischen Gültigkeit der Zwei-Naturen-Lehre ausgehen können, hängt damit zusammen, daß sie die Offenheit für die göttliche Natur als ein allgemeines Merkmal der menschlichen Natur ansehen" (221). Deshalb unterscheide sich Jesus von anderen Menschen nur „in einem graduellen Sinn" (213), wonach zwar Gott in Jesus präsent ist, aber Jesus selbst – so fürchte ich, den Autor verstehen zu müssen – in seinem Personsein keineswegs Gott ist. Ich halte eine solche Sicht für mit dem Wortlaut des christologischen Dogmas und überhaupt mit dem Glauben der Kirche nicht vereinbar; die Kategorien „ohne Vermischung" und „ohne Trennung" bedeuten im übrigen positiv dasselbe wie „voneinander unterschieden" und durch die Relation einer göttlichen Selbstpräsenz „miteinander verbunden". – Im letzten Hauptteil (ab 225) geht es um die Grundlegung von Kirche *(demonstratio catholica)*. Hier findet sich eine gute Erläuterung des Reich-Gottes-Begriffs: Erst die Öffnung für die Güte Gottes befähigt den Menschen zur Erfüllung der Gebote Gottes. „Wer Liebe empfängt, der wird erst zur Liebe fähig" (234). Vielleicht wird aber zu problemlos als eine dem Menschen bereits von sich aus kraft seiner bloßen Geschöpflichkeit als solcher zukommende Möglichkeit vorausgesetzt, daß man auf Gottes Liebe ausgerichtet sei und sie empfangen könne. Die Glaubenstradition begründet diese Möglichkeit gerade nicht mit unserem bloßen Geschaffensein als solchem, sondern daraus, daß wir von vornherein „in Christus" geschaffen sind.

In dieser Fundamentaltheologie wurde der Begriff Gottes als „transzendente Wirklichkeit" nicht wirklich verantwortet, weil eine Analyse der christlichen Behauptung unseres „Geschaffenseins aus dem Nichts" unterblieben ist. Daß die Erkenntnisordnung des Glaubens von der natürlichen Gotteserkenntnis verschieden ist, ist nach dem I. Vatikanum für die christliche Glaubensüberlieferung konstitutiv (vgl. DH 3015) und läßt sich nicht wegdiskutieren. Denn im Glauben geht es darum, daß wir in eine Liebe

Gottes aufgenommen sind, die ihr Maß nicht an der Welt hat und deshalb auch nicht an ihr abgelesen werden kann, sondern einem im Wort dazugesagt werden muß und als wahr nur im Glauben erkannt werden kann; sie ist kein unmittelbarer Erfahrungsgegenstand. Das ist der genuine christliche Begriff von „Glaubensgeheimnis" im Unterschied zum Geheimnisbegriff als angebliche Unverstehbarkeit, den der Autor der Tradition zuschreibt (144). Der Grundfehler dieser Fundamentaltheologie, der ihr mit vielen anderen Ansätzen gemeinsam ist, besteht darin, ausgehend von einem ungeprüften Vorverständnis einen zunächst inhaltlich noch gar nicht genau zur Kenntnis genommenen „Glauben" verantworten zu wollen, anstatt zuallererst zu fragen, was die christliche Botschaft wirklich sagt. Denn erst dann stellt sich sinnvollerweise die Frage, was denn „Glauben" bedeutet und ob man ihr tatsächlich solchen Glauben schenken kann. Kann der christliche Glaube vielleicht doch nach dem Selbstverständnis der Botschaft und aufgrund ihres Inhalts als unüberbietbare Gewißheit einer Erkenntnis im Heiligen Geist verstanden werden (vgl. 1 Kor 12,3)? Es genügt dann, daß sich Vernunfteinwände auf ihrem eigenen Feld widerlegen lassen. Wenn man aber die Reihenfolge in der Fragestellung umkehrt, läuft man Gefahr, sich auf falsche Alternativen festzulegen und nur noch in die Grundfragen einer von vornherein vielleicht gar nicht zutreffenden Vorstellung vom christlichen Glauben einzuführen. P. Knauer S. J.

Pannenberg, Wolfhart, *Beiträge zur systematischen Theologie. Bd. 1. Philosophie, Religion, Offenbarung.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1999. 328 S., ISBN 3-526-56194-6.

Es handelt sich um den ersten Band einer auf vier Bände angelegten Sammlung verstreut erschienener oder unveröffentlicht gebliebener Vorträge und Aufsätze aus den letzten 20 Jahren. Er befaßt sich mit Grundlegungsfragen der Theologie, wobei das Spektrum der behandelten Themen über das Verhältnis von Philosophie und Theologie, die Frage der Theologie als Wissenschaft, den Dialog der Religionen und das christliche Offenbarungsverständnis bis hin zur fundamentaltheologischen Auseinandersetzung mit der Person Jesu reicht.

Eine erste Gruppe von Aufsätzen (insbesondere „Ein theologischer Rückblick auf die Metaphysik", „Fichte und die Metaphysik des Unendlichen", „Religion und Metaphysik", „Religiöse Erfahrung und christlicher Glaube", „Offenbarung als Kategorie philosophischer Theologie") behandelt die Frage des Verhältnisses von Theologie und Philosophie, wie Pannenberg (= P.) es in seinen Werken „Metaphysik und Gottesgedanke" sowie „Theologie und Philosophie" bereits eingehend thematisiert hat. Die Theologie ist für P. nicht so sehr auf die Philosophie im allgemeinen als vielmehr auf ihre Tradition als Metaphysik angewiesen. Gegen Ritschl und seine Schule, die die Vermischung von Religion und Metaphysik als ein Grundübel der Geschichte der Theologie ansehen (45–47), aber auch gegen die Ablehnung der Metaphysik in der Philosophie selbst, wie sie für die Philosophie des 20. Jhdts. mehrheitlich kennzeichnend ist, plädiert P. auch hier für ihre Unverzichtbarkeit. Weder kann die Philosophie es den philosophisch ungeübten Physikern überlassen, sich im Sinne der Metaphysik die Welt als ganze zum Reflexionsgegenstand zu machen, noch kann die Theologie auf die Metaphysik verzichten, wenn sie nicht einem Glaubenssubjektivismus oder Traditionalismus verfallen will (28f.). Der Zusammenhang von Metaphysik und Theologie aber besteht darin, daß bei jeder Verwendung des Wortes „Gott" zugleich das endlich Seiende in seiner Totalität in Anspruch genommen wird: Die christliche Lehre handelt von Gott als dem Schöpfer der Welt (als ganzer). Dabei bildet für die Philosophie der Gottesgedanke den Horizont ihrer metaphysischen Reflexion über die Welt, während für die Theologie Gott das Hauptthema ist und die Totalität der Welt nur das Korrelat dazu (93).

P. glaubt jedoch nicht an eine Rückkehr zur alten Metaphysik im Sinne der traditionellen philosophischen Theologie (52), d. h. einer Disziplin, die beansprucht, ein Wissen von Gottes Dasein und Wesen selbständig begründen zu können (242–245). Die Verbindung der christlichen Gotteslehre mit der philosophischen Theologie antik-griechischen Denkens war zwar wesentlich für die Entstehung einer heidenchristlichen Kirche, die die Allgemeingültigkeit des christlichen Glaubens für alle Menschen zu rechtfertigen hatte

(74), ihre Verselbständigung zu einer auf rein philosophischen Prinzipien beruhenden Disziplin aber ist nicht berechtigt. Aufgabe der Metaphysik sei vielmehr einerseits eine „kritische Reflexion" auf die Gottesvorstellungen konkreter Religionen, andererseits die „Klärung des Erfahrungshorizonts", auf den sich religiöses Reden von Gott und Göttern bezieht (55). D.h., die Metaphysik setzt zum einen die Gottesvorstellung konkreter Religionen voraus und überprüft sie an der ihr „in der religiösen Überlieferung selber zugeschriebenen Funktion für das Verständnis der Welt und des Menschen" (242), andererseits führt sie rein von sich aus nicht weiter als ins Vorfeld einer Gottesvorstellung.

Bekanntlich geht P. bezüglich letzteren Moments von dem Prinzip aus, daß eine Intuition des Unendlichen die Bedingung aller Erkenntnis von Endlichem ist. Mit Schleiermacher bringt er diese Intuition mit dem Begriff der religiösen Erfahrung in Verbindung, die jedoch nicht im Sinne einer Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit in ihrer transzendenten Gestalt zu verstehen ist (132–144). P. kritisiert dementsprechend von Schleiermacher her Descartes' Identifikation der Idee des Unendlichen mit der Idee der Vollkommenheit, die eine unmittelbare Identität des Unendlichen mit Gott nahelegt (243). Das genaue Verhältnis von religiöser Unendlichkeitserfahrung und Gotteserfahrung bleibt allerdings undeutlich (viel klarer äußert P. sich hierzu im ersten Band der „Systematischen Theologie"). Einmal wird die Unendlichkeit als eine Gegenwart von Wirklichkeit bezeichnet, in der Welt, Selbst und Gott noch ungeschieden sind (106), ein andermal ist das Reden von Gott eine prädikative „Näherbestimmung" der religiösen Erfahrung als solcher (139f.). In keinem Fall ist dies jedoch so zu verstehen, daß bereits die religiöse Erfahrung selbst eine konkrete Gotteserfahrung ist bzw. aus der religiösen Erfahrung ein bestimmtes Gottesverständnis deduziert werden kann. Das Reden von Gott fällt aus dem Zuständigkeitsbereich der Metaphysik als Klärung eines Horizonts göttlicher Erfahrung heraus (164). Die Schwierigkeit dieser Ausführungen scheint mir u. a. darin zu liegen, daß nicht einsichtig ist, wie eine Erfahrung religiös genannt werden soll, ohne eine Wirklichkeit zum Gegenstand zu haben, die der endlichen, menschlichen Wirklichkeit zumindest im vagen Sinne des antik-griechischen „theion" als eine vollkommenere übergeordnet wird. Kann die Erfahrung der Bedingtheit alles Einzelnen durch eine unbestimmte Totalität von Welt, d. h. durch eine Unendlichkeit, die als solche noch nicht als von unserer Lebenswirklichkeit wesenhaft unterschieden erfahren wird, schon religiös genannt werden, und kann auf diese Weise die Brücke zu einer transzendenten Wirklichkeit geschlagen werden?

Als zweiter, wichtiger Themenbereich ist der Dialog der Religionen zu erwähnen (insbesondere „Religion und Religionen", „Die Religionen als Thema der Theologie", „Das Christentum – eine Religion unter anderen?"). P. setzt sich wie schon anderwärtig von K. Barths negativer Belegung des Religionsbegriffs ab (146–150). Religion ist nicht als eine Gegeninstanz zur Offenbarung im Sinne einer „Eigenmacht" gegenüber dem sich offenbarenden Gott zu verstehen. Vielmehr ist die Offenbarung selbst eine religiöse Vorstellung. In jeder Religion äußert sich zudem bei aller Gebrochenheit und Verkehrung menschlicher Gotteserkenntnis ein wenn auch noch so verworrenes Wissen von Gott (150f.). Von daher besteht eine grundlegende Solidarität mit den aus anderen religiösen Traditionen lebenden Menschen, ja, auch die Menschen nichtchristlicher Religionen können in ihrer Religion von Gott und seinem wahren Heil gefunden werden (152). P. distanziert sich jedoch zugleich entschieden von einem Pluralismus, „der alle Religionen gleicherweise und nebeneinander gelten läßt" (152). Der Anspruch auf eschatologische Endgültigkeit der Offenbarung in Jesus Christus ist unabdingbarer Bestandteil der christlichen Position. Allein die Stellung zu Jesus Christus bestimmt im Jüngsten Gericht das Schicksal jedes einzelnen Menschen. Zwar werden auch Menschen anderer Religionen im Endgericht Anteil empfangen am Heil, aber gemessen wird diese Teilhabe an Christus. Verbürgt wird sie zudem nur in der Kirche Christi. Das Verhältnis zu den anderen Religionen ist von daher von der Frage ihrer Nähe oder Ferne zur Botschaft Jesu bestimmt, wobei der interreligiöse Dialog im Gegensatz zum ökumenischen darin seine Grenzen hat, daß er nicht auf eine Überwindung der Gegensätze zielen kann. Eine solche Überwindung wäre nur denkbar, wenn einer der Gesprächspartner das Grundverständnis seines Glaubens änderte (153–158). Im Sinne Küngs von einem gemeinsamen Weltethos unabhängig von den religiösen Differenzen zu sprechen, hält P. für eine Illusion (183).

In mehreren Aufsätzen befaßt P. sich spezifischer mit Fragen des jüdisch-christlichen Dialogs bzw. des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament („Problems in a Theology of (Only) the Old Testament", „Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben", „Das christliche Gottesverständnis im Spannungsfeld seiner jüdischen und griechischen Wurzeln", „Judentum und Christentum: Das Besondere des Christentums"). Die Grundlage bildet sein Offenbarungsverständnis, demnach Offenbarung der geschichtliche Selbsterweis Gottes durch verschiedene, im Alten Testament bekundete Offenbarungsereignisse hindurch ist, die in der definitiven Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus gipfeln und von ihr her ihre Einheit erhalten. Ausgangspunkt dieses Dialogs ist demnach von christlicher Seite die These, daß es in der Verkündigung Jesu um nichts anderes ging als um den wahren Sinn des jüdischen Gottesglaubens (278 f.). Aufzuweisen ist, daß die christliche Botschaft bis hin zu ihrer Ausformulierung in Begriffen hellenistischer Ontologie die legitime Vollendung der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte ist. Dabei rückt Jesus radikal die eschatologische Ausrichtung auf die – zugleich jetzt schon in ihm gegenwärtige – Zukunft Gottes ins Zentrum des wahren Gottesglaubens (279), macht sie „zum alleinigen Kriterium der Heilsteilhabe und damit auch zum Ausgangspunkt einer Kritik an allen anderen Bestandteilen jüdischer Überlieferung" (267). Zugleich jedoch sind das Alte Testament und die jüdische Religion die für das christliche Selbstverständnis unverzichtbare Entwicklung auf Jesus hin. Sie bezeugen eine göttliche Ökonomie, die Voraussetzung für das Verständnis der definitiven Offenbarung in Jesus ist. Daher müssen selbst spezifisch christliche Themen wie die Gottessohnschaft (258–261; 283 f.) oder die Trinitätslehre (271–277; 284 f.) auf dem Hintergrund des Alten Testaments betrachtet werden.

In einer abschließenden Serie von Aufsätzen, die sich mit der Gestalt Jesu Christi befaßt, thematisiert P. in Anknüpfung an seine „Grundzüge der Christologie" und an den zweiten Band der „Systematischen Theologie" vor allem die Auferstehung. Während er gegen Tendenzen in der biblischen Exegese überhaupt, sowie gegen Lüdemann im Besonderen, die Historizität der Auferstehung verteidigt („The Historical Jesus as a Challenge to Christology", „Die Auferstehung Jesu – Historie und Theologie", „History and the Reality of the Ressurection"), beklagt P. wiederholt die immer noch bestehende, mit der historischen Methode als solcher nicht zu vereinbarende ideologische Voreingenommenheit vieler Exegeten. P. legt auch hier überzeugend dar, daß, soweit man die historische Methode von gewissen philosophischen, vor allem positivistischen Voraussetzungen loslöst, zumindest die Möglichkeit der Historizität der Auferstehung nicht abzuweisen ist.

Für den kundigen P.-Leser ist dieser Band ein Fundus zur Ergänzung wichtiger, fundamentaltheologischer Gedankenstränge in seinen Hauptwerken. Zwar enthält er keine grundlegend neuen Einsichten, sondern variiert vor allem die bereits anderwärtig formulierten Grundthesen; P. bleibt jedoch auch in diesem Band hinter seinem gewohnt hohen, für die heutige Theologie vorbildlichen Argumentationsniveau in nichts zurück. J. Disse

Duque, João Manuel, *Die Kunst als Ort immanenter Transzendenz.* Zu einer fundamental-theologischen Rezeption der Kunstphilosophie Hans-Georg Gadamers (Frankfurter Theologische Studien; 55). Frankfurt a. M.: Knecht 1997. XII, 358 S., ISBN 3-7820-0775-1.

Das philosophische Werk Hans-Georg Gadamers, der kürzlich sein 100. Lebensjahr vollendet hat, gehört zu den am meisten beachteten und ohne jeden Zweifel auch am meisten beachtenswerten geistigen Leistungen des 20. Jhdts. Auch Theologen haben es wahrgenommen und sich von ihm anregen lassen. Dabei waren sie an Gadamers Denken insofern interessiert, als es eine „hermeneutische Philosophie" entfaltet. In ihr geht es um die Frage, was sich unter den Bedingungen der Endlichkeit und der Geschichtlichkeit ereignet, wenn es zu einer Begegnung mit einem Anderen kommt, das – in welcher Weise auch immer – Wahrheit in sich birgt, als Text, als Spur, als Werk, als Geste. Solch eine Begegnung ist grundlegend sprachlich verfaßt. Wahrheit, die sich dabei zeigt, nimmt in Anspruch und verändert die Horizonte derer, die sie trifft. Solche hermeneu-

tische Philosophie läßt jedes mögliche Gespräch in einen geschichtlich-endlichen Zirkel eingebunden sein, und gerade so tritt sie mit einem universalen Anspruch auf – eine Eigenart gerade auch der Gadamerschen Philosophie, die eine breite und ernste Diskussion ausgelöst hat, an der sich die besten Köpfe der neueren Philosophie – Habermas, Apel, Bubner u. a. – und der neueren Theologie – Pannenberg, Biser u. a. – beteiligt haben.

Die vorliegende Arbeit, mit der der Verf., ein Portugiese, vor wenigen Jahren an der Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen promoviert wurde, entfaltet nun die These, es gebe in Gadamers Philosophie selbst schon eine Öffnung ihrer selbst und über sich selbst hinaus: auf einen Bereich, der sich durch die skizzierte philosophische Hermeneutik nicht mehr umfassend darstellen lasse. Dieser Bereich sei die Philosophie der Kunst. Gadamer habe sich zu ihr durch Martin Heideggers philosophisches Spätwerk anregen lassen, dann aber in eigener Weise in vielen Richtungen hinein weiterentwickelt. Ein Kunstwerk ist im Sinne dieser Kunstphilosophie grundlegend auch dadurch gekennzeichnet, daß die in ihm aufscheinende Wahrheit das Ganze der Wirklichkeit meine und in diesem Sinne offenbarenden Charakters sei. Dieser Sachverhalt könne durch die philosophische Hermeneutik mit ihrer Betonung der Endlichkeit und Geschichtlichkeit des Zirkels, innerhalb dessen jede Begegnung und jedes Gespräch sich bewege, nicht mehr zureichend beschrieben werden. Die Kunstphilosophie Gadamers sei somit dadurch gekennzeichnet, daß sie an einem eigentümlichen Miteinander von Immanentem und Transzendentem interessiert sei.

Ein besonders wichtiger Teil der vorliegenden Arbeit gilt der Rekonstruktion der Gadamerschen Kunstphilosophie – sie findet sich im ersten der beiden Hauptteile der Arbeit: „Die Kunstphilosophie Hans-Georg Gadamers" (13–172). Dessen erster Abschnitt – „Kunst und Wahrheitsfrage" (13–77) – schreitet noch einmal Gadamers hermeneutische Philosophie ab und führt an den Punkt, wo es zur Öffnung in die Kunstphilosophie hinein kommt. Diese Kunstphilosophie wird sodann im zweiten Abschnitt des ersten Hauptteils unter der Überschrift „Die Andersheit der Kunst" (78–172) in ihren Hauptelementen vorgestellt. Dabei zielt alles auf den Aufweis der in der Kunst sich auftuenden „Wege zur Transzendenz". Dabei zeigen sich dann auch die Berührungspunkte zwischen der ästhetischen und der religiösen Erfahrung.

Im zweiten Hauptteil der Arbeit tastet der Verf. die Möglichkeiten einer Rezeption gerade der Kunstphilosophie Gadamers – und also nicht nur der hermeneutischen Philosophie – für eine heutige oder künftige Fundamentaltheologie ab. Dieser Hauptteil trägt die Überschrift „Zu einer fundamentaltheologischen Rezeption" (173–321). Er setzt ein mit einem Blick auf die „Fundamentaltheologie" genannte Disziplin der Theologie, die es ja in allen möglichen Schattierungen gibt. Er entscheidet sich dabei schließlich, sich an dem fundamentaltheologischen Konzept Max Secklers zu orientieren, wenn es darum geht, die wesentlichen Topoi einer tragfähigen Fundamentaltheologie zum Thema werden zu lassen. Er beschränkt sich in der Durchführung dann auf die ganz und gar zentralen Topoi, also auf die Gottesfrage und ihre aus dem Transzendenten erfolgende Antwort, auf die Erfahrbarkeit und Erfahrung Gottes, auf die Sprachlichkeit der Gotteserfahrung. Der Verf. geht dabei so voran, daß er die diesbezügliche Diskussionslage vorstellt und dabei auch auf die Grenzen, auf die man bei der Erörterung der genannten Themen gewöhnlich stößt, hinweist. Und dann werden Anregungen und Übernahmen aus der Kunstphilosophie Gadamers, die gerade an den Grenzen noch einmal neue Türen öffnen könnten, zur Sprache gebracht. Dabei achtet der Autor sorgfältig darauf, daß die Differenzen zwischen der Kunstphilosophie und der Fundamentaltheologie nicht verwischt werden, was sich freilich nicht immer ganz einfach gestaltet, weil ja schon innerhalb der Kunstphilosophie auch vom Transzendenten geredet werden kann und muß.

Die vorliegende Arbeit hat als ein sehr bemerkenswerter Beitrag zur Rezeption des Denkens Hans-Georg Gadamers im Bereich der Theologie zu gelten. Über alle bisherigen Formen der Rezeption hinaus sind hier noch einmal neue Gesprächsfelder erkennbar geworden. Der Verf. geht in seiner Arbeit zielbewußt voran, was freilich nicht dazu geführt hat, daß die Arbeit leicht zu lesen wäre. Das Reflexionsniveau ist außerordentlich hoch. Nur wer wenigstens in etwa die ungezählten Autoren, mit denen der Verf. auf

seinem Weg ins Gespräch eintritt, kennt, und auch mit den Themen der Gadamerschen Philosophie und der heutigen Fundamentaltheologie vertraut ist, wird bei der Lektüre des Buches nicht von einem Gefühl des Schwindels erfaßt werden. Der Rez. selbst wird das Buch in Erinnerung halten als eine Fundgrube für genaue Informationen und anregende Reflexionen auf dem Feld der Auseinandersetzung mit dem Denken Hans-Georg Gadamers und mit seiner und jedweder Kunstphilosophie. – Bei einer Neuauflage sollte man versuchen, die Druckfehler, die recht zahlreich sind, zu verbessern. – Ansonsten: alle Achtung! W. Löser S. J.

Bayer, Oswald, *Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie.* Tübingen: Mohr Siebeck 1999. XII/333 S., ISBN 3-16-147163-6.

Gott ist nicht „Ursache, vielmehr Urheber: Autor" und also „Poiet" für den Tübinger Systematiker und Hamann-Herausgeber Oswald Bayer (= B.), die Theologie daher „poietologisch" (V). Die eher lose um diese Zentraleinsicht Hamanns (37) komponierte Sammlung von Aufsätzen (vgl. 302ff.) will den „Platzregen" der Theologie Martin Luthers nicht einfach „geregelt abfließen" lassen (158), sondern sein „Extra Iesum deum quaerere est diabolus" (146) vielseitig herausstellen. Solche Theologie „als Konfliktwissenschaft" sucht weniger das Gespräch über wissenschaftliche Standards der Theologie, als vielmehr den fröhlichen Streit mit naheliegenden Verkürzungen von Luthers Grundeinsicht, da es gilt, „die Sätze der Verkündigung" von materialdogmatischen Vorentscheidungen her zu klären (1). So bestimmt es die vorangestellt konzise „Einführung" (1–18): Gott, selbst wesenhaft „Kommunikationsmacht", ermächtigt im *verbum efficax* seiner Schöpfung zur Kommunikation. Dieses Wort ist „promissorisch": konstitutiv, nicht konstatierend. Im Gegensatz zum *Deus poeta* kann sich der *homo poeta* letztlich nur als „Antichrist" gebärden oder lobend und bekennend die verliehene Würde als Sprachwesen wahrnehmen (4). Drei „Brüchen" habe sich die systematische Theologie zu stellen: dem Übergang jeweils „von der geschaffenen zur gefallenen Welt", „von der gefallenen zur erlösten Welt", „von der schon erlösten, aber noch angefochtenen zur unangefochten erlösten Welt" (5). Ihnen entspricht im wesentlichen die Gliederung der Aufsatzsammlung in die drei Teile „Lebensgeschichten" (21–94), „Gott im Wort" (97–205) sowie „Wort und Geist" (209–301). Eine wie immer geartete spekulative Vermittlung der Brüche kommt dabei nicht in Frage, und so wird B. nicht müde, Hegel (und jeden seiner Nachfolger) als Erzfeind solcher Theologie hinzustellen. Der Begriff von Wahrheit müsse sich den „Modi der Zeit" stellen und „zugleich die Scheidung von Geschichts- und Vernunftwahrheiten" überwinden: er ist daher promissionaler Art, das Urteil hat kommunikative Form (9). Historie, Philosophie und Poesie bezeichnen die Dimensionen dieses Verständnisses (die Dichter lügen eben nicht, wenn sie sich dem göttlichen Wort stellen: 12). In dieser Sicht ist die Schöpfung „erfüllter Wunsch" und „erhörte Klage" (13), der Mensch wird ins innere Gespräch Gottes einbezogen. Während jedoch die „allgemeine Gotteslehre" den „vorchristlichen Menschen" unter dem Gesetz thematisiert, bedenkt die Trinitätslehre ausschließlich das Evangelium; sie steht zwischen zeitloser Metaphysik und bloßer Mythologie seines Kommens – nur sie ist eschatologisch (17), als „*Poesie* des Versprechens", die die konstituierenden Primärsätze des Glaubens (lebens-)geschichtlich formuliert und solcherart ihre Wahrheit behauptet (18).

„Die Lebensgeschichten" des ersten Teils antworten auf die Frage „Wer bin ich?" (21–40) von Hamanns Zeugnis her. Gott ist Autor des Erzählzusammenhangs in seiner Totalität (Danto: 29), seine Anrede und „Stimme und Anklage" (35) bestimmen das Subjekt als ein Interpretiertes, nicht primär Interpretierendes (37). Dichterische Antwort darauf heißt, am Beispiel Jochen Kleppers, Gott „leidend loben" (50) aus dem Geist seiner biblischen Interpretation des Menschen. Kleppers Leben und Werk, als „die vita und das Wort eines Heiligen" (51–64), fragen aus dem „Vergehen des Menschen in der Sünde" (57) nach Gottes Bleiben: „Die Frage nach der einen Zeit ist also identisch mit der Frage nach dem einen Gott", der sich geschichtlich vorgestellt hat (Ex 20,2f.: 62). Doch wird umgekehrt die „Ichfindung als Gottesfluch" (65–72) erfahren: Das „Postulat narzißtischer Unmittelbarkeit" (69), wie es von Tilman Mosers Analyse der Gottesver-

giftung her in den Blick kommt, führt in die Distanzlosigkeit und Enge. „Der neuzeitliche Narziß" (73–85) wendet diese Einsicht auf die spekulative Subjektivität der Idealismen Schleiermachers und Hegels an: Erst der richtende Widerspruch des Gesetzes und der Zuspruch des Evangeliums (die *iustitia aliena*) zerbrechen den narzißtischen Spiegel der Spekulation, erst das „Ich" des Sündenbekenntnisses ist das wahre Ich vor Gott (79). „So ist das reformatorische Verständnis der Stellvertretung Jesu Christi der rocher de bronze, an dem der Wille des neuzeitlichen Narziß zerbricht" (83, vgl. 125) – Gottesverhältnis und Selbstverhältnis schließen einander nicht ein (80); die Theodizeefrage erübrigt sich, wenn auch Gott sich widerspricht („Wie im Buch Hiob"; 84) und nach dem Wort Luthers „nicht Gott sein" kann, „er muß zuvor ein Teufel werden" (152). Solcher Einsicht ins Negative folgt die „Zeit des Schweigens" (86–94), von der Hamann-Exegese Johannes Bobrowskis her als *reductio in mysterium* verstanden.

Der zweite Teil „Gott im Wort" stellt sich mit einem Satz Horkheimers zunächst der „Furcht, daß es Gott nicht gebe" (97–111); sie sei eine letzte Spur des ontologischen Gottesbeweises im Denken (98, 101), und sie fürchtet – in Hoffnung auf das Gottesprädikat vollendeter Gerechtigkeit –, „daß der Mörder über seine Opfer triumphiere" (99). Die Notwendigkeit Gottes ist von der Not des Menschen her zu denken, aber als *Gottes*begriff „um seiner selbst willen und aus sich selbst heraus" (101). Eine solche „Heuristik der Furcht" (Hans Jonas) übersteigt deswegen bei weitem die Ethikotheologie in Kants Postulatenlehre (103 f.): sie erweckt für Horkheimer die Hoffnung auf ein positives Absolutes, sie zeigt aber auch (nach Hölderlin), daß es kein irdisches Maß dafür gibt (108). „Das Sein Jesu Christi im Glauben" (112–127) ermächtigt daher die Theologie im konstitutiven Gespräch mit der Philosophie dazu, „Konfliktwissenschaft" zu sein (112). Gegen jede „Ontologie der Selbstrechtfertigung" (114) erschließt B. von Luthers Lied „Nun freut euch, lieben Christen g'mein" her das Sein Jesu Christi als bestimmtes Sein *pro me* und *pro nobis* – nicht als Prinzip, das eine universale Offenheit voraussetzte, in der die universale Verschlossenheit der Sünde (und darin des Bösen) schon überwunden wäre (124). Es gibt in dieser Sicht keine Einheit des Selbstbewußtseins – damit bezeichnet B. den Konfliktpunkt zwischen reformatorischer Theologie und neuzeitlichem Denken (125). „Das Wunder der Gottesgemeinschaft" (128–136) setzt das „andere" Wort voraus, das den Geschöpfen einwohnt und zugleich kommt. Das „Paradox" (137–141) lautet, daß sich gegen Tillich und seine idealistische Konstruktion dieser Bruch nicht zugunsten systematischer Kontinuität verwischen läßt. Die „Poietologische Trinitätslehre" (142–148) trennt sich von der allgemeinen Gotteslehre; ihr Inhalt ist nichts anderes als das Evangelium selbst: für B. ist es „einer der grandiosesten Fehlgriffe der neueren Philosophie- und Theologiegeschichte, diese Allmacht trinitätstheologisch begreifen zu wollen" (147: ausdrücklich gegen Hegels Religionsphilosophie). Luther hingegen bleibt „Im Zeitenbruch" (149–160) stehen und verzichtet auf „ein in sich stimmiges dogmatisches System" (152), um das Wort vom Kreuz und seine Apokalyptik festzuhalten. Entsprechend kann der neuzeitliche Fortschrittsgedanke – ob in idealistischer Spekulation oder ökonomischer Konstruktion – nur ein „verkehrter Heilsglaube" sein (157). „Die Zukunft Jesu zum Letzten Gericht" (161–186) deckt den („nomistischen") Zwang des neuzeitlichen „Antinomismus" auf, „das Ganze politisch einzuholen und ins Werk zu setzen" (163). Von Kierkegaard und Ricœur her (164 ff.) geht B. auf die Eschatologie zu; er ordnet sich konsequent christologisch dem Lehrstück vom Letzten Gericht zu (173–181). Gegenüber dem gegenwärtigen Richter gilt nur personale Verantwortung, individual- und damit auch universaleschatologisch (182). Der göttliche Richter „setzt schöpferisch ins Recht" (184), er konstituiert im Letzten Gericht neu (185). Nach dieser Freiheit sehnt sich „Das Seufzen der Kreatur" (187–197); die Frage „Wann endlich hat das Böse ein Ende?" (198–205) nimmt die „aufs Äußerste – aufs Eschaton – gehende Spannung" zwischen Erlösung und Vollendung ernst (200). Sie läßt sich nicht mit Kant durch „konsequente Ethisierung alles Religiösen" (201) erledigen, sondern nur angemessen ins Gebet nehmen, der Verfügungsmacht des Subjekts entzogen und in die Apokalyptik Gottes hineingestellt (201 ff.).

Der dritte Teil „Wort und Geist" nennt namentlich, wessen „Neuer Geist in alten Buchstaben" (209–220) ist: der Geist Jesu Christi. In seiner Stille vor dem Wort, in der ein für Fundamentalisten „anarchisches Moment" steckt, wird Schöpferisches spürbar.

Die „Lust am Wort" (221–229) buchstabiert das ABC der Psalmen (Ps 119!) als „Aliment und Element" (228), „als die wahre transzendentale Ästhetik: den sprachlichen Zeitraum des Menschen und seiner Welt" (229). Aus der Teilgabe der Menschen zusammen mit den Engeln am Lobpreis Gottes, der Ihm die Ehre gibt, werden diese als „Hermeneuten" (230–239) verstanden: als konkrete Weise göttlicher Gegenwart, die den sündigen Menschen sprachlos macht (234). Wer die Sprache solcherart als Lob gelernt hat, will als Theologe von Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, erzählen; damit stehen theologische „Erzählung und Erklärung" (240–254) in den Naturwissenschaften in ausdrücklicher Konkurrenz und im Konflikt. B. entwickelt den Gedanken (wiederum theologisch-erzählend) vom Projekt einer Kinderphysik her, an dem die Zusammenarbeit zwischen Hamann und Kant scheiterte (241 ff.). Das „Ich denke" transzendentaler Deduktion kann für B. „keine Letztbegründung sein, sondern ist Antwort" (244) auf den Autor der eigenen Lebensgeschichte in ihrem biblischen (Kon-)Text. *„Ein auf solche Weise promissional verfaßtes historisches Apriori ist die Bedingung der Möglichkeit auch einer logischen, mathematischen und physikalischen Weltwahrnehmung"* (244). In solcher Erzählung hat die naturwissenschaftliche Erklärung ihren Platz (245–254). Analog sind auch „Passion und Wissen" (255–265) zu unterscheiden, soll nicht Gott wissentlich außerhalb Jesu Christi gesucht und verfehlt werden, insbesondere in einer hegelnahen *theologia crucis naturalis,* die das Sein Jesu in ein Abstraktum oder Prinzip umwandelt (als „Herrlichkeitstheologie" gegen die „Kreuzestheologie" im Sinne Luthers; gegen Jürgen Moltmann: 258 ff.). Theologin und Theologe stehen zwischen „Geistgabe und Bildungsarbeit" (266–279): Sie gehen, angefochten, betend in die Heilige Schrift hinein und lassen sich von ihr auslegen, um sie anderen Angefochtenen auszulegen, *„so daß sie ebenfalls – betend – in die Heilige Schrift hineingehen und von ihr ausgelegt werden"* (270). Solche *meditatio* im Sinne Luthers trennt nicht zwischen wissenschaftlicher Theologie, öffentlicher und privater Religion (271). „Das letzte Wort: die göttliche Aeneis" (280–301) der Schrift, ist nicht zu meistern; vor ihm sind wir, wie Luther in seiner letzten Zettelnotiz und B. in dessen dichter Deutung festhalten, „Bettler", denn sie legt uns aus und alimentiert uns. Das ist das eigentliche „Schriftprinzip" der theologischen Wahrheit, die „a priori zufällig, a posteriori aber notwendig ist". Damit ist wiederum – abschließend – der Konfliktpunkt genannt, den B. zwischen Luthers Theologie und dem neuzeitlichen Denken ausmacht: „Wir sind Bettler. *Hoc est verum*" (301).

B.s „poietologische Theologie" weiß sich dem theologischen „Platzregen" Martin Luthers verpflichtet; das macht sie frisch, zupackend und streitbar. Sie ist stringent in ihrem Verständnis von Rechtfertigung, und sie weiß dank ihrem historischen Apriori Geschichte, Philosophie und Poesie in ein Verhältnis zu setzen, das alle drei würdigt. Doch bleibt sie gerade in ihrem Kern durchaus auch strittig, wenn die neuzeitlich beanspruchte Einheit des Selbstbewußtseins als eine narzißtische Fiktion, die transzendentale Spekulation insgesamt als Selbstbespiegelung zurückgewiesen wird. Was wäre umgekehrt von den philosophischen Voraussetzungen Martin Luthers zu erkunden? Wenn zudem den transzendentalen Theologien von Schleiermacher bis Rahner und Pannenberg eine *theologia (crucis) naturalis* vorgeworfen wird (124), die das Böse bzw. die Sünde übergehe und damit das wirkliche „Ich" des Menschen unterbestimme, dann beginnen auch die Grundbegriffe einer solchen poietologischen Theologie gefährlich zu schillern: Wie läßt sich die Wahrheits- und Gottesfrage (insbesondere als Theodizeefrage) formulieren, wie läßt sich das Schriftprinzip theologisch so fassen, daß die Antwort weder voluntaristisch noch dezionistisch klingt? (Diese Frage gilt insbesondere auch dem Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität – der Gefahr, beide Begriffe zu vermengen, kann man von verschiedenen Seiten erliegen.) Sind die idealistischen Versuche, Versöhnung begrifflich nachzuvollziehen, nur Ausdruck einer Theologie der (Selbst-)Herrlichkeit? Ist für Hegel (und alle, die ihm mehr oder minder etwas verdanken) das christologische Prinzip nicht auch zugleich konkret-geschichtliche Wirklichkeit? Und auch der (religions-)philosophische Anspruch, der Wahrheit gewissenhaft die Ehre zu geben, versteht sich als *Antwort*, nicht als eine die Geschichte unterlaufende „Letztbegründung". Dann müßte m. E. die theologische Systematik den Irrealis der *Negativen Dialektik* Adornos als das begründete Bekenntnis formulieren, sie sei

tatsächlich „der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellen" (Minima Moralia. Frankfurt a. M. 1973, 333). Und (auch und besonders) für die Religionsphilosophie gilt der dort anschließende Satz: „Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint" (ebd., von B. zitiert 171) – von der Erlösung und ebenfalls von der Schöpfung her. Es ist B. zu danken, daß er den Konfliktpunkt deutlich herausstellt und eine entschiedene Position vertritt, nicht zuletzt auch, daß seine „poietologische Theologie" in einer gediegenen Sprache durchgehend hält, was sie verspricht. (Auf einen Satzfehler auf S. 89, Z. 3 sei noch verwiesen: statt „stellt" „stellt sich" oder „steht"?). P. Hofmann

Rauchenberger, Johannes, *Biblische Bildlichkeit.* Kunst – Raum theologischer Erkenntnis. Paderborn: Schöningh 1999. 455 S., Ill., ISBN 3-506-73782-1.

Nach (Kap. 1) einem einleitenden „Kunst-Parcours" (Streiflichtern zur Grazer Ausstellung ENTGEGEN von 1997, deren Kurator Rauchenberger (= R.) war (siehe ThPh 73 [1998] 621–623), gliedert sich die Dissertation in zwei Teile. Teil I nimmt den Titel als Frage – „zwischen Grenzmarkierungen der Moderne und verschütteten Wegen der Tradition". Zuerst (Kap. 2) ein Abweis aller praktischen wie theoretischen Vereinnahmung (wäre anderseits eine „Autonomie" voller Dienst- und Berührungsängste nicht eher pubertär?); sodann der Hinweis auf vielfache „Nutz"barkeit der Bilder gemäß neuzeitlicher (katholischer) Bildtheologie – freilich bei einer „weitgehenden Abstinenz der theologischen Wissenschaft auch der älteren christlich-ikonographisch geprägten Kunst gegenüber" (41) – und neue Ansätze (A. Stock, G. Larcher...); schließlich, nach einem Vorblick auf den Gang der Untersuchung, Annäherungen an Bildbegriffe und Methoden der Analyse (E. Panowsky, G. Boehm, M. Imdahl...). Damit wird (Kap. 3) eine hermeneutische Ortsbestimmung möglich. Unbestreitbar der Bruch (in der Kunst wie zwischen Kunst und Kirche, und hier nicht ohne den zwischen den Konfessionen), zum Ende (Hegel!) von Gottes Bildgeschichte (W. Schöne), ja zum Tode Gottes und einer Hypertrophierung des Ästhetischen (Nietzsche). Anderseits wird die Kunst der westlichen Avantgarde religiös, Adorno: Theologie. So nimmt R. die Tradition der Bild-Theologie auf und aktualisiert sie (Kap. 4); Bilder/Kunst als (auch mahnend kritische) Dokumente der *conditio humana;* als solche theologischer Lehre (besonders westlich, daher tridentinische Vorschriften); Sakramentalien (vor allem östlich, in der Inkarnation begründet – Johannes v. Damaskus), von therapeutischer Wirkkraft; Vehikel zu geistiger Schau (Abt Suger); doch ebenso von Reformbewegungen bestritten: Kreuz statt Bilder, Verehrung Gottes „im Geiste", Primat des Ethischen („die latent ikonoklastische Moderne" als [183] „heilsames ästhetisches Fasten"?). Die ikonographisch-ikonologische Krise (z. T. schlicht durch „Erschöpfung" eines Bildthemas – 98) verweist auf ein symbolisches bzw. ikonisches Verständnis. Dem gilt der zweite Teil.

II. Bildkonzepte aus der Perspektive biblischer Bildlichkeit. Kap. 5 dient der Exposition für Bildkonzepte aus der Perspektive biblischer Bildlichkeit, veranschaulicht an Tizians Verkündigung in San Salvadore mit ihren verschiedenen Bildstrategien, die dann im folgenden thematisiert werden (hilfsweise Schwarzweiß-Abbildungen im Anhang). Dialektische Bildlichkeit (Kap. 6) unter dem Stichwort kabod/doxa (Exempla: Mandylion, Raffaels trasfigurazione [ist hier wirklich – 249 – Jesus die Lichtquelle, statt bloß angeleuchtet?]; moderne Spiegelungen: B. Newman, M. Rothko). Narratives Konzept (Kap. 7) im „sermo humilis", in Ausfüllungen erzählerischer wie theologischer Lücken (Exempla: Himmelfahrt im Rabbula-Evangelium, Auferstehungsdiptychon, Giottos Hochzeit von Kana; modern [nach dem Scheitern von Restaurationsversuchen]: B. Violas Greeting). Virtuelle Bildlichkeit (typologisch – Kap. 8) aufgrund des vierfachen Schriftsinns (analysiert wird Fra Angelicos Verkündigungsfresko in San Marco; da dies Konzept schon vor dem Bruch erlischt, kennt die Moderne keine Folge; doch gebe es, in ihrem genereellen „Triumph der Mehransichtigkeit" [319], „‚typologische' Rasterfüllungen" etwa bei A. Hrdlicka, J. Gerz, N. J. Paik). Ontische Bildkonzeption (Urbild, Abbild, Vorbild – Kap. 9) unter dem Stichwort *eikon* (Mosaik, Ikone, Vera Icon; für moderne Transformationen: D. v. Windheim, Y. Klein, A. Jawlensky). Schließlich (Kap. 10) „ikonoklastische" Bilder angesichts von Verbot und Alterität (er-

hellt gerade an G. L. Berninis Verzückung der hl. Teresa wie dann an einer „Stele" von H. Schwarz).

Im Resümee (Kap. 11) rechtfertigt R. nochmals seine Entscheidung, sich nicht auf die moderne Kunst zu konzentrieren, sondern sich auf die weite Themenstellung einzulassen. Das verdient in der Tat allen Dank. Gewünscht hätte der Rez. sich in Konsequenz dessen auch ein Kapitel zur Frage religiöser und sakraler Kunst; der milieu-übliche Seitenhieb auf „vermeintliche [?] Ausstellungen mit Titeln wie ‚Christliche Kunst'" (26) ersetzt es nicht, da es den „kirchlichen Binnenraum" ja nicht nur gibt, sondern auch geben soll. Zu den Alteritäten, die geachtet werden wollen, gehören gerade auch die von numinos und heilig, Religiosität, Religion und christlichem Glauben(svollzug). L. Zogmayers eindrucksvolle „Weiße Scheibe" in der Grazer Herz-Jesu-Kirche hätte wirklich über ein „Schmunzeln über den Nahkampf idealistischer Ausstellungsmacher mit einer aktuellen Gemeinde hinaus" (17 – wiederholt sich hier die Verachtung der Theologen bzgl. der „religiösen Praktiken des dummen Volkes" [39], die am Standard der Sakralkunst nicht unschuldig wäre?) Anlaß zu einer vertieften Reflexion geboten. Kirche als Ausstellungsraum ist eines, der Ort von Kunst in der Eucharistiefeier ein anderes. Erst recht ist eucharistische Präsenz etwa anderes als ästhetische; was hieße hier – theologisch – (der Hinweis auf S. 184 verrät dazu keinerlei Reflexion) die Rede von Wettstreit? (Womit ich nicht die Installation kritisiere, deutlicher als hier in Abb. 2 [die den Altar nur erahnen läßt] wird ihre sammelnde Kraft wohl im Ausstellungskatalog [# 02], sondern deren mangelhafte Reflexion.) Zu kritisieren ist auch die Letztrevision des Textes; Fragezeichen wie zur vermeintlichen Ausstellung wären öfter zu setzen (auf derselben Seite noch: „möglicherweise als" statt „als möglicherweise", oder auf S. 79, letzter Abs., S. 130, Z. 6 v.u.: sind statt ist, umgekehrt auf S. 294, Z. 5f. v.u. ...) Aber beide Kritikpunkte relativieren sich angesichts schon des Umfangs dieser so ausgreifenden wie eindringlichen Untersuchung. Sie stellt der Diskussion nicht bloß eine Fülle von Material zur Verfügung (das zweispaltige Literaturverzeichnis: 396–423), sondern auch differenzierte Argumentationen. In Bericht und Disput löst sie erstaunlich weit ein, was A. Kapoors große Gold-Glaskugel (wohlweislich „untitled") auf dem Umschlag als „beyond the story" verheißt.

J. Splett

4. Praktische Theologie

Werner, Jürgen, *Die sieben Todsünden.* Einblicke in die Abgründe menschlicher Leidenschaft. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1999. 224 S., Ill., ISBN 3-421-02578-6.

„Stets ist dem Menschen im Namen der Sünde von klerikalen Spielverderbern der Spaß am Leben genommen worden." (7) Wer von diesem undifferenzierten Urteil auf der ersten Seite auf den gesamten Inhalt des Buchs meint schließen zu können, hat sich getäuscht. Der Satz gehört zur journalistisch angespitzten Einleitung, die den Leser anregen, vielleicht auch aufregen soll. Das Buch des ehemaligen FAZ-Redakteurs, der nun Philosophie an der Universität in Herdecke lehrt, enthält philosophisch, psychologisch und theologisch hochgescheite Reflexionen über die sieben Hauptlaster, die auch als die „sieben Todsünden" bezeichnet werden, obwohl Laster als Handlungsdispositionen von Sünden als Handlungen oder Unterlassungen zu unterscheiden sind. Diese Hauptlaster wurden ursprünglich von den Mönchen Evagrius Ponticus und Johannes Cassian sowie von Papst Gregor dem Großen in der Spätantike zu einem klassischen Katalog der „Gedanken" *(logismoi)* oder „Hauptlaster" *(vitia principalia)* zusammengestellt und haben durch das gesamte Mittelalter hindurch die Moralität des Abendlandes mitgeprägt. Denn über die Disziplinierung des monastischen Lebens und seinen neuplatonisch getönten Tugendaufstieg hinaus bestimmte dieses Lasterschema, meist verbunden mit dem Schema der sieben Tugenden, auch die Bußpraxis und die katechetische Unterweisung des Mittelalters, die theologische Reflexion in Einzeltraktaten und systematischen Summen, die bildende Kunst und die Literatur, wie etwa Langlands *Piers the Plowman* oder das *Purgatorio* in Dantes *Commedia* hinlänglich vor Augen führen. In

der Neuzeit ging der Lasterkatalog in die Katechismen ein, bis hin zum *Katechismus der Katholischen Kirche* von 1993 (Nr. 1866) und in die moraltheologischen Handbücher. Daß der Lasterkatalog in der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. mehr außer- als innertheologisches Interesse gefunden hat, beweisen Künstler, Literaten und Ausstellungen, die sich des Themas in neuen Brechungen und Konfigurationen annahmen. Zu diesen Bearbeitungen zählt auch Jürgen Werners Buch.

Die meisten Kapitel sind zuerst im Magazin der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* der 80er und 90er Jahre erschienen und nun für die Buchausgabe vervollständigt. Das flott formulierte Buch zeigt, welche Kraft das Lasterschema zu entfalten vermag, wenn man die einzelnen Laster, bisweilen augenzwinkernd, ins Gespräch mit zeitgenössischen Autoren bringt. Dieses Gespräch, das Werner inszeniert, bezieht sich sowohl auf klassische Autoren der Antike wie Aristoteles, Aischylos und Ovid, auf christliche Autoren wie Augustinus, Origenes, Cyprian und Cassian, auch auf einige wenige mittelalterliche Autoren wie Thomas von Aquin, Dante und Pico della Mirandola. Vor allem aber bezieht der Verf. sich auf Autoren des 19. Jhdts., besonders auf Hegel, Heine, Kierkegaard, Nietzsche und Schopenhauer, sowie auf Autoren der Gegenwart, seien es Philosophen wie Adorno, Blumenberg und Sartre, oder Literaten wie Frisch, Th. Mann, Musil; natürlich dürfen auch Benjamin, Freud und Simmel nicht fehlen. Mit Bravour flicht Jürgen Werner seinen Text aus einem Gewebe von Zitaten und Anspielungen, die das Thema erhellen, bisweilen in Paradoxien treiben oder zu luziden Einsichten führen, wenn er etwa die Trägheit *(acedia)* als „aggressive Form der Undankbarkeit" (201) beschreibt, den Hochmut *(superbia)* an der Grenzüberschreitung erläutert oder den Neid *(invidia)* am Verhältnis Salieris zu Mozart verdeutlicht. Bisweilen geht die Lust am Formulieren zu Lasten der sachlichen Aussage (Wollust als „Kardinaltugend der Todsünden", 27). Was die Reihenfolge angeht, so stand die „Wollust" nie am Anfang des Katalogs, wie der Verf. durch seine Gliederung insinuiert, vielmehr stand bei den Wüstenvätern als „Einstiegslaster (170) die „Gaumenlust" an erster Stelle und bei Gregor der Hochmut *(superbia)* als „Wurzel" der dann folgenden sieben Hauptlaster (anders der Verf. auf S. 17). Auch beim *Nonplusultra* der Säulen des Herkules als Grenze der antiken Welt ist zu bemerken, daß schon Karl V. „Plus ultra" in sein Wappen schrieb. Bei aller ironischen Gebrochenheit arbeitet der philosophische Beobachter Jürgen Werner die psychologische und ethische Bedeutung der jeweiligen Laster heraus und vernetzt sie so mit modernen Autoren, daß eine blitzgescheite und witzgesättigte Analyse menschlichen Verhaltens entsteht, die den Zeitgenossen den Spiegel vorhält.

M. Sievernich S. J.

Schoeller Reisch, Donata, *Enthöhter Gott – vertiefter Mensch.* Zur Bedeutung der Demut, ausgehend von Meister Eckhart und Jakob Böhme (Alber-Reihe Philosophie). Freiburg i. Br., München: Karl Alber 1999. 342 S., ISBN 3-495-47923-6.

Eine lobende Rezension zu einer Studie über Demut – korrumpiert sie nicht die Demut der Autorin? Das wäre doch wohl dann ausgeschlossen, wenn Demut nicht als Bewußtsein der eigenen Niedrigkeit und Unfähigkeit, sondern als Unabhängigsein von positiven wie negativen Werturteilen über das eigene Selbst verstanden werden müßte. Genau dies versucht die von der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich im Wintersemester 1997/98 angenommene Dissertation nun aber zu zeigen. Die lobende Rezension möge mir darum von der Autorin gestattet sein.

In einem ausgesprochen kurzweilig zu lesenden ersten Teil (13–45) führt die Verfn. die gegenwärtige Relevanz einer Untersuchung zur Demut luzid vor Augen: Zwar hätten die Ungeheuerlichkeiten des 20. Jhdts. dem Menschen seine eigenen Grenzen aufgezeigt, doch habe er sich, weil gleichzeitig eine höhere Ordnung der Welt mehr als fraglich geworden sei, nun noch mehr seiner eigenen Stärke vergewissern müssen. Gleichzeitig habe sich aber ein Unbehagen an den negativen Folgen des Individualismus, der unverhältnismäßigen Selbstbezogenheit, entwickelt, die ein an der Demut orientiertes Selbstverhältnis zu beseitigen verspreche. Allerdings krankten, so urteilt die Verfn., fast alle gegenwärtigen *philosophischen* Rehabilitationsversuche der Demut daran, daß sie sich als „Eingliederung [der Demut] in die Selbstverwirklichungsethik"

(34) vollziehen; damit gehe aber die Eigentümlichkeit der Demut gerade verloren. In *theologischen* Konzeptionen werde Demut in der Regel begründet mit der Sündigkeit des Menschen und ziele auf die Besänftigung des darüber erzürnten Gottes; Demut sei dann „gleichbedeutend mit einem Schuldbekenntnis universalster Art, welches die Rollen zwischen Gott und Mensch in drastischer Gegensätzlichkeit festlegt" (41). Die Verfn. weist demgegenüber im Anschluß an A. Schlatter darauf hin, daß die Pointe der Demut nicht in einer Zementierung eines bestimmten Gott-Mensch-Verhältnisses („des kleinen bzw. sündigen Menschen im Verhältnis zum unermeßlichen und guten Gott"; 44) liegt, sondern in der Offenheit für diese Relation als solche.

Diese eine neue Beziehungsqualität eröffnende Demut wird von der Verfn. im zweiten und dritten Teil an Meister Eckhart (46–128) und Jakob Böhme (129–265) anschaulich gemacht. Bei beiden Denkern muß die Einbindung des menschlichen Seins und Wollens „in ein beziehungshaftes Urereignis" (45) als grundlegend angesehen werden. Nur von dieser Einbindung her ist Demut möglich; und nur durch diese wird jene erschlossen.

Durch gründliche Textinterpretation arbeitet die Verfn. zunächst in kommunikabler Weise die Eigentümlichkeit von Eckharts Demutsbegriff heraus: Demut muß nicht nur vom Menschen gefordert, sondern auch und erst recht von Gott ausgesagt werden; die Demut des Menschen aber, in der das eigene Selbst vernichtet wird, macht den Menschen Gottes mächtig. Demut ist weiter kein zu durchlaufender Moment, vielmehr wird *in* der Demut die Relation zwischen Gott und Mensch verwandelt: „Der außer- und oberhalb des Menschen gesetzte Gott wird in [!] der Demut innerhalb des Menschen ent-deckt; und das demütige Ich wird sich auf Gott hin transparent" (64): *enthöhter Gott – vertiefter Mensch*. Weil nach Eckhart die (unaufhörliche) Schöpfung als Mitteilung des göttlichen Seins gedacht werden muß, also das Empfangen als Grundstruktur des Seienden anzusehen ist, kommt der Demut zentrale Bedeutung für das Sein des Menschen zu, denn: Nur der Demütige vermag zu empfangen. In der Demut läßt der Mensch Gott Gott sein, welcher als das Sein wesentlich Gebender und eben in dieser Bezogenheit auf etwas anderes seinerseits demütig ist. Ob der Verfn. die Nähe dieser Überlegungen Eckharts zu Aussagen Martin Luthers entgangen ist?

Bei Jakob Böhme, so stellt die Verfn. im dritten, gelegentlich nicht ganz so flüssig zu lesenden Teil zunächst heraus, ist die Demut notwendige Bedingung für die Erkenntnis Gottes; der unendliche Gott wird nur von dem erkannt, der sich nicht selbst sucht, sondern „sich in der Demut in Gott ein-zulassen vermag" (149) und darin vom Erkannten ergriffen wird. Sich selbst nicht zu suchen ist dabei gleichbedeutend damit, „das Nichts des eigenen Selbst zu begehren" (157). Während bei Martin Luther, wie die Verfn. hier deutlich macht, die Demut gleichbedeutend ist mit „dem Bewußtsein der eigenen Geringheit, Unansehnlichkeit, Verachtetheit", geht Demut nach Böhmes Bestimmung darauf, „sich gar keinem Selbstbild mehr, sei dies auch noch so ‚unansehnlich' und ‚verachtenswert', hinzugeben, sondern das Selbstbild als Ganzes zu überwinden" (ebd.). Einige Aussagen Böhmes laufen gleichwohl darauf hinaus, daß das Selbst des Menschen der Ort ist, an dem Gott wohnen und sich erkennen will. Dem entzieht sich das Selbst, wenn es sich so auf sich selbst bezieht, daß es sich in sich selbst verschließt. Dieser heillose Selbstbezug des Menschen wird dadurch beendet, daß der menschliche Wille in der demütigen Gelassenheit den göttlichen Liebeswillen in sich selbst entdeckt: „... indem die gestaltenden Kräfte des menschlichen Willens und der Begierde in solche Ge-lassenheit gelangen, fallen sie nicht in den stagnierenden Stillstand, sondern in ein ‚Nichts', in dem sie sich zugleich konstitutiv getragen erfahren: Nun erst kann sich die (ge-lassene) Selbstbegierde als Gottes Begehren des Menschen entpuppen, und der wirkkräftige Wille sich gehalten erfahren in der eigentlichen Wirkkraft göttlichen Willens." (171) So ereignet sich in der demütigen Gelassenheit eine qualitative Einigung zwischen menschlichem und göttlichem Willen, die nur dialektisch beschrieben werden kann: Sie ist „die *Negation des Willens* als *willentliche* Bewegung auf Gott hin" (197).

Der abschließende vierte Teil (266–284) präzisiert, wie sich das herausgearbeitete Demutsverständnis Eckharts und Böhmes von der landläufigen Vorstellung, in der Demut gehe es vor allem um Bescheidung und Erniedrigung, im Kern unterscheidet: Bei beiden die Demut gerade in ihrem Nichten des Selbst ein „Vermögen der menschlichen Grenzüberschreitung und Selbstüberhöhung" (266). Diese Dynamik der Demut versucht die

Verfn. bis zu einem gewissen Grade allgemein einsichtig zu machen. Anthropologisch gilt nämlich: Wenn das Selbst in der Selbstaufgabe sein Sein als empfangen erfährt, wird es seiner selbst in einer Weise gewiß, „die seine vormalige am Selbst *selbst* festgemachte Bedeutung unermeßlich übersteigt" (269). Das Selbst löst sich dann von der Suche nach einzelnen Bestätigungen und gründet sich wesentlich in dem Geschehen, das seinem Selbstsein als solchem zugrunde liegt. Nicht allgemein einsichtig zu machen ist allerdings – so weiß die Verfn. – der für Eckharts und Böhmes Entwurf grundlegende Gottesgedanke, der die das Nichts des einzelnen fordernde Demut in einen transzendenten Horizont einordnet: Ist für Eckhart Demut letztlich begründet darin, daß der Mensch sein Sein von Gott empfängt, so ist sie für Böhme unverzichtbar aufgrund der Bosheit des menschlichen Willens, die nur durch den göttlichen Willen überwunden werden kann. Es wäre interessant, die Frage zu verfolgen, inwiefern die Voraussetzung eines Gottesgedankens und damit des wesentlichen Bezogenseins des Menschen auf Gott für die Struktur von Demut derart grundlegend ist, daß ein diese Voraussetzung in der Regel nicht teilender philosophischer Rehabilitationsversuch von Demut seinen Sinn völlig verliert.

In einem Anhang (285–322) thematisiert die Verfn. diese Frage implizit, indem sie Nietzsches Kritik an der Demut, aber auch seine positive Konnotierung derselben in „Also sprach Zarathustra" (Die stillste Stunde) mit Eckhart und Böhme ins Gespräch bringt. Hierbei zeigt sie Analogien auf, weist aber gleichzeitig darauf hin, inwiefern durch die grundlegende Differenz in der Ablehnung bzw. Voraussetzung eines Gottesgedankens der Vergleich zwischen Nietzsche und den beiden anderen Konzeptionen hinkend werden muß.

Insgesamt stellt die Arbeit eine gewissenhafte und inspirierende Studie über einen theologiegeschichtlich bedeutsamen Begriff dar, der in unserer Zeit in Vergessenheit geraten ist.

C. Tietz-Steiding

Pinckaers, Servais, *Das geistliche Leben des Christen.* Theologie und Spiritualität nach Paulus und Thomas von Aquin (AMATECA, Lehrbücher zur katholischen Theologie; Bd. 17/2). Paderborn: Bonifatius 1999. 342 S., ISBN 3-89710-031-2.

Der Band 17/1 aus der Reihe AMATECA, verfaßt von A. Sicari mit dem Titel „Das geistliche Leben des Christen. Glaubenserfahrung und Wege zur Heiligkeit", ist in dieser Zeitschrift schon besprochen worden (ThPh 75 [2000] 309). Der vorliegende 2. Teilband ist eine Übersetzung aus dem Französischen. Der Autor Servais Pinckaers (geb. 1925) ist Dominikaner und unterrichtete Moraltheologie in Belgien und seit 1978 Fundamentalmoral an der Universität Fribourg/Schweiz.

Das Buch bietet eine theologische Einführung in das geistliche Leben. Es will die wichtigsten Wege aufzeigen zu den Quellen, aus denen sich dieses Leben nährt. Der Verf. nennt in der Einleitung als Ziel, „die engen und lebendigen Verbindungen zwischen der Spiritualität und der Heiligen Schrift wiederherzustellen" und die „Wiedervereinigung von Moral und Spiritualität, die seit einigen Jahrhunderten zum Schaden für beide auseinandergerissen sind" (19). Für die Wiederherstellung einer Theologie mit spirituellen Dimensionen sei das stark aus der Heiligen Schrift und den Vätertexten schöpfende Werk des Thomas von Aquin eine wertvolle und feste Ausgangsbasis.

Die verschiedenen Zugangswege in das geistliche Leben werden in 18 Kap. erschlossen. Zunächst wendet sich der Autor dem Verhältnis von Theologie und Spiritualität zu. Sodann ist die Rede von den Quellen christlicher Spiritualität in der Heiligen Schrift. Hier begegnet uns die Person Christi als Mitte jeder christlichen Spiritualität. Die von Thomas von Aquin übernommene Definition des „neuen Gesetzes" liefert dann die „Formel", die hilft, die verschiedenen Komponenten christlicher Spiritualität einander zuzuordnen. Als nächstes wird untersucht, worin die Innerlichkeit eines von der Gnade des Heiligen Geistes bestimmten Lebens besteht. Unter den Komponenten des neuen Gesetzes sind die Hauptelemente: der Glaube an Christus als Wurzel des geistlichen Lebens, die Hoffnung und ihre dialektische Bewegung, die Liebe als Prinzip des geistlichen Wachstums. Die Verwirklichung des christlichen Lebens hängt außerdem ab von dem Organismus der Tugenden und Gaben. Es findet Nahrung im Gebet und Stärkung durch die Aszese. Es folgt dann eine Reflexion auf die Rolle der Sakramente und der Li-

turgie als Werkzeuge der Gnade sowie auf das Verhältnis von Geist und kirchlichen Institutionen. Schließlich wird das geistliche Leben in seiner zweifachen – aktiven und kontemplativen – Dimension im Bezug zu der Kultur gesehen, in der wir heute leben. Die Darstellung wird abgeschlossen durch einen Blick auf den Glauben Marias. Als Ergänzung folgt eine kurze Skizze einer Geschichte der katholischen Spiritualität, wobei mit Recht betont wird, man solle im Spirituellen Communio und in der Konvergenz mehr betonen als die Verschiedenheiten, aus denen allzuoft Gegensätze werden.

Das vorliegende Werk kann dazu beitragen, daß die Spiritualität wieder ihren Platz an der Spitze der christlichen Moral findet, was für alle Teile der Theologie ein Vorteil wäre. Die Spiritualität würde an theologischer Weite und Fruchtbarkeit gewinnen, die Theologie könnte in ihr wieder eine lebendige Mitte als Quelle von Inspiration und Nahrung finden. – Hinweis: Auf S. 29 muß der Verfasser der „Theologie der Mystik" Anselm Stolz, nicht Alban Stolz, heißen. G. Switek S. J.

Matrimonio e disciplina ecclesiastica. XXI. Incontro Studio Passo della Mendola – Trento 4 luglio – 8 luglio 1994 (Quaderni della Mendola; 3). Mailand: Glossa 1996. 259 S., ISBN 88-7105-058-4.

Leider viel zu spät ist der Rezensent dazu gekommen, das vorliegende Buch zu besprechen; aber die Studie ist keine Eintagsfliege und deshalb wert, auch jetzt noch angezeigt zu werden. Das Buch hat 12 Beiträge; sechs davon möchte ich hier kurz vorstellen. *U. Navarrete* (Il matrimonio: patto naturale e realtà sacramentale, 9–30) beschreibt das Wesen der Ehe, wie es vor allem aus den cc. 1055–1057 erschlossen werden kann. Dabei arbeitet er besonders das (aus dem römischen Recht übernommene) Konsensprinzip heraus. In der Frage, ob die Ehe ein Vertrag ist, hat das Zweite Vatikanische Konzil (besonders in der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute", art. 47–52) die Akzente etwas anders gesetzt als der CIC/1917. Aus diesem Grund taucht nun in can. 1055 CIC/1983 neben dem herkömmlichen Begriff des Ehevertrags (contractus matrimonialis) auch der Begriff Ehebund (foedus matrimoniale) auf, den das Konzil benutzte. *V. A(n)driano* (Problematica generale su impedimenti e proibizioni al matrimonio canonico, 51–62) behandelt die nachkonziliare Reduzierung der Ehehindernisse und die Entwicklung des Dispenswesens im Eherecht. Durch das Zweite Vatikanische Konzil wurde die Vielfalt der alten sogenannten kanonischen Dispensgründe auf ein einheitliches Prinzip zurückgeführt: das geistliche Wohl der Gläubigen (vgl. Vat II CD art. 8). Wenn wir dieses Prinzip auf den Fall anwenden, daß Verlobte trotz eines bestehenden kirchlichen Ehehindernisses eine Zivilehe schließen oder sie vorbereiten durch Anmeldung am Standesamt, und daß sie den ernsten Willen haben, zusammen zu leben, so wird niemand bestreiten, daß es für ihr geistliches Wohl besser ist, wenn sie Dispens erlangen und eine gültige Ehe schließen können. Damit ist aber die Entwicklung des Dispenswesens im Eherecht an den Punkt gelangt, daß der Heiratswille der Nupturienten, wenn er ernst und entschieden vorliegt, zugleich als Dispensgrund akzeptiert wird. So haben also Hindernisse, von denen dispensiert zu werden pflegt, keine wirklich ehehindernde Wirkung mehr, sondern sie erfordern nur ein Mehr an Verwaltungsarbeit bei der Vorbereitung der Eheschließung. *G. Ruaro* (Errore e dolo nel consenso matrimoniale, 85–99) gibt eingangs einen kurzen Überblick über die geschichtliche Entwicklung des Irrtumsbegriffs im kanonischen Eherecht. Can. 1098 findet sich erstmalig im kanonischen Recht. Er ist mit vielen Unsicherheiten und Unklarheiten behaftet. Schon die Diskussion in der Reformkommission war kontrovers. Auch nach der Promulgation des CIC/1983 bleibt die Interpretation dieses Kanons eine drängende Aufgabe. Insbesondere ist heftig umstritten, ob es sich hier um eine Bestimmung des Naturrechts handelt oder eine solche des rein kirchlichen Rechts. Im ersteren Falle hätte can. 1098 rückwirkende Kraft. *G. Putrino* (Il consenso matrimoniale condizionato, 101–113) setzt sich mit der Problematik des bedingten Ehekonsenses auseinander, von dem es jetzt in can. 1102 § 1 heißt: „Matrimonium sub condicione de futuro valide contrahi nequit." Der Autor ortet in der neuen Regelung (gegenüber dem CIC/1917) eine Prinzipienumkehr, insofern nun keine gültige Ehe mehr in Verbindung mit einer Bedingung *de futuro* (welcher Art auch immer) geschlossen werden kann und betont die markante Vereinfachung der Rechtsan-

wendung gegenüber der alten Regelung. *A. Tanasini* (Forma del matrimonio, 115–140) behandelt ausführlich die ordentliche Eheschließungsform hinsichtlich ihrer Natur und Wirkung, ihres Zweckes und ihrer konstitutiven Elemente. Aus der Sicht der Bundesrepublik Deutschland (mit ihrer großen Zahl von Volltheologen) sei hier eigens auf can. 1112 § 1 hingewiesen: „Ubi desunt sacerdotes et diaconi, potest Episcopus dioecesanus, praevio voto favorabili Episcoporum conferentiae et obtenta licentia Sanctae Sedis, delegare laicos, qui matrimoniis assistant." Den Pastoralreferenten und -referentinnen (und Gemeindereferenten und -referentinnen) könnte also die Trauvollmacht übertragen werden. Dies um so mehr, als can. 517 § 2 die Wahrnehmung von Seelsorgsaufgaben durch Laien vorsieht. *G. Montini* (La convalidazione del matrimonio: semplice; sanazione in radice, 187–207) betont zunächst (ganz mit Recht) die allgemeine „Vernachlässigung" des hier anstehenden Themas: „Il tema della convalidazione è nel diritto matrimoniale alquanto tecnico ed abbastanza negletto nei corsi di diritto matrimoniale dei seminari e degli studi teologici, non foss'altro per la sua stessa collocazione nel codice" (187). Hinsichtlich der „Heilung in der Wurzel" unterstreicht der Autor das Andauern des Konsenses der Partner als unverzichtbare Voraussetzung und entwickelt dann an Hand von Rotaentscheidungen Kriterien, die beim Beweis eines Konsenswiderrufes zu berücksichtigen sind. – Der vorliegende Sammelband bietet eine gute Übersicht über die Materie des kanonischen Eherechts und führt zugleich solide in die Problemfelder desselben ein. Ich kann ihn nur empfehlen. R. Sebott S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Band 34: Das Staat-Kirche-Verhältnis in Deutschland an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. Herausgegeben von *Heiner Marré, Dieter Schümmelfeder* und *Burkhard Kämper.* Münster: Aschendorff 2000. VIII/185 S., ISBN 3-402-04365-3.

Der vorliegende Band dokumentiert das 34. Essener Gespräch, welches am 8. und 9. März 1999 stattfand. Er enthält drei Referate. Im ersten (Der Kulturkampf – Bismarcks Präventivkrieg gegen das Zentrum und die katholische Kirche, 5–45) gibt *R. Morsey* einen Abriß des Kulturkampfs. In der zweiten Hälfte des 19. Jhdts. kam es in vielen europäischen Staaten zu sogenannten Kulturkämpfen. Dabei ging es um einen Zusammenstoß des postabsolutistisch agierenden Staates mit der Kirche, von der er sich emanzipieren wollte, nachdem sie jahrhundertelang mit ihm verflochten gewesen war. Besonders folgenreich war dieser Weltanschauungsstreit in dem 1871 gegründeten Deutschen Reich. Den Terminus ‚Kulturkampf', den F. Lassalle bereits 1858 geprägt hatte, benutzte R. Virchow am 17. Januar 1873 im Preußischen Abgeordnetenhaus. Der Terminus wurde zum Schlagwort, das als Fremdwort auch in andere Sprachen einging. Vornehmlich drei Ursachen führten zum Ausbruch des Konflikts: 1. die Gründung des Zentrums, 2. die Auswirkungen des Unfehlbarkeitsdogmas, 3. Bismarcks Sorge vor einer sogenannten „katholischen Revanche-Koalition". Die erste Phase des Kulturkampfs begann Ende 1871 mit einem Ausnahmegesetz durch Einfügung des § 130a in das Strafgesetzbuch. Dieser „Kanzelparagraph" verbot den Geistlichen unter Androhung von Haftstrafen, staatliche Angelegenheiten in „einer den öffentlichen Frieden gefährdenden Weise" zu behandeln. Als nächstes verschaffte der Kultusminister Adalbert Falk mit dem Schulaufsichtsgesetz vom 11. März 1872 dem Staat die Aufsicht auch über den Religionsunterricht. Wenige Wochen später (am 4. Juli 1872) wurden durch ein Reichsgesetz (Jesuitengesetz) alle Mitglieder der Societas Jesu aus Deutschland ausgewiesen und ihre Niederlassungen aufgelöst. Eine Ausweitung des Konflikts erreichte Bismarck durch einen herben Affront gegenüber dem Vatikan. Für die neu errichtete Reichsvertretung beim Heiligen Stuhl nominierte er den mit der Kurie zerstrittenen Kardinal Prinz Gustav zu Hohenlohe-Schillingsfürst. Da ihm der Vatikan (wie erwartet und erhofft) nicht das „nihil obstat" erteilte, nutzte Bismarck diesen Vorwand, indem er die Reichsvertretung beim Heiligen Stuhl zunächst unbesetzt ließ, um sie dann ein Jahr später aufzuheben. In diesem Zusammenhang erklärte Bismarck am 14. Mai 1872 im Reichstag: „Nach Canossa gehen wir nicht – weder körperlich noch geistig" (11). Aber, der deutsche Katholizismus ließ sich nicht niederringen; im Gegenteil! Er zeigte eine große innere Geschlossenheit. Diese Geschlossenheit wurde in drei Vorgängen sichtbar:

1. im steilen Aufschwung der katholischen Presse; 2. im stürmischen Ausbau des konfessionellen Vereins- und Verbandswesens; 3. in den großen Stimmengewinnen der Zentrumspartei. Ende der siebziger Jahre erkannte Bismarck, daß er das ursprüngliche Ziel des Kulturkampfs nicht erreichen und das Zentrum nicht zerschlagen konnte. In dieser Situation erfolgte ein Wechsel auf dem Päpstlichen Stuhl. Der neue Papst (Leo XIII.) signalisierte nach seiner Wahl im Februar 1878 seine Bereitschaft zur Verständigung. Diese ließ freilich zunächst noch auf sich warten. Dann gelang es Bismarck (im Herbst 1885), durch einen diplomatischen Schachzug, die Fronten aufzulockern. Er übertrug Leo XIII. die Vermittlung in einer deutsch-spanischen Streitfrage um die Karolineninseln. Damit erkannte er den Papst als Souverän an und akzeptierte auch dessen Schiedsspruch zugunsten Spaniens. Dafür verlieh ihm Leo XIII. (zum Entsetzen der deutschen Katholiken) die höchste päpstliche Auszeichnung: den Christusorden. Der Friedensschluß im Kulturkampf erfolgte durch das „Zweite Friedensgesetz" vom 29. April 1887. Freilich blieben eine Reihe von antikirchlichen (bzw. antikatholischen) Verordnungen erhalten, so die Schulaufsicht und die Zivilehe. Bestehen blieben ferner das Jesuitengesetz (bis 1917) und der Kanzelparagraph; dieser wurde von den Nationalsozialisten (übrigens auch von der SED in der DDR) fleißig genutzt und erst 1953 unter Adenauer gestrichen. Soweit der erste (etwas ausführlicher referierte) Vortrag. Im zweiten (Zur Frage nach dem Proprium kirchlicher Einrichtungen: Eine kanonistische Perspektive, 47–100) behandelt *H. Pree* die Frage nach der katholischen Identität in kirchlichen Einrichtungen. Die Frage nach dem kirchlichen Proprium wird innerkirchlich, staatskirchenrechtlich und gesellschaftlich diskutiert. In den Materien, welche die Kirche zu ihrem verbindlichen Sendungsauftrag rechnet, erhebt sie aus ihrem Selbstverständnis heraus unverzichtbar einen qualifizierten und öffentlichen Beurteilungsanspruch. Die Frage nach dem Proprium kann sich auf die personale bzw. individuelle katholische Identität beziehen oder auf das katholische Proprium einer bestimmten Institution als solcher. Das geltende kanonische Recht verlangt für die Qualifizierung einer Einrichtung als katholisch keinen bestimmten Grad formeller Anerkennung, sondern sieht dafür mehrere (in ihrer Intensität abgestufte) mögliche rechtliche Bindungen vor. Zu den eindeutigen rechtlichen Qualifizierungen zählt die (durch die zuständige Autorität formell genehmigte) Bezeichnung als „katholisch". Im dritten Beitrag des vorliegenden Buchs (Offene Fragen im Verhältnis von Staat und Kirche am Ende des 20. Jahrhunderts, 105–167) wagt *A. Frhr. v. Campenhausen* einen Blick in die Zukunft. Er sieht sechs offene Fragen bzw. Infragestellungen: 1. Die Verdrängung des verfassungsrechtlich gebotenen Religionsunterrichts durch das Land Brandenburg und seine Ersetzung durch einen staatlichen religiös-ethischen „Ertüchtigungsunterricht" (Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde = LER) ist das größte aktuelle Problem im Staatskirchenrecht. 2. Zwar ist der Religionsunterricht kein Vorrecht der großen Kirchen und auch nicht daran gebunden, daß eine Religionsgemeinschaft den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts genießt, aber der Religionsunterricht für Kinder muslimischen Glaubens konnte bisher nicht eingerichtet werden, weil der Islam (in Deutschland) sich bislang nicht in der erforderlichen Weise organisiert hat. 3. Die Verleihung des Körperschaftsstatus ist ein aktuelles Problem geworden durch die Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichts vom 26. Juni 1997. Mit diesem Urteil hat das Gericht entschieden, daß eine Religionsgemeinschaft (z. B. die Zeugen Jehovas), die dem demokratisch verfaßten Staat nicht die für eine dauerhafte Zusammenarbeit unerläßliche Loyalität entgegenbringt, keinen Anspruch hat auf Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts. 4. Ein Problem sind auch die sogenannten Sekten und Psychogruppen. Das Eindringen neuer fremder, auch aus fremden Kulturzusammenhängen kommender Religionsgemeinschaften hat in Europa generell für Beunruhigung gesorgt. Die Enquete-Kommission des Bundestags hat einen Endbericht über dieses Problem vorgelegt, der aber bei Staatskirchenrechtlern auf herbe Kritik gestoßen ist. 5. Das Verhältnis von staatlicher (sowie kommunaler) sozialer Tätigkeit einerseits und diakonischer und karitativer Dienste andererseits steht möglicherweise an der Schwelle großer Veränderungen. Das Aufkommen kommerzieller Anbieter, die äußerlich identische Dienste vermarkten, und deren Gleichstellung mit gemeinnützigen Trägern bedroht die Spezifika diakonischer und karitativer Tätigkeit. 6. Die schnell vorankommende europäische Einigung muß

keine Infragestellung des deutschen Staatskirchenrechts bedeuten. Art. F Abs. 1 EUV (= Vertrag über die Europäische Union vom 7. Februar 1992 in der Fassung vom 1. Januar 1995) schützt ausdrücklich den Kern der Identität der nationalen Staaten. Hierzu ist (nicht nur) in Deutschland gerade das Verhältnis der Regelung von Staat und Kirche zu rechnen. Die im Herbst 1998 erfolgte Berücksichtigung der Kirchen und Religionsgemeinschaften im Anhang zum Amsterdamer Vertrag bedeutet eine zusätzliche Sicherung.

Ein Sachwortregister (177–183), ein Personenregister (184–185) und ein Verzeichnis der Diskussionsredner (186) schließen dieses hervorragende Buch ab. Die Essener Gespräche haben sich in (inzwischen) 35 Jahren zu einem (über die Grenzen Deutschlands hinaus) anerkannten Fachkongreß entwickelt. Freilich sind die meisten Männer (und Frauen) der ersten Stunde inzwischen tot oder (wissenschaftlich) kaum mehr aktiv. Hoffentlich gelingt es der nächsten Generation, die Essener Gespräche auf ihrem sehr hohen Niveau zu halten. Utinam!

R. Sebott S. J.

Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, herausgegeben von *Axel Frhr. v. Campenhausen, Ilona Riedel-Spangenberger* und *Reinhold Sebott SJ* unter Mitarbeit von *Heribert Hallermann*, Bd. 1: A–F. Paderborn [u. a.]: Schöningh 2000. 736 S., ISBN 3-506-75140-9.

Die Anregung zu diesem neuen Lexikon ging vom Verlag Ferdinand Schöningh aus, wie man aus dem Vorwort erfährt. Dort erwecken die Herausgeber den Eindruck, daß man nun auch für den deutschsprachigen Raum ein Lexikon des Kirchen- und Staatskirchenrechts habe schaffen wollen, ähnlich wie es vergleichbare Lexika im romanischen Raum bereits gebe. Sie dürften damit vor allem auf das spanische *Diccionario de Derecho Canónico* und das italienische *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico* anspielen. Tatsächlich geht das deutsche Lexikon über diese Werke allerdings in mehrfacher Hinsicht hinaus. Das ist schon am äußeren Umfang zu erkennen: Gegenüber den beiden genannten einbändigen Lexika ist das deutsche Lexikon auf drei Bände angelegt. Der quantitative Unterschied ist noch deutlicher, was die Zahl der Autoren angeht: Haben am spanischen und italienischen Lexikon 17 bzw. 30 Autoren mitgearbeitet, so kommt beim deutschen Lexikon bereits der erste Band auf 194 Autoren. (In der Liste am Anfang des Bandes fehlen die Namen von Jörg Müller-Volbehr, der den Beitrag „Dotation, I. Ev." beisteuerte, und Georg Schöllgen, von dem die Artikel „Apostolische Konstitutionen", „Didache" und „Didaskalie" stammen.) Inhaltlich gesehen liegt die wichtigste Besonderheit des deutschen Lexikons darin, daß es nicht nur das katholische Kirchenrecht und das Staatskirchenrecht, sondern auch das evangelische Kirchenrecht berücksichtigt.

Der erste Band umfaßt 564 Beiträge, d. h. im Durchschnitt etwa drei Beiträge pro Autor. (Zu der auf dem Rückdeckel angegebenen Zahl von etwa 830 Stichworten gelangt man, wenn man auch jene Haupt- und Unterstichwörter hinzuzählt, die lediglich eine Verweisung auf andere Stichwörter liefern.) Die Auswahl der Autoren für die einzelnen Stichworte haben die Herausgeber offensichtlich mit großer Sorgfalt vorgenommen. So ist es bei vielen Stichwörtern gelungen, ausgewiesene Fachleute zu gewinnen, die zu den betreffenden Themen bereits ausgiebig geforscht haben oder mit ihnen aus ihrer direkten Erfahrung in der rechtlichen Praxis vertraut sind und die dem Leser nun auf dem zur Verfügung stehenden Raum eine Synthese ihres Wissens mitteilen konnten. Natürlich war das nicht überall möglich; manche Stichwörter sind wohl eher zufällig an ihre Autoren gelangt und beschränken sich mehr oder weniger auf eine einfache Aufzählung der einschlägigen Vorschriften des geltenden Rechts. Durchgehend werden jedenfalls zuverlässige Informationen gegeben, und so gut wie alle Beiträge enthalten Hinweise auf weiterführende Literatur.

Im Vorwort erklären die Herausgeber, das „bewußt nicht harmonisierte" Nebeneinanderstellen katholischer und evangelischer Beiträge solle als „dem Rechtsvergleich dienend" betrachtet werden. Schon ein rein äußerlicher Vergleich bringt dabei interessante Unterschiede ans Licht. Zunächst fällt auf, daß die Anzahl der „katholischen" Beiträge etwa dreimal so hoch ist wie die der „evangelischen". Das liegt wohl nicht an einer – bewußten oder unbewußten – Bevorzugung, sondern hat sich offenbar von der Materie

selbst her so ergeben. Der Grund dafür dürfte nicht einfach nur in einem unterschiedlichen Stellenwert des Kirchenrechts in den beiden Konfessionen liegen, sondern auch in einer größeren Einheitlichkeit und Systematisierung des katholischen Kirchenrechts. Das zeigt sich z. B. an den „katholischen" Stichwörtern eher technischer Art zum Bereich der „Allgemeinen Normen" (Erstes Buch des CIC) wie etwa „Abrogation", „Abstimmung", „Aequitas canonica", „Annahme", „Anordnung", „Approbatio" usw.; vergleichbare evangelische Beiträge sind in das Lexikon – sicherlich zu Recht – nicht aufgenommen. Zum katholischen Übergewicht hat natürlich auch das unterschiedliche Eheverständnis beigetragen, das sich in zahlreichen spezifisch katholischen Beiträgen zum Buchstaben „E" niederschlägt. Ein weiterer deutlicher konfessioneller Unterschied besteht darin, daß sich die evangelischen Beiträge viel häufiger auf die Situation in Deutschland konzentrieren, während sich die katholischen Beiträge in vielen Fällen eher der Darstellung des allgemeinen Kirchenrechts (CIC und CCEO) widmen und nur in ein paar Zusatzbemerkungen auf deutsche Besonderheiten eingehen. Aufgrund ihrer vornehmlich „deutschen" Perspektive teilen die evangelischen Beiträge weitaus häufiger über die eigentlichen rechtlichen Informationen hinaus auch Faktenwissen mit (z. B. darüber, an welchen Orten es in Deutschland evangelische Äbtissinnen oder Domkapitel gibt). Generell neigen – bei allen Unterschieden zwischen den einzelnen Autoren – die katholischen Beiträge mehr dazu, die geltende Rechtslage detailliert darzustellen, während die evangelischen Beiträge viel häufiger auf geschichtliche und theologische Aspekte eingehen. Alle diese Unterschiede sind sicherlich nicht zufällig, sondern haben ihre Wurzeln in der jeweiligen Kirchenstruktur und der spezifischen Rolle des Kirchenrechts in den verschiedenen Konfessionen. Die Tatsache, daß die rechtlichen Unterschiede zwischen den einzelnen evangelischen Landeskirchen weitaus größer sind als zwischen den katholischen Diözesen, macht es von vornherein unmöglich, daß die evangelischen Beiträge in demselben Maße wie die katholischen auf rechtliche Detailfragen eingehen. Daher legte es sich wohl wie von selbst nahe, daß die evangelischen Artikel mehr ins Geschichtliche und Grundsätzliche gehen.

Nach Auskunft des Vorworts waren die Herausgeber und die Schriftleitung bemüht, „die einzelnen Beiträge soweit als möglich aufeinander abzustimmen". Man gewinnt allerdings den Eindruck, daß sie in dieser Hinsicht hätten weiter gehen sollen. An einigen Stellen gibt es unnötige Wiederholungen (z. B. in den Beiträgen „Eucharistie" und „Eucharistiefeier"; ebenso wäre es nicht nötig gewesen, die Ehehindernisse des kanonischen Rechts gleich dreimal hintereinander im einzelnen darzustellen, wie es in den Artikeln „Ehehindernisse", „Ehenichtigkeitsgründe" und „Eherecht" geschehen ist). Was die staatskirchenrechtlichen Artikel angeht, wäre wohl eine klare Vorgabe zu der Frage, welche Länder berücksichtigt werden sollten, wünschenswert gewesen. Nun stellen einige Beiträge auch die Rechtslage in Österreich und der Schweiz dar, während sich andere Beiträge auf Deutschland beschränken, so daß sich Leser in den anderen deutschsprachigen Ländern fragen werden, ob das Lexikon eigentlich auch für sie gedacht ist oder nicht.

Eine Schwachstelle des Lexikons stellen die Verweise dar. Offenbar wurden sie im wesentlichen mechanisch erstellt, das heißt, allen Wörtern, die selbst als Stichwort aufgenommen sind, wurde an der Stelle, an der sie erstmals in einem Artikel vorkommen, ein Verweis hinzugefügt. Das hat eine ganze Reihe von Mängeln zur Folge. Zunächst einmal stört es den Lesefluß, daß man immer wieder auf Wörter wie „Kirche" oder „Gesetz" verwiesen wird, auch wo die betreffenden Artikel dazu nicht in einem engeren Zusammenhang stehen. Sodann entstehen häufig Verweisketten, d. h., man wird auf ein Stichwort verwiesen, das seinerseits wieder nur einen Verweis enthält. Z. B. steht bei „Erfüllungsunvermögen" nur ein Verweis auf „Eheunfähigkeit". Dieses Stichwort enthält wiederum nur einen Verweis auf „Ehehindernisse", „Ehekonsens" und „Ehekonsensmängel". Man hätte sicherlich besser die passenden Verweise gleich bei „Erfüllungsunvermögen" angeben können. (In diesem Fall braucht der Leser immerhin nur in einem Band hin- und herzublättern; es wird ihn weniger freuen, unnötig zwischen verschiedenen Bänden hin und her verwiesen zu werden.) Kurioser sind die zirkulären Verweise. So wird in dem Beitrag „Appellatio" gleich zu Anfang auf das Stichwort „Berufung" verwiesen. Dort findet man aber neben der „geistlichen Berufung" lediglich einen Rückverweis zu „Appellatio". Ähnlich gelangt man von „Dechant" zu „Dekan" und wieder

zurück. In Anbetracht des mechanischen Verweisverfahrens wundert man sich, daß es auch vorkommt, daß einige Verweise überhaupt ins Leere gehen (z. B. von „Diakon" zu „amtliches Priestertum"; dieses Stichwort gibt es aber nicht; bei dem Verweis von „Consecratio" auf „Eparch" gibt es immerhin das Stichwort „Eparchie"; daß der inhaltliche Zusammenhang hier einen Verweis rechtfertigt, wird man freilich bezweifeln). Die mechanische Erstellung der Verweise führt natürlich auch zu Verweisen, die inhaltlich unpassend sind. Der Beitrag „Affiliation" verweist z. B. auf die damit verwandten hochschulrechtlichen Begriffe „Aggregation" und „Inkorporation". Wenn man daraufhin den Beitrag „Aggregation" liest, stellt man aber fest, daß er lediglich die ordensrechtliche Bedeutung dieses Begriffs behandelt. Ähnliche Beispiele ließen sich beliebig vermehren. Auf der anderen Seite führt das dargestellte Verfahren dazu, daß Verweise fehlen, die inhaltlich angemessen gewesen wären. Z. B. erwähnt der Beitrag „EKD" auch den Bevollmächtigten des Rates der EKD bei der Bundesregierung. Dieser wird nun aber unter dem Stichwort „Der Bevollmächtigte" (also mit Artikel) behandelt, so daß man im Beitrag „EKD" vor dem Wort „Bevollmächtigter" nicht einfach einen Verweis einfügen konnte. Natürlich hätte man in einem solchen Fall den Verweis auf „Der Bevollmächtigte" in Klammern hinzufügen sollen. Insgesamt sind im Bereich der Verweise die Mängel nach Auffassung des Rez. so groß, daß die Schriftleitung darüber nachdenken sollte, im Rahmen dessen, was die bislang geschaffenen Fakten noch zulassen, einen grundsätzlich anderen Weg einzuschlagen, nämlich die Verweise nicht primär nach mechanischen, sondern nach inhaltlichen Kriterien zu erstellen, auch wenn das vielleicht mehr Mühe macht.

Die Lexikonbeiträge sind durchgehend darum bemüht, im Hinblick auf Rechtslage und Literatur den aktuellen Stand wiederzugeben. Gerade einige römische Dokumente aus jüngster Zeit (z. B. „Apostolos Suos", „Ad tuendam fidem") werden häufiger und ausführlicher behandelt, als es ihr tatsächliches Gewicht erwarten lassen würde. Im Hinblick auf das Motu Proprio (= MP) „Ad tuendam fidem" und die damit zusammenhängenden Fragen um Glaubensbekenntnis und Treueid sei an dieser Stelle auf ein paar Ungenauigkeiten hingewiesen: (1) Im Artikel „Antimodernisteneid" behauptet *Alfred Rinnerthaler*, dieser Eid sei im Jahre 1967 „durch eine neue, ebenfalls an das Glaubensbekenntnis anschließende, kurze und bündige Eidesformel" ersetzt worden. Rinnerthaler meint hier die kurze Formel (nur ein Satz), die im Jahre 1967 an die Stelle der früheren, längeren Zusätze zum Glaubensbekenntnis gemäß der „Professio fidei tridentina" trat. Dabei handelte es sich aber nicht um eine „Eidesformel"; der 1967 weggefallene „Antimodernisteneid" wurde damals nicht durch einen neuen Eid ersetzt. (2) Im Artikel „Bischofseid" erwähnt *Ilona Riedel-Spangenberger* zutreffend die am 1. Juli 1987 dafür erlassene neue Formel, erklärt dann aber zu Unrecht, diese Formel habe am 9. Januar 1989 eine „Neuregelung" erfahren. Tatsächlich hat sich durch den 1989 eingeführten Treueid der in c. 833, 5°–8° genannten Personen an der Formel des Bischofseids nichts geändert, sie blieb dieselbe wie seit 1987. Zumindest irreführend ist auch die Aussage des nachfolgenden Satzes, die Formel von 1989 sei im Jahre 1998 „in neuer Fassung publiziert" worden. Die Publikation der Fassung von 1989 erfolgte bereits im selben Jahr in AAS 81 (1989) 106. Bei der Publikation in AAS 90 (1998) 543 f. handelt es sich um einen unveränderten Nachdruck derselben Formel. (3) In *Paul Wirths* Artikel „Eid" werden Treueid und Glaubensbekenntnis verwechselt. Er erklärt, das MP „Ad tuendam fidem" habe in bezug auf den Treueid einige Ergänzungen und Verdeutlichungen zum CIC und CCEO gebracht. Tatsächlich bezieht sich dieses MP aber nicht auf den Treueid, sondern auf die Zusätze zum Glaubensbekenntnis. (4) Fragwürdig ist schließlich die – allerdings häufig anzutreffende – Behauptung, das MP „Ad tuendam fidem" solle im Hinblick auf Theologen die „disziplinierende Funktion" des Strafrechts „verstärken" (so *René Pahud de Mortanges* im Artikel „Delikt"). Tatsächlich führte dieses MP keine schärferen Strafen ein, als sie im CIC und im CCEO bereits für die hartnäckige Ablehnung von Lehren des authentischen Lehramts vorgesehen waren. Daß das MP nun die Ablehnung von „als endgültig zu halten vorgelegten" Lehren mit derselben Strafe belegt, nämlich einer „gerechten Strafe", und nicht – wie im Falle der Häresie – mit der Exkommunikation, stellt tendenziell eher eine Lockerung des kirchlichen Strafrechts dar.

Ohne Zweifel wird das neue Lexikon zu einem Standardwerk werden. Bislang hätte man vergleichbare lexikalische Informationen wohl als erstes in der dritten Auflage des LThK gesucht. Demgegenüber hat das LKStKR nicht nur den Vorteil größerer Ausführlichkeit und der Berücksichtigung des evangelischen Kirchenrechts, sondern auch den eines Preises, der die Anschaffung für die Handbibliothek des Kirchenrechtlers noch einigermaßen möglich macht. U. Rhode S. J.

Pawlas, Andreas, *Die lutherische Berufs- und Wirtschaftsethik: Eine Einführung.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2000. XIV/286 S., ISBN 3-7887-1789-0.

Der Autor behandelt zunächst konzeptionelle Möglichkeiten und Grenzen seines Vorhabens und die konkreten Anfänge einer lutherischen Wirtschaftsethik als Arbeits- und Berufsethik, sodann deren theologische und ökonomische Grundlagen und ihre Anwendung auf betriebliche Entscheidungen und Verantwortung in Staat und Gesellschaft. Er lehnt eine Eigengesetzlichkeit von Wirtschaft und ökonomischer Vernunft im Namen des Christentums ab (z. B. 4, 99, 110); mit dieser Vernunft scheint er einen kurzsichtigen, egoistischen Vernunftgebrauch zu meinen, den man eher als Unvernunft bezeichnen müßte. So verwechselt er wohl den berechtigten Gebrauch der autonomen Vernunft mit einem autonomen Gebrauch der Vernunft und wird damit auch der lutherischen Unterscheidung von Gesetz (= der Vernunft zugänglich) und Evangelium (= allein im Glauben als wahr erkennbar) kaum gerecht. In den Fußnoten werden ganze Zettelkästen von unwichtigen Zitaten beliebiger Autoren ausgeleert (wobei auch mehrfach unmittelbar aufeinander folgende Texte aus ein und derselben Quelle jedesmal mit vollständiger Herkunftsangabe statt „ebd." versehen werden). Als Stilprobe und Beispiel für die allenthalben angewandte neblige Argumentation: „Wenn Wingren in der (unvermittelten) lutherischen Lehre vom Beruf Elemente der ‚Passivität und Genügsamkeit' sieht, mag sie ja auf schwedische Verhältnisse bezogen tatsächlich in Kleinstadt und flachem Land ihr ‚natürliches Milieu' haben." (62) Luther selbst kommt vergleichsweise wenig zu Wort, und seine Aussagen werden kaum genauer erläutert. Leider finden sich ungewöhnlich viele Druckfehler (insbesondere auch viele grammatikalische Kongruenzfehler, Verdoppelungen oder Auslassungen von Wörtern). P. Knauer S. J.

Lechner, Martin, *Theologie in der sozialen Arbeit.* Begründung und Konzeption einer Theologie an Fachhochschulen für Soziale Arbeit (Benediktbeurer Studien; 8). München: Don Bosco 2000. 361 S., ISBN 3-7698-1213-1.

Der Verf. dieser bei O. Fuchs eingereichten Habilitationsschrift geht von der Beobachtung aus, daß der Caritassektor „der am weitesten säkularisierte Bereich kirchlicher Arbeit" (R. Zerfaß) ist, daß Theologie an Fachhochschulen (FH) für Soziale Arbeit (das ist der Nachfolgebegriff für Sozialwesen und der Oberbegriff für Sozialarbeit und Sozialpädagogik) in konfessioneller Trägerschaft nur als freiwilliges Wahlfach gelehrt wird, weithin unter Indoktrinationsverdacht steht und an staatlichen Fachhochschulen als Fach überhaupt nicht existiert. Natürlich weiß Lechner, daß man Studierende nicht zum Hören theologischer Vorlesungen zwingen kann. Doch zwischen Zwang zum Theologiestudium und dessen Abwesenheit möchte er fragen, wie eine Theologie begründet und konzipiert werden müßte, die sich in der Ausbildung von Sozialberufen an katholischen Fachschulen als ernst zu nehmende Bezugswissenschaft etablieren und vitalisierend wirken kann.

Lechner, der als promovierter Theologe und Diplom-Sozialpädagoge (FH) an einer theologischen Fakultät wie auch an einer FH für Soziale Arbeit (Benediktbeuern) Lehraufträge wahrnimmt, nennt in einem 1. Kap. zunächst fünf Tendenzen, die die Aktualität der von ihm aufgeworfenen Problematik belegen, nämlich: die mit der Professionalisierung einhergehende Entethisierung des sozialen Handelns der Kirche; die mit dem entwickelten Sozialstaat wachsende Säkularisierung des Helfens; die Diskussion um die Kirchlichkeit der Caritas und ihrer Mitarbeiter; die Herausforderung, die von der aktuellen Debatte um die Etablierung einer Sozialarbeitswissenschaft ausgeht sowie der an die Adresse der akademischen Theologie gerichtete Vorwurf der Diakonievergessenheit.

In einem weiteren Schritt untersucht der Verf. die derzeitige Situation der Theologie an katholischen Fachhochschulen für Soziale Arbeit in Deutschland zwischen dem Anspruch ihrer Leitbilder und der Wirklichkeit ihrer Lehrangebote. Eine Analyse der Vorlesungsverzeichnisse vom WS 1990/91 bis zum SS 1997 unter Berücksichtigung des Trägers, der Ausbildungskonzeption, des Lehrkörpers und der Theologie im Kontext der Ausbildung zeigt: „An den allermeisten katholischen Fachhochschulen steht die Theologie im Range eines allgemeinwissenschaftlichen oder fachbezogenen Wahlpflichtfachs und besitzt somit auch Prüfungsrelevanz" (118). Sie ist jedoch selten in interdisziplinären Veranstaltungen vertreten. Eine elementarisierte, d. h. auf Erfahrungen der Studierenden und Fragestellungen der Sozialen Arbeit bezogene Form gibt es erst in Ansätzen, und Lehrveranstaltungen ekklesiologischen Inhalts, die für die spätere Tätigkeit im kirchlichen Dienst so wichtig wären, fehlen weitgehend. Die Lehrkräfte kommen aus so unterschiedlichen Fächern wie Religionswissenschaft, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Exegese, Moraltheologie und Pastoraltheologie.

Wie ist nun eine bezugswissenschaftliche Theologie an Fachhochschulen für Soziale Arbeit zu begründen, und welches Gepräge sollte sie haben? Auf diese Frage sucht Lechner in einem 3. Kap. eine Antwort, indem er relevante Anliegen der gegenwärtigen Diskussion um eine Sozialarbeitswissenschaft herausarbeitet und Ansätze der bisherigen Pastoraltheologie (etwa der „Sozialpastoral" im Sinne von H. Steinkamp und N. Mette) sichtet. Ferner forscht er nach „Anschlußstellen" für eine entsprechende Theologie in den Theorien der Sozialen Arbeit und findet solche in der Forderung nach Interdisziplinarität und generalistischer Ausbildung, in der Notwendigkeit einer anthropologischen Grundlegung, im Ruf nach ethischer Orientierung und Reflexion, in der Leitidee der „Sozialen Gerechtigkeit" u. a. Schließlich beschreibt er – entsprechend Mettes und Steinkamps Verhältnisbestimmung von Praktischer Theologie und Sozialwissenschaft – „Konvergenzpunkte" zwischen Sozialer Arbeit und Praktischer Theologie, d. h. gemeinsame Interessen, die interdisziplinäre Suchbewegungen anstoßen können. Er sieht solche Gemeinsamkeiten im Selbstverständnis beider Fachbereiche als Handlungswissenschaft, in der Ausrichtung auf Sinn- und Bedeutungsverstehen, im Bemühen um eine theoretische Reflexion der Praxis, im Blick auf den Menschen im Kontext des Sozialen, in der Subjektorientierung und in der Option für die Benachteiligten.

Auf dieser Grundlage entwirft Lechner in einem 4. Kap. eine Theologie als Bezugswissenschaft an konfessionellen Fachhochschulen und bestimmt deren Profil durch die Merkmale: christlich, bezugswissenschaftlich, kontextuell, elementarisiert, diakonisch und praktisch. Er formuliert Ziele und Aufgabe einer fachlichen, personal-spirituellen und institutionellen Kompetenz. Abgeschlossen wird die Studie durch einen Aufriß des inhaltlichen Angebots der skizzierten Theologie.

Dieser letzte Abschnitt stellt dem theologisch gebildeten Leser zahlreiche gute alte Bekannte vor – von der Konzilskonstitution „Gaudium et spes" bis zu K. Rahner, H. Küng u. a. – und wirkt streckenweise wie ein Literaturbericht. Doch zeigt er damit auch, wie eine Theologie an Fachhochschulen – abweichend von einer rein akademischen Systematik – ihren Stoff „primär in der Form von Themen präsentieren muß" (245), und wie diese ausgewählt werden könnten. Insgesamt ist Lechner mit diesem Werk eine höchst verdienstvolle Reflexion über ein vernachlässigtes Thema gelungen. Sie zeichnet sich durch umfassende Kenntnis der sozialarbeitswissenschaftlichen Diskussion, durch überzeugende Argumentation und durch das Konzept einer integrierten, sich nicht von außen aufdrängenden und randständig bleibenden Theologie aus und wirkt durch ihre verständliche Sprache und klare Darstellung ausgesprochen leserfreundlich. Dem von ihm umsichtig begründeten Anliegen kann man nur Erfolg wünschen.

B. Grom S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Arens, Edmund, und Helmut Hoping (Hg.), Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit? (Quaestiones disputatae; 183). Freiburg i. Br.: Herder 2000. VII/199 S., ISBN 3-451-02183-8.

Bader, Wolfgang, Klaus Hemmerle: Grundlinien seines Lebens (Zeugen unserer Zeit). München: Verlag Neue Stadt 2000. 284 S., ISBN 3-87996-520-X.

Bast, Rainer A., Problem, Geschichte, Form. Das Verhältnis von Philosophie und Geschichte bei Ernst Cassirer im historischen Kontext (Philosophische Schriften; Bd. 40). Berlin: Duncker & Humblot 2000. 603 S., ISBN 3-428-10237-1.

Berchtold, Christoph, Manifestatio Veritatis: zum Offenbarungsbegriff bei Thomas von Aquin (Dogma und Geschichte: Historische und begriffsgeschichtliche Studien zur Theologie; Bd. 1). Münster: LIT 2000. 260 S., ISBN 3-8258-4673-3.

Bloch, Ernst, Logos der Materie: eine Logik im Werden. Aus dem Nachlaß 1923–1949. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000. 520 S., ISBN 3-518-58278-X.

Bönke, Michael, Einheit in Mehrursprünglichkeit: eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle (Bonner dogmatische Studien; Bd. 33). Würzburg: Echter 2000. 291 S., ISBN 3-429-02266-5.

Brieskorn, Norbert (Hg.), Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit I (Theologie und Frieden; Bd. 19). Stuttgart: Kohlhammer 2000. 276 S., ISBN 3-17-016439-2.

Daecke, Sigurd Martin (Hg.), Gottesglaube – ein Selektionsvorteil? Religion in der Evolution – Natur- und Geisteswissenschaftler im Gespräch. Gütersloh: Chr. Kaiser 2000. 207 S., ISBN 3-579-02662-3.

Dschulnigg, Peter, Jesus begegnen: Personen und ihre Bedeutung im Johannesevangelium (Theologie; Bd. 30). Münster: LIT 2000. XIV/340 S., ISBN 3-8258-5042-0.

Emonet O. P., Pierre Marie, God seen in the mirror of the world: an introduction to the philosophy of God. New York: The Crossroad Comp. 2000. 139 S., ISBN 0-8245-1873-X.

Euvé, François, Penser la création comme jeu (Cogitatio fidei; 219). Paris: Les Editions du Cerf 2000. 408 S., ISBN 2-204-06542-0.

Frank, Simon L., Werke: in acht Bänden. Bd. 1: Der Gegenstand des Wissens: Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis. Freiburg i. Br.: Alber 2000. 526 S., ISBN 3-459-47935-X.

Götz, Christoph, Medizinische Ethik und katholische Kirche: die Aussagen des päpstlichen Lehramtes zu Fragen der medizinischen Ethik seit dem Zweiten Vaticanum (Studien der Moraltheologie; Bd. 15). Münster: LIT 2000. 633 S., ISBN 3-8258-4830-2.

Greisch, Jean, L'arbre de vie et l'arbre du savoir: les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne (1919–1923) (»Passages«). Paris: Les Editions du Cerf 2000. 335 S., ISBN 2-204-06184-0.

Grimmer, Karl F., Geschichte im Fragment: Grundelemente einer Theologie der Geschichte (Forum Systematik; Bd. 7). Stuttgart: Kohlhammer 2000. 324 S., ISBN 3-17-016424-4.

Hackenesch, Christa, Selbst und Welt: zur Metaphysik des Selbst bei Heidegger und Cassirer (Cassirer-Forschungen; Bd. 6). Hamburg: Meiner 2000. 220 S., ISBN 3-7873-1546-2.

Halbmayr, Alois, Lob der Vielheit: zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus (Salzburger Theologische Studien; Bd. 13). Innsbruck, Wien: Tyrolia 2000. 459 S., ISBN 3-7022-2255-3.

Hallermann, Heribert (Hg.), Ökumene und Kirchenrecht – Bausteine oder Stolpersteine? Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2000. 224 S., ISBN 3-7867-2277-3.

Hossenfelder, Malte, Der Wille zum Recht und das Streben nach Glück: Grundlegung einer Ethik des Wollens (Beck'sche Reihe; 1383). München: Beck 2000. 215 S., ISBN 3-406-45923-4.

Hundeck, Markus, Welt und Zeit: Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre (Bonner dogmatische Studien; Bd. 32). Würzburg: Echter 2000. 416 S., ISBN 3-429-0228-9.

Jung, Matthias (Hg.), Religionsphilosophie: historische Positionen und systematische Reflexionen (Religion in der Moderne; Bd. 6). Würzburg: Echter 2000. 213 S., ISBN 3-429-02121-9.

Kahler, Hermann, Absentia consensus: der fehlende Mindestwille zur Ehe als Ehenichtigkeitsgrund (Adnotationes in ius Canonicum; 14). Frankfurt a. M.: Peter Lang 1999. 402 S., ISBN 3-631-34656-5.

Koistinen, Timo, Philosophy of Religion or Religion of Philosophy? A Critical Study of Contemporary Anglo-American Approaches (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft; 49). Helsinki: Luther-Agricola-Society 2000. 215 S., ISBN 951-9047-57-3.

Leiner, Martin, Gottes Gegenwart: Martin Bubers Philosophie des Dialogs und der Ansatz ihrer theologischen Rezeption bei Friedrich Gogarten und Emil Brunner. Gütersloh: Chr. Kaiser 2000. 300 S., ISBN 3-579-02666-6.

Lienkamp, Andreas, Theodor Steinbüchels Sozialismusrezeption: eine christlich-sozialethische relecture. Paderborn: Schöningh 2000. 803 S., ISBN 3-507-75185-9.

Löffler, Winfried, Notwendigkeit, S5 und Gott: das ontologische Argument für die Existenz Gottes in der zeitgenössischen Modallogik (Pontes. Philosophisch-theologische Brückenschläge; Bd. 4). Münster: LIT 2000. 136 S., ISBN 3-8258-4817-5.

Lubac, Henri de, La rencontre du bouddhisme et de l'occident (Œuvres complètes; 22, sixième section: Bouddhisme). Paris: Les Editions du Cerf 2000. VIII/350 S., ISBN 2-204-06610-9.

Mayer, Bernhard (Hg.), Jericho und Qumran: Neues zum Umfeld der Bibel (Eichstätter Studien; N. F. Bd. XLV). Regensburg: Pustet 2000. 326 S., ISBN 3-7917-1731-6.

Mühling-Schlapkohl, Markus, Gott ist die Liebe: Studien zum Verständnis der Liebe als Modell des trinitarischen Redens von Gott (Marburger theologische Studien; 58). Marburg: Elwert 2000. X/369 S., ISBN 3-7708-1139-9.

Muya, Juvénal Ilunga, L'expérience de la pluralité: un lieu théologique (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen; 9). Bonn: Borengässer 2000. XLII/237 S., ISBN 3-923946-50-3.

Overbeck, Franz-Josef, Der gottbezogene Mensch: eine systematische Untersuchung des Menschen und zur „Selbstverwirklichung" Gottes in der Anthropologie und Trinitätstheologie Wolfhart Pannenbergs (Münsterische Beiträge zur Theologie; Bd. 59). Münster: Aschendorff 2000. 457 S., ISBN 3-402-03964-8.

Pauly, Stephan, Subjekt und Selbstwerdung: das Subjektdenken Romano Guardinis, seine Rückbezüge auf Sören Kierkegaard, und seine Einlösbarkeit in der Postmoderne (Forum Systematik; Bd. 4). Stuttgart: Kohlhammer 2000. 433 S., ISBN 3-17-016243-8.

Rhonheimer, Martin, Ley natural y razón practica: una visión tomista de la autonomía moral [Natur als Grundlage der Moral: die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin, span.] (Fac. de Teologia Univ. de Navarra; „Colección teológica"; 101). Pamplona: EUNSA 2000. 576 S.; ISBN 84-313-1805-8.

Röd, Wolfgang, Der Weg der Philosophie: von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Erster Band: Altertum, Mittelalter, Renaissance (Beck'sche Reihe; 1390). München: Beck 2000. 525 S., ISBN 3-406-45930-7.

Röd, Wolfgang, Der Weg der Philosophie: von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Zweiter Band: 17. bis 20. Jahrhundert (Beck'sche Reihe; 1391). München: Beck 2000. 637 S., ISBN 3-406-45931-5.

Rütsche, Johannes, Das Leben aus der Schrift verstehen: Wilhelm Diltheys Hermeneutik (Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie; Bd. 576). Frankfurt a. M.: Peter Lang 2000. 488 S., ISBN 3-906761-83-5.

Rulands, Paul, Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade: das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner (Innsbrucker theologische Studien; Bd. 55). Innsbruck: Tyrolia 2000. 398 S., ISBN 3-7022-2266-9.

Sala S. J., Giovanni B., Die Christologie in Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (Schriftenreihe der Gustav-Siewerth-Akademie; Bd. 15). Weilheim-Bierbronn: Gustav-Siewerth-Akademie 2000. 75/VII S., ISBN 3-928273-15-9.

Schlette, Heinz Robert (Hg.), „Mein Reich ist nicht von dieser Welt": das Menschenbild Albert Camus' (Irseer Dialoge; Bd. 4). Stuttgart: Kohlhammer 2000. 189 S., ISBN 3-17-016694-8.

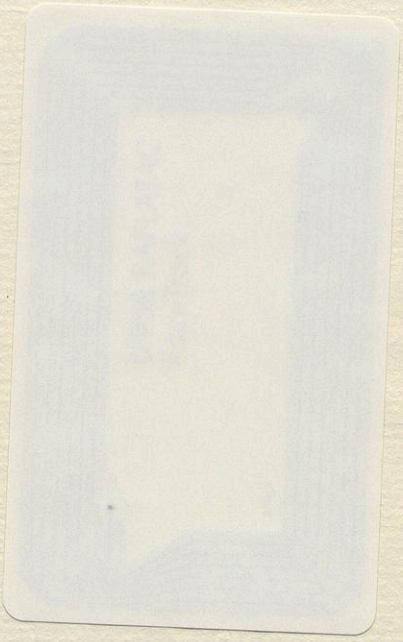
Schmidinger, Heinrich, Metaphysik: ein Grundkurs. Stuttgart: Kohlhammer 2000. 329 S., ISBN 3-17-0163086.

Schwaetzer, Harald, Aequalitas: Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift „De aequalitate" (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie; Bd. 56). Hildesheim: Olms 2000. 197 S., ISBN 3-487-11195-0.

Ska, Jean-Louis, Introduction à la lecture du Pentateuque: clés pour l'interpretation des cinq premiers livres de la Bible (Le livre et le rouleau; 5). Bruxelles: Editions Lessius 2000. 391 S., ISBN 2-87299-081-X.

Taft S. J., Robert F., A history of the liturgy of St. Chrysostom, vol. 5: The precommunion rites (Orientalia Christiana Analecta; 261). Rom: Pont. Ist. Orientale 2000. 573 S., ISBN 88-7210-326-6.

Torrell, Jean-Pierre, Recherches Thomasiennes: études revues et augmentées (Bibliothèque Thomiste; 52). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 2000. 386 S., ISBN 2-7116-1443-3.



N12<517373734 021

ubTÜBINGEN

ISSN 0040–5655

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

76. Jahrgang · Heft 3 · 2001

ABHANDLUNGEN

Josef Schmidt S. J.
„Geist der Weisheit und der Offenbarung". Zum philosophischen Denken im Licht christlichen Glaubens 321

Eberhard Schockenhoff
Dient die Politik dem Glück des Menschen? Zum Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt bei Thomas von Aquin 338

Peter Hofmann
Anschauung gegen Abstraktion. Goethes Polemik gegen Newton als transzendentale Kritik der Naturwissenschaft 368

BEITRÄGE

Mechthild Dreyer
Philosophische Methoden im lateinischen Mittelalter 397

Karsten Kreutzer
Karl Rahners Kritik antiintellektualistischer Tendenzen in der deutschen Philosophie und Theologie während der national-sozialistischen Ära 410

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:
Die Professoren S. J. der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georg 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. JOSEF SCHMIDT S. J.
Berchmanskolleg
Kaulbachstraße 31 a
80539 München

PROF. DR. EBERHARD SCHOCKENHOFF
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Institut für Systematische Theologie
Arbeitsbereich Moraltheologie
79085 Freiburg i. Br.

DR. PETER HOFMANN
Simrockstraße 15
30171 Hannover

PROF. DR. MECHTHILD DREYER
Johannes-Gutenberg-Universität Mainz
FB 11 – Philosophie / Pädagogik
Philosophisches Seminar
Saarstraße 21
55099 Mainz

KARSTEN KREUTZER
TU Dresden
Institut für Katholische Theologie
01062 Dresden

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

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

ThPh 76 (2001) 321–337

„Geist der Weisheit und der Offenbarung"

Zum philosophischen Denken im Licht christlichen Glaubens

Von Josef Schmidt S. J.

1. Die Liebe zur Weisheit und die Weisheit Gottes

„Philosophie" bedeutet „Liebe zur Weisheit". Die Liebe, der Eros, ist nach Platons „Symposion" (203/4) ein Verlangen nach dem, was man nicht schon in Besitz hat. Ein Gott philosophiert nicht, denn er *ist* weise. Auch der Tor philosophiert nicht, denn er genügt sich selbst in seiner Beschränktheit. Nur wer sich seines Mangels bewußt ist und ihn somit im Blick auf das Vollendete schon überschritten hat, der hat Liebe zur Weisheit, denn die Weisheit „gehört zum Schönsten, und Eros ist die Liebe zum Schönen" (204 b). Der sich läuternde Eros vermag bis zu einer Schau des „Schönen selbst" (211d, e) aufzusteigen, zu einer Schau des „ἀεὶ ὄν" (211 a), des ewig Seienden und in sich Vollkommenen, welches nicht mehr „in einem anderen" ist, sondern „rein für sich und immer es selbst" (211 a, b). Nach dem „Phaidros" hat die Seele dieses „ὂν ὄντως" (das wahrhaft Seiende, 247 e) einst geschaut und dann durch einen Sturz aus der Sphäre des Schauens vergessen. Aber die „Erinnerung" macht die ursprüngliche Verbindung wieder lebendig. Und das plötzliche Aufgehen dieses höchsten Schönen und Guten in der Seele, nach vielleicht langer und mühsamer Reflexion,[1] das Gelingen des Weges der Weisheitsliebe, hat etwas Unverfügbares (Gnadenhaftes). Den Dialog „Phaidros", den Sokrates mit seinem jungen Gesprächspartner, nach dem der Dialog benannt ist, an einem idyllischen Ort in einer sommerlichen Landschaft führt, diesen Dialog beendet Sokrates mit einem Gebet: „‚Lieber Pan und all die anderen Götter dieses Ortes, gebt mir, daß ich schön werde innerlich und daß mein Äußerliches diesem Inneren befreundet sei. Für reich möge mir der Weise (σοφός) gelten; an Gold aber soll mir eine Menge gehören, wie niemand als der Besonnene (σώφρων) sie tragen und mit sich führen kann. – Haben wir noch etwas anderes nötig? Denn mir genügt das Gebet.' Darauf Phaidros: ‚Bete hierum auch für mich mit; denn Freunde haben gemeinsamen Besitz.'"

„Weisheit" ist auch in der Bibel ein wichtiger Begriff: „חָכְמָה" (σοφία). Äußerungen über sie werden im AT vor allem König Salomo in den Mund gelegt: So sagt er: „Sie (die Weisheit) liebte und ersehnte ich von Jugend auf; ich suchte sie als Braut mir heimzuführen, und ich bin ein Verehrer ihrer Schönheit geworden" (Weish 8,2; zur Liebe zu ihr vgl. Sir 40,20). Die Literatur zur „Weisheit" ist innerhalb der Bibel ein eigenes Genus. Vor allem die Bücher „Sprüche", „Prediger", „Job", „Jesus Sirach" und „Weisheit" gehö-

[1] Das Schöne wird „plötzlich" (ἐξαίφνης) „erblickt" (Symp. 210 e; vgl. 7. Brief 341 d).

ren dazu. In ihren älteren Textpartien ist kaum vom Bund, von der Erwählung des Volkes und seiner geschichtlichen Hoffnung die Rede (den großen Themen des AT-Glaubens), sondern von der Einsicht in eine göttlich vorgegebene Welt- und Lebensordnung, die Maßstab und Orientierung ist. Diese Literatur hat Israel mit den Kulturländern des damaligen Orients gemeinsam. Gemeinsam ist z.B. das zweifache Gesicht der Weisheit: Zum einen ist sie eine Fähigkeit des Menschen, zum anderen ausschließliches Eigentum Gottes oder der Götter, von ihm/ihnen wohl gehütet und dem Menschen nach Gnade mitgeteilt. Wie wird sie in der Bibel dargestellt? Sie bringt den Menschen zum rechten Urteil. Sie läßt ihn die Ordnung der Welt erkennen, nämlich das, was gut und nicht gut ist, was er soll und nicht soll. Sie ist „Erkenntnis" (דַּעַת, γνῶσις) und „Einsicht" (תְּבוּנָה, σύνεσις) (Spr 2,6) oder Einsicht der Besonnenheit (σύνεσις φρονήσεως, Sir 1,4). Ihr Besitz ist für den Menschen kostbarer als Gold (Spr 3,14). Sie ist zwar geschaffen, aber vor aller Zeit (Spr 8,22–31). Sie ist „Hauch der Kraft Gottes" (Weish 7,25), „Abglanz des ewigen Lichtes" (Weish 7,26) und „Abbild seiner Güte" (ebd.). Durch sie ist die Schöpfung in ihre Ordnung gebracht (Spr 8,27–30). Nur wenn der Mensch an ihr Anteil hat, findet er das rechte Verhältnis zu Gott, und umgekehrt: denn „die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang" (Spr 9,10), und ebenso findet er durch sie das rechte Verhältnis zu sich und zum Mitmenschen (Durch sie kommen die ἀρεταί, die Tugenden, in ihn: Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigung und Tapferkeit, Weish 8,7). Der Mensch muß immer nach ihr streben (Weish 6,12.17; 7,10; 8,2; Sir 4,12.14; Spr 4,6). Wer sie sucht, findet sie auch (Spr 8,17). Ja, wer sie sucht und schließlich findet, der entdeckt, daß sie schon zu ihm gekommen ist und auf ihn gewartet hat. „Wer am frühen Morgen nach ihr ausschaut, braucht sich nicht abzumühen, denn er findet sie an seiner Tür sitzen" (Weish 6,14). Sie ist schon da und kommt doch von außen. Man mag an Aristoteles denken, nach dem der „νοῦς", das Edelste und Innerste im Menschen, „wie durch eine Tür" (θύραθεν) in ihn hineinkommt (de gen. an. 736 b 28). Die Weisheit lädt zum Gastmahl. Sie lädt ein, sich bei ihr zu nähren (Spr 9,5). „Wie eine Mutter geht sie ihm (dem Menschen) entgegen, wie eine Gemahlin nimmt sie ihn auf" (Sir 15,2).

Der Mensch muß um die Weisheit bitten (Weish 8,21; 9,1–10). Das erinnert ihn daran, daß sie ursprüngliches Eigentum Gottes ist (Job 28,12–28; Bar 3,32) und dem Menschen überlegen. Dies deutlich zu machen und die Gefahr der Anmaßung zu bannen, ist die Botschaft der Propheten. „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken" (Jes 55,8). „Der Weise rühme sich nicht seiner Weisheit" (Jer 9,22). „Wehe denen, die in ihren eigenen Augen weise sind" (Jes 5,21). (Gegen Babel:) „Deine Weisheit und dein Wissen haben dich betrogen, daß du im Herzen dachtest: Ich und sonst nichts mehr" (Jes 47,10). Wahre Weisheit wird sich von der Weisheit Gottes in Frage stellen lassen. So wird sie über sich hinausgehoben und kommt so erst zur Erfüllung.

Gd 861

Dieser prophetische Zug ist bei Paulus aufgenommen und verstärkt. „Vernichten will ich die Weisheit der Weisen, und die Klugheit der Klugen beiseite schieben" (1 Kor 1,19; Jes 29,14). Ein Gott, der sich so radikal auf die Seite seiner Geschöpfe stellt, daß er ihr Schicksal auf sich nimmt, sich von ihrer Sünde treffen läßt und deren Last zu tragen bereit ist, dieser sich in die Ohnmacht begebende Gott ist für die, welche auf „Wunder" warten, d.h. auf ein machtvolles Erscheinen Gottes, ein „Ärgernis", für die in griechischer „Weisheit" Gebildeten, ist diese Vorstellung von einer Erniedrigung des Höchsten und Schönsten eine „Torheit" (1 Kor 1,23). Doch in diesem Abstieg „Gottes Kraft und Gottes Weisheit" (1 Kor 1,24) zu erkennen, diese Einsicht muß von Gott selbst her eröffnet werden. Man muß ihm diese Tat äußerster Liebe glauben und sich so diese Weisheit schenken lassen. Es ist die „geheimnisvolle, verborgen gehaltene Weisheit, die Gott vor aller Zeit zu unserer Verherrlichung vorausbestimmt hat" und von der gilt: „Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und was in keines Menschen Herz gedrungen ist, das hat Gott denen bereitet, die ihn lieben" (1 Kor 2,7–9). Diese neue, dem Menschen mitgeteilte Weisheit ist in besonderem Maße eine verdankte – in besonderem Maße –, denn daß die Weisheit Geschenk ist, das ist ihr überhaupt eigen. Und auch als radikal verdankte ist sie „Weisheit", d.h. „Einsicht" und „Erkenntnis". Paulus bittet in diesem Sinne für seine Gemeinde: „Der Gott unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Herrlichkeit, möge euch den Geist der Weisheit und Offenbarung verleihen, damit ihr ihn recht erkennt" (Eph 1,17 – Titel des Artikels). Und weiter heißt es: „Er (Gott) möge die Augen eures Herzens hellsichtig machen, auf daß ihr einseht, zu was für einer Hoffnung ihr berufen seid" (Eph 1,18). Denn: „Durch sie (seine Gnade) hat er uns mit aller (!) Weisheit und Einsicht reich beschenkt" (Eph 1,8). Ebenso bittet der Apostel im Kolosserbrief: „Ihr möget erfüllt werden mit der klaren Erkenntnis seines Willens in aller geistgewirkten Weisheit und Einsicht" (Kol 1,9). Denn „in ihm (Christus) sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen" (Kol 2,3). Der Weisheit ist gleichsam ein neuer, umfassenderer Horizont geschenkt, und dieser macht sie nicht weniger, sondern mehr zur Weisheit, zur Einsicht, und damit kommunikabel. Denn wo nur der Wille zur Wahrheit vorhanden ist, kann sie sich mitteilen, als Einsicht der Einsicht.[2] Auch vermag der neue Weisheits-Horizont den bisherigen zu integrieren. So mahnt Paulus die Philipper: „Auf alles, was wahr, erhaben, gerecht und heilig, was liebenswürdig und in gutem Rufe ist, was immer es an Tugend (ἀρετή) gibt und was des Lobes würdig ist, darauf richtet euren Sinn (ταῦτα λογίζεσθε)" (Phil 4,8).

[2] Zwar heißt es bei Jesus: „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dies vor Weisen und Klugen (σοφῶν καὶ συνετῶν) verborgen, Unmündigen aber geoffenbart hast" (Luk 10,21; Mt 11,25). Aber die „σοφία hat durch alle ihre Kinder Recht bekommen" (Luk 7,35; vgl. Mt 11,19).

2. Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie

Wenn die Botschaft des Evangeliums sich an alle Menschen richtet, dann ist eine Urteilsfähigkeit und Aufnahmebereitschaft in ihnen vorauszusetzen, die sie über alle kulturellen und religiösen Unterschiede hinaus als Menschen charakterisiert. Dieses Allgemeine und die Fähigkeit zum Allgemeinen wurde und wird „Vernunft" genannt. Insofern ist erst mit der Vernunft der Raum für die universale Botschaft des Christentums geben. Daß ein Gott für alle Menschen der Gott für mich sein soll, daß ein sittliches Gebot für alle Menschen gilt, und weil es für alle Menschen gilt, ein Gebot von Gott ist, diese Zusammenhänge sind nur im Rahmen der Vernunft explizierbar. Zugleich ist in diesen Raum der Vernunft von einer rettenden Tat Gottes zu sprechen, von seiner Hinwendung zum Menschen, die dieser nur glaubend hinnehmen kann, deren Annahme aber im Selbstverständnis des Glaubenden sein Denken, seine Freiheit, seine Urteilsfähigkeit und Erkenntnis nicht einschränkt, sondern bereichert und auf ein tieferes Fundament stellt.[3] Hier wird eine Zuordnung deutlich, die sich durch die abendländische Geistesgeschichte zieht als Verhältnis von Glaube und Vernunft, von Theologie und Philosophie.

Es ist bekannt, daß diese Geschichte sehr wechselvoll war. Ich will sie nicht im einzelnen nachzeichnen. Ein paar Stichworte müssen genügen. Auf der einen Seite steht da eine weitgehende Annäherung etwa bei Clemens von Alexandrien, Augustinus, Anselm, auf der anderen Seite die Entgegensetzung (Tertullian oder Luther). Für die scholastische Zuordnung sei nur an das Wort von der Philosophie als der „ancilla theologiae" erinnert. Kant meinte, es bleibe dann noch die Frage, „ob diese (Magd) ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt" (Der Streit der Fakultäten, Weischedel-Ausgabe VI, 291). Er selbst und der deutsche Idealismus haben sich klar zu ersterem entschieden, wobei für Kant die Theologie nur in den „Grenzen der bloßen Vernunft" Geltung hat und in einer Umdeutung zentraler Dogmen der Christologie und Trinitätslehre (die ihrem weitgehenden Ausschluß gleichkommt), während Hegel und der späte Schelling eben diese Dogmen in ihrem genuinen Gehalt bewahren wollen und sogar als krönenden Abschluß ihrer Philosophie spekulativ entfalten. Auf die nachidealistische Philosophie mit ihren vielfach kritischen oder reduktionistischen Ansprüchen (man denke an Feuerbach und seine Nachfolger) hat die Theologie entsprechend heftig reagiert (als dialektische Theologie im evangelischen Raum, oder durch Abschottung in der katholischen Scholastik). Trotz mancher interessanter Ansätze im Bereich der Transzendentalphilosophie, Phänomenologie, Existenz- und Sprachphilosophie, auf die ich

[3] Schon im AT wird das Gesetz gerühmt wegen seiner Einsichtigkeit vor den Völkern (Dt 4,6–8). Dem entspricht, daß Gott und sein Wort dem Menschen innerlich nahe sind (Dt 30,11–14).

nicht näher eingehen kann, ist das allgemeine geistige Klima heutzutage, mit wenigen Ausnahmen, sowohl im Bereich der akademischen Philosophie als auch in unserem Bildungsbewußtsein eher von gegenseitiger Skepsis, bzw. von einem mehr oder weniger toleranten Nebeneinander geprägt, das aber oft nichts anderes als Gleichgültigkeit ist.

In diese Situation ist die Enzyklika „Fides et Ratio" (von Johannes Paul II., 1998) gesprochen. Sie ist von der Sorge bestimmt, daß die Theologie die Philosophie vernachlässigen könnte. Sie ist damit ein Eingeständnis der Angewiesenheit der Theologie auf die Philosophie für ihr besseres Selbstverständnis und als Ebene der Vermittlung ihrer Botschaft. Sie ist aber auch eine Einladung an die Philosophie, das Gespräch mit der Theologie zu suchen, sich von der Theologie auf Fragen und Themen aufmerksam machen zu lassen, um die eigene Weite zu bewahren und sich nicht zu verengen. Nicht daß sich die Philosophie von der Theologie die Themen vorgeben lassen muß. Aber, und dies ist ein guter Ausdruck, die Theologie kann ihr zu einer „Inspirationsquelle" (Nr. 60) werden, ein Ausdruck, der ebenso treffend ist, wie er der behutsamen Diktion der Enzyklika entspricht, die nicht vereinnahmen will, sondern das Gespräch, den Austausch, die „Wechselwirkung" (Kap. VI) zu befördern sucht. Eben dieses Anliegen möchte ich aufgreifen.

3. Philosophisch-theologische Themen

Der christliche Glaube enthält bestimmte Überzeugungen, die wahrheitsfähig sind, d. h., die wahr oder falsch sein können, die man also bestreiten, für die man aber auch Gründe anführen kann. Ich möchte an einigen Beispielen zeigen, daß diese Überzeugungen des Glaubens philosophisch ernst zu nehmen sind, wie sie auch in der Geschichte des Denkens ernst genommen wurden, d. h., ich möchte zeigen, daß sie diskursfähig sind und nicht ins Außerrationale abgeschoben werden müssen, ja, daß sie sogar für den philosophischen Diskurs eine belebende, auch kritisch bedeutsame Rolle spielen können, so daß er ohne diese Themen ärmer wäre. Bei der Auswahl der Themen lasse ich mich von „Fides et Ratio" leiten. Dort heißt es: „Die heilige Schrift enthält sowohl in expliziter wie impliziter Form eine Reihe von Elementen, die uns zu einem Menschenbild und einer Weltsicht von beträchtlicher philosophischer Stärke gelangen lassen" (Nr. 80). Die von der Enzyklika gegebenen Beispiele für eine „in der Bibel enthaltene ‚Philosophie'" (ebd.) sind: der Gottesgedanke: „Nur Gott ist der Absolute" (ebd.), die Lehre vom Menschen als *imago dei* (ebd.) und die Frage nach dem Bösen (ebd.) oder nach dem Bösen und dem Leid (Nr. 76).

Ich möchte zeigen, daß es keine überholte Angelegenheit ist, sondern daß es sich lohnt, die genannten Themen aus dieser „in der Bibel enthaltenen Philosophie", wie in „Fides et Ratio" gesagt, in die philosophische Diskussion einzubringen, oder genauer gesagt: wieder einzubringen, denn sie sind

ja bereits Themen der Philosophie gewesen: die Themen „Gott", die „Gottebenbildlichkeit des Menschen" und das Theodizeeproblem.

3.1 Der Gottesgedanke

Die große dankbare Erinnerung in der Geschichte Israels ist die an eine Befreiung, die Befreiung aus dem „Sklavenhaus Ägypten" (Ex 20,2). Verdankt wird sie dem Gott der Väter, also dem Gott, der auch früher schon wirksam war, dem Gott der Väter, auf den sich nun auch die Hoffnung für die Zukunft richtet. Denn wenn er wirklich zu befreien vermag, dann muß er die Geschichte überhaupt in der Hand halten und kann nicht selbst nur ein Faktor in ihr sein. Nur auf den Gott kann wirklich vertraut werden, der über die Geschichte und die Welt im ganzen Herr ist. Dieses Vertrauen hat sich besonders dann zu bewähren, wenn religiös begründete Sicherungsinstanzen wie das Reich oder das Königtum wegfallen, in einer Zeit also, in der sich andere politische Mächte als stärker erweisen und scheinbar auch deren Götter. Die Frage ist dann: Kann man an Gott noch glauben? Wenn ja, dann muß dieser aber mächtiger sein als all die anderen Mächte, die so gewaltig auftreten. Er muß überhaupt der sein, der alle Macht in den Händen hat. Nur er kann wirkliches Vertrauen verdienen. Aber er kann dieses Vertrauen dann auch einfordern. Er verdient dieses Vertrauen und kann es beanspruchen. Gerade in der politischen Schwäche der Exilszeit bricht bei Deuterojesaia (Jes 40–55) der entschiedenste Monotheismus durch. „Keinen Gott gibt es außer mir [...]. Darum wendet euch zu mir und laßt euch retten, all ihr Enden der Erde! Denn ich bin Gott, keiner sonst" (Jes 45,21 f.). „Ich bin der Erste und der Letzte; außer mir gibt es keinen Gott [...]. Fürchtet euch nicht und seid nicht bange" (Jes 44,6.8). Die „Götzen" sind prinzipiell nicht vertrauenswürdig. Sie sind abhängig und somit nicht wirklich Gott (Jes 40,18 f.). Die scharfe Kritik an ihnen wird später vom Buch der Weisheit (13,10–19) wieder aufgenommen.

Es gibt offenbar so etwas wie eine Logik des Vertrauens. Ich kann auf dies oder jenes vertrauen, das ein Stück weit trägt, aber nie und nimmer letztlich tragen kann, weil es selbst abhängig ist. Doch kann ich überhaupt „letztlich" vertrauen? Kann ich letztlich gelassen sein und mein Leben auf einem Vertrauen aufbauen, komme, was da wolle? Außerhalb des Vertrauens selbst ist diese Frage wohl nicht abschließend zu beantworten, sondern nur innerhalb seiner. Aber eines ist klar: Adressat eines solchen Vertrauens kann nur eine letzte, tragende Macht sein, welche die klassischen Gottesprädikate auf sich vereint. Letzte Geborgenheit kann nur der geben, der eben so ist, daß er sie geben kann. Von diesem gilt es zu reden, ihn gilt es zu bezeugen: „Ihr seid meine Zeugen (vor den anderen Völkern) spricht Jahwe, und meine Knechte, die ich erkoren habe, damit man erkennt und mir glaubt, und einsieht, daß ich es bin. Vor mir ward kein Gott gebildet, noch wird es nach mir einen geben" (Jes 43,10 f.). Glaube und Erkenntnis widerstreiten

sich nicht. Eines ist Element des anderen. Es gibt ein glaubendes Erkennen wie ein erkennendes Glauben.[4]

Diesen Gott vertrauend zu erkennen, muß auch heißen, ihn als den absolut Gebietenden anzuerkennen. Das mich letztlich Bergende ist auch das, dem ich mich in keiner Hinsicht mehr entziehen kann, also das, was mich bindet, wie nichts sonst mich binden kann, und genau dies ist die Bindung im Gewissen. Bei Luther ist die Logik des Vertrauens die Erklärung zum ersten Gebot „Ist der Glaube und das Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und umgekehrt, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht“ (Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh 1986, 587). Dem absolut vertraut werden kann, der vermag auch absolut zu binden. Aber es gilt auch umgekehrt: Was mich letztlich bindet, kann nicht ein Faktor unter anderen sein. Ein solcher wäre mit Recht zu relativieren, weil er nur ein Relatives ist. Unbedingt gebieten kann nur das, bzw. der Unbedingte, und eben der ist der Adressat meines Vertrauens. Denn wenn ich ihm folge, bin ich in seinem Willen auch geborgen, weil von ihm bestätigt. Das erste Gebot ist deshalb das Gebot der Gebote: Gott Gott sein zu lassen und ihn nicht unter Bedingungen zu stellen. Man könnte sagen: Das Unbedingte im Gewissen als Unbedingtes anzuerkennen, und es in keiner Weise zu relativieren.

Im Vertrauen und im Gewissen weiß sich der Mensch in eine Letztperspektive gestellt, für die der monotheistische Gottesgedanke als adäquater Ausdruck erscheint. Eine solche Letztperspektive ist auch das Thema der Philosophie. Zu der Zeit, als in Israel der Glaube an den einen Gott immer deutlicher hervortritt (im 6. Jhdt. v. Chr.), wird in Griechenland der Schritt vom Mythos zum Logos vollzogen. Was ist der Grund, das Woher dieser Wirklichkeit, seine letzte und eigentliche „ἀρχή“? So wird gefragt. Aber nicht mehr in traditionsgebunden mythischen Vorstellungen, sondern in einer allen Menschen zugänglichen Weise, eben vernünftig, soll diese Frage beantwortet werden. Dieser Suche nach dem Grund entspricht ein für jeden nachvollziehbares Begründen. Nur so kommt Einsicht zustande, und sie ist letzte Autorität. Die Vernunft ist autonom. Doch diese Autonomie wird von den Sophisten im Sinne einer Instrumentalisierbarkeit der Vernunft nach selbstgesetzten Zwecken mißverstanden – dies der Vorwurf von Sokrates und Platon. Autonom ist die Vernunft im Suchen nach Gründen, im freien Austausch von Argumenten. Doch innerhalb ihrer stößt sie auf ihr Gebundensein, auf eine letzte Unbeliebigkeit. Zu ihr führt das „γνῶθι σεαυτόν“

[4] Die große Formulierung des ersten Gebotes ist das „שְׁמַע יִשְׂרָאֵל“: „Höre Israel! Jahwe unser Gott ist der einzige (Jahwe). Du sollst Jahwe deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele und mit all deiner Kraft“ (Deut 6,5). Herz (לֵב) wird in einigen Textzeugnissen der Septuaginta nicht mit „καρδία“, sondern mit „διάνοια“, „Verstand“, übersetzt. Dies ist sachlich gerechtfertigt. Denn „לֵב“ heißt auch „Denken“, „Wissen“. Dem folgt das NT. Bei allen drei Synoptikern wird bei der Formulierung des ersten Gebotes durch Jesus zu „καρδία“ „διάνοια“ hinzugefügt. Mit „Herz“ und „Verstand“ ist Gott zu lieben.

(erkenne dich selbst), die Mahnung von Delphi, von der Sokrates sich leiten läßt. Erst auf diesem Wege ist die Antwort auf die umfassende Begründungsfrage zu finden. Im „Phaidon" (97–99) berichtet Sokrates, wie das Suchen nach Gründen ihn zunächst zu den Naturphilosophen führte, wie er deren Antworten aber als unangemessen empfand. Es wäre so, sagt er, wie wenn man die Frage, warum denn Sokrates hier im Gefängnis ausharre und nicht die Flucht ergreife, damit beantwortete, daß seine Muskeln und Beine in die und die Stellung gebracht seien. Die Frage nach dem Warum ist eigentlich die nach dem Ziel, dem Guten. Sie ist die übergeordnete, die mit der Frage nach den faktischen Bedingungen nicht verwechselt werden darf. In ihrer Perspektive ist dann auch der Gesamtkosmos zu betrachten.[5] In der „Politeia" mündet diese Sicht in die Lehre von der Idee des Guten (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, 517 b), die als letzter Rechtfertigungsgrund unserer Werturteile auch im ontologischen Sinn Ursprung sein muß (τοῦ παντὸς ἀρχή). Sie ist das „ἀνυπόθετον" (511 b), das Voraussetzungslose, das in jeder Hinsicht Unbedingte. Als solches bleibt sie der vollkommenen Objektivierbarkeit entzogen und ist insofern „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας" (jenseits des Seins, 509 b). Nur im Gleichnis ist sie darstellbar als „Sonne". Denn diese schenkt durch ihr Licht dem Auge das Sehen und bringt in der Welt des Sichtbaren „Werden und Wachstum" (509 b) hervor. Die Sonne ist so das „ἀνάλογον" des Guten (508 c), Abbild für den Ursprung des Seins und seiner Erkennbarkeit.

Für Platon ist Sokrates der Mensch, der sich von diesem Guten exemplarisch radikal bestimmen ließ und der eben darin auch die Geborgenheit durch die Macht dieses Guten erfuhr. „Für den guten Menschen gibt es kein Übel, weder im Leben noch im Tod", dies hält Sokrates seinen Richtern entgegen (Apg. 41 c). Von der Gelassenheit, die aus dieser Gewißheit kommt, zeugt sein Tod, wie er im „Phaidon" geschildert wird. Die Wahrheit des Guten und seine bergende Macht, sie werden nur dem zugänglich, der sich entschieden an diese Wahrheit bindet. Das ist selbst noch einmal eine philosophische Einsicht. „Der Tod des Sokrates liegt nicht außerhalb der Philosophie."[6]

In der platonischen Philosophie, wie sie besonders durch Plotin erneuert wurde, konnten christliche Denker ihre Anliegen wiederfinden. Augustinus spricht sich deutlich für die Platoniker aus, nachdem er in „De civitate dei" (VIII, 2ff.) einen kurzen Abriß der Philosophiegeschichte gegeben hat. „Niemand anderer ist uns so nahe gekommen wie er (Platon) und seine Schule" (VIII, 5). Diese lehren: „den wahren Gott, den Urheber aller Dinge, den Offenbarer der Wahrheit, den Spender der Glückseligkeit" (ebd.). Gott ist das höchste Gut (VIII, 8), und er ist zugleich das „Licht" der Erkenntnis (VIII, 7). Die Platoniker sind sogar dem Begriff der Dreifaltigkeit nahegekommen, „wenigstens einigermaßen und durch Nebel hindurch" (X, 29).

[5] Aus diesem Grunde wird im „Phaidon" (108–113) eine Kosmologie nach teleologischen Gesichtspunkten entwickelt, die auf den „Timaios" vorausweist.

[6] *H. Krings*, Transzendentale Logik, München 1964, 341.

Doch auch der Unterschied ihnen gegenüber wird betont: „Die Fleischwerdung des unwandelbaren Gottessohnes, die uns erlöst, [...] wollt ihr nicht zugeben" (ebd.). Warum eigentlich nicht? Die Platoniker besitzen doch den Gedanken der „Gnade" (ebd.). Über ihn lädt Augustinus sie ein, doch auch für die Inkarnation offen zu sein, also für den Abstieg dessen, was sie die zweite Hypostase nennen („νοῦς"), in diese Welt (ebd., X, 28). Diese philosophienahe Sicht Augustins blieb bis ins Mittelalter bestimmend. Anselm betont, daß er sich vor allem auf Augustinus stützt („Monologion", prologus). Im Hochmittelalter, durch den Versuch der Integration des Aristotelismus und dann später durch den Nominalismus, wird der Glaube als theologisches Gegenüber der Philosophie immer mehr zu einem eigens autorisierten übernatürlichen Zugang zur Gotteserkenntnis, zu einem Zugang, welcher der Philosophie als bloß natürlicher Vernunft verschlossen sein soll.

Gegen eine solche exklusive Autorität (mit all den gesellschaftlichen und politischen Implikationen) wendet sich bekanntlich mehr und mehr das neuzeitliche Denken. Doch in der Wiederentdeckung einer autonomen Vernunft als letzter Instanz bei der Beurteilung aller Wahrheitsansprüche stößt die Vernunft mit Wucht auf die ihr eigene Letztperspektive, die auch gerade durch das kritische Bewußtsein neu eröffnet wird. Es ist kein Zufall, daß in der neuzeitlichen Philosophie von Descartes bis Hegel der Gottesgedanke als Ausdruck dieser Letztperspektive eine bedeutende Rolle spielt. In gewisser Weise ergibt sich eine ähnliche Situation wie damals in Griechenland. Mit der Entdeckung des auf sich gestellten Logos ist auch die Frage nach dem einen Grund und dem Letztverbindlichen dem Denken mit Nachdruck aufgegeben.

Für Descartes ist Gott der Garant all der Wahrheitserkenntnisse, die über die nur punktuelle Selbstgewißheit hinausgehen, und Gott ist zugleich die vollkommene Wahrheit, ohne welche die durch den Zweifel gebrochene Selbstgewißheit überhaupt nicht zu denken ist. Die Lehre von diesem göttlich Unbedingten findet sich bei Spinoza und Leibniz. In Kants Gegenposition gegen die rationalistische Metaphysik dieser Tradition verschwindet die Lehre vom Unbedingten keineswegs. Sie wird allerdings erkenntnistheoretisch differenziert. Für die theoretische Vernunft ist die Idee des Unbedingten höchstes Regulativ der Naturerkenntnis, und sie kann auf deren Ebene gar kein Erkenntnisgegenstand sein. In der praktischen Philosophie ist die Gewißheit des Unbedingten ein Faktum der Vernunft, das nicht weiter befragt wird. Im Zuge einer Auslegung dieser praktischen Gewißheit in einen Kontext ihrer Sinnhaftigkeit (so könnte man sagen) ergibt sich allerdings die Notwendigkeit, im Gottesgedanken das Unbedingte der theoretischen und der praktischen Vernunft zu einem (immerhin) unumgänglichen Postulat zu verbinden.

Fichte vereint ganz entschieden theoretische und praktische Philosophie. Das Sich-Erfassen des Ich in seinem tieferen Aus-sich-selbst-Sein, seiner

Unbedingtheit, ist zugleich das Erfassen dieser Unbedingtheit als Forderung, als unbedingtes Sollen, dem das faktische, immer begrenzte Ich unterworfen ist. Diese Unterwerfung klärt sich bei Fichte mehr und mehr als eine Unterwerfung unter das Unbedingte selbst, unter Gott, der im Menschen erscheint. Für Schelling zeigt sich das Absolute nicht nur im Ich, sondern ebenso in der Natur. Nach Hegel muß deshalb die Philosophie konsequent von der Idee des Absoluten ausgehen und Natur und Geist als dessen Manifestationen betrachten. Aber dies kann erst geschehen, wenn dieses Absolute in unserem Wissen als unsere Erkenntnis ermöglichend und von Stufe zu Stufe weitertreibend aufgewiesen ist.

In der Zeit nach Hegel verändert sich die Lehre vom Absoluten, verschwindet aber keineswegs. Bei Kierkegaard verschafft nur der Glaubenssprung Zugang zu ihm. Feuerbach übersetzt das Absolute in die Endlosigkeit des Gattungslebens. Für Marx ist es die letzte Zukunft des gesellschaftlichen Prozesses. Bei Schopenhauer wie bei Nietzsche ist das ontologisch Letzte ein blinder Lebenswille, der jedoch nach Schopenhauer im Verzicht überwunden, nach Nietzsche voll bejaht werden muß. Was ist das Letzte, das Letztgültige? Die Tradition, die Sprache, die Materie? Oder ist es unsinnig, überhaupt von einem Letzten zu sprechen? Bewegen wir uns immer nur im Vorläufigen? Aber ist dies dann letzte Gewißheit? Wie ist dieses Letzte, das sogar in seiner Bestreitung noch in Anspruch genommen werden muß, wie ist es auszulegen?

Der christliche Glaube enthält die Überzeugung: Das Letzte, Unbedingte ist Gott und nur er, als ursprüngliche, tragende und bindende Macht. Da sich dieser Glaube in metaphysischen Überzeugungen auslegt (die Frage ist nur, ob kritisch oder unkritisch), kann und soll er sich am philosophischen Diskurs beteiligen und sich in ihn einbringen. Entsprechend dem ersten Gebot vom Sinai: Gott Gott sein zu lassen, wird der Glaubende bestrebt sein, das sich unserem Geist aufdrängende Unbedingte als Unbedingtes zu denken, d. h. als Unbedingtes in jeder Hinsicht und es nicht zu verkürzen auf einen Entwurf oder eine subjektive Idee, eine Seelenkraft oder ähnliches. Die Geschichte des Denkens lehrt, daß dieses Bemühen auf den philosophischen Diskurs eine fruchtbare Wirkung hat, weil sich an dieses Thema Kernfragen der Philosophie knüpfen (Wahrheit, Ethik, Freiheit haben mit dem Unbedingten zu tun). Im großen Gespräch über die Zeiten hinweg, das die Geistesgeschichte ausmacht, wird der Glaubende seine Sichtweise einbringen, wie er sich auch selbst befragen lassen muß und, indem er sich erklärt, zur Präzision gezwungen wird. Wissenschaftstheoretisch mag man den Glauben zunächst als „Entdeckungszusammenhang", wenn auch nicht sogleich als „Begründungszusammenhang", gelten lassen. Einen solchen Entdekkungszusammenhang aber als unphilosophisch abzuweisen, wäre selbst unphilosophisch.

3.2 Der Mensch als Bild Gottes

Die Ausrichtung des Menschen auf Gott läßt Gott im Menschen sichtbar werden. Gott bildet sich in ihm ab. Der Mensch ist sein Bild. Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen dürfte in der Zeit des babylonischen Exils entstanden sein, in einer Umgebung des Götter- und Bildkultes. Gegen ihn gerichtet sagt die Bibel: Nicht in den Statuen erscheint Gott, sondern im Menschen, und hier allein bildet er sich ab. Im Menschen begegnen wir dem Heiligen. So wird das Verbot, Menschen zu töten (Gen 9,6), mit deren Gottebenbildlichkeit begründet.

Nach Augustinus ist diese Abbildhaftigkeit in dem begründet, was den Menschen zum Menschen macht, in seiner Geistigkeit. Der Mensch ist dazu befähigt und dazu aufgerufen, bei sich zu sein, zu sich zu kommen in der „Erinnerung", der *memoria*, Platon sagt: „Anamnesis". Hegel wird später darauf hinweisen, daß unser deutsches Wort „Erinnerung" eben diesen Weg zu sich selbst, ins eigene Innere zum Ausdruck bringt.[7] Das Beisichsein als Sich-Erkennen ist aber nach Augustinus nicht ohne den Bezug zu Gott zu denken. Denn hier weiß der Mensch sich gebunden an die höchste Wahrheit und Gutheit, und dies eben ist Gott („De libero arbitrio" II). Diese Bindung läßt Gott in der Seele präsent sein, und Gott ist ihr sogar „innerlicher", als sie „sich selbst innerlich" ist („Confessiones" III, 6, 11). Gott würdigt die Seele sogar, in ihr sein Innerstes abzubilden, nämlich sein dreifaltiges Wesen im Selbstbezug der Seele, in deren Differenzeinheit, dem erkennenden und wollenden Beisichsein. Anselm betet im ersten Kapitel seines „Proslogion": „Ich bekenne, Herr, und sage Dank, daß du in mir dieses ‚Dein Bild' geschaffen hast, damit ich, Deiner mich erinnernd, Dich denke, Dich liebe." Im zweiten Kapitel legt er (ganz aus Augustinischem Geist) seinen Gottesbeweis dar, ausgehend von der Einsicht, daß das Denken innerhalb seiner auf ein unübersteigbar Letztes und Höchstes stößt: auf die Wahrheit Gottes.[8]

Descartes hat diese Bild-Lehre aufgenommen. In seinen „Meditationes" heißt es: Da Gott mich geschaffen hat, „ist es ganz glaubhaft, daß ich gewissermaßen nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen bin, und daß dieses Gleichnis, in dem die Idee Gottes steckt, von mir durch dieselbe Fähigkeit erfaßt wird, durch die ich mich selbst erfasse. D.h., indem ich mein Augenmerk auf mich selbst richte, sehe ich nicht nur ein, daß ich ein unvollständiges, von einem anderen abhängiges Wesen bin, ein Wesen, das nach Größerem und Größerem oder nach Besserem ohne Ende strebt, sondern zugleich

---

[7] Z. B. Phänomenologie des Geistes, ed. *Hoffmeister*, Hamburg 1952, 507, 563 f.

[8] Für Thomas ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen darin begründet, daß er eine „aptitudo naturalis" hat „ad intelligendum et amandum deum". Sie ist „communis omnibus hominibus", kennzeichnet also den Menschen als solchen (S.th. I, 93, 4 resp.). Nach Meister Eckhart gehören die Vernunftfähigkeit des Menschen und seine Gottebenbildlichkeit zusammen (Pred. 69).

auch, daß der, von dem ich abhänge, dieses Größere nicht nur endlos fortschreitend und als bloße Möglichkeit, sondern wirklich unendlich in sich befaßt" (Med III, 38). Wie Descartes vorher darlegte, geht der Begriff des „Unendlichen" dem des „Endlichen" (als das ich mich erfasse und in meinem Zweifel erkenne) voraus (III, 24). Die Ausrichtung auf Gott läßt ihn in mir sichtbar werden. Damit verbindet sich auch ein Anspruch: Je entschiedener diese Ausrichtung ist, desto klarer ist auch das Bild, und desto mehr ist der Mensch das, was er ist.

Auch Fichte ist in diesem Zusammenhang zu nennen. Das Ich der frühen Wissenschaftslehre (WL 1794) präzisiert Fichte später dahingehend, daß es nicht einfach mit dem Absoluten identifiziert werden kann, vielmehr Erscheinung des Absoluten ist und dies mehr und mehr werden soll. Dieses Sollen konstituiert das Ich. Indem es sich auf das schlechthin Unbedingte ausrichtet, ist es dessen Repräsentant und dessen Erscheinung, sein „Bild" also, und das Absolute ist in ihm gegenwärtig.[9] So ist die „Freiheit" „Bild des Absoluten" (WL 1805, Meiner-Ausgabe, 149). Das „Soll" ist das „Gesetz", unter dem die Freiheit steht. Es „erschafft" ein „freies Ich" (150). „Die Freiheit bildet sich als Bild des Absoluten" (152). Das Absolute ist im Bild gegenwärtig durch das „sich selbst Bilden(s) des Bildes" (150), „damit Freiheit sei", „als Bild Gottes" (151).

Das höchste Um-seiner-selbst-Willen erscheint in der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen. Wie sich diese der Erfahrung aufdrängt, beschreibt Fichte mit den Worten Schellings aus dessen Naturrechts-Schrift (1795, § 13): „Wo meine moralische Macht Widerstand findet, kann nicht mehr Natur sein. Schauernd stehe ich still. Hier ist Menschheit! ruft es mir entgegen, ich darf nicht weiter" (System der Sittenlehre, 1798, Werke, ed. *I. H. Fichte*, IV, 225). Aber nur der absolute Selbstzweck Gottes macht diese Erkenntnis möglich: „Der Gesichtspunkt, von welchem aus alle Individuen ohne Ausnahme, letzter Zweck sind, liegt über alles individuelle Bewußtsein hinaus; es ist der, auf welchem aller vernünftigen Wesen Bewußtsein, als Objekt, in Eins vereinigt wird; also eigentlich der Gesichtspunkt Gottes. Für ihn ist jedes vernünftige Wesen absoluter und letzter Zweck" (ebd. 256).

In der „Sittenlehre" von 1812 verknüpft Fichte dann die Bildlehre der Wissenschaftslehren (von 1804 und 1805) mit dieser Erfahrung, von der gilt: „Der Sittliche will die Sittlichkeit aller" (Werke XI, 81). Der einzelne soll mehr und mehr das Bild werden, das er ist (80). Vollendet ist dieser Weg erst, wenn „alles individuelle Bild erschienen und herausgetreten ist in einem gemeinsam anschaulichen Leben" (ebd.). Das ist dann die Erscheinung des „absoluten Bildes" (ebd.), die „Welt" als „Gottes Bild" (117). In der „Rechtslehre" (1812) macht Fichte sich den Einwand, ob sich der Mensch

[9] Auch Schelling ist dieser Gedanke nicht fremd: „Wenn wir daher Gott als das Urbild bestimmen, so ist die Vernunft das dem Urbild Gleiche, das eigentlich Urbildliche im Gegenbild" (Werke, ed. *K. F. A. Schelling*, I, 6, 207).

nicht der Anerkennung gegenseitiger Rechte entziehen könnte, indem er sagt: „Wir wollen nun aber uns untereinander fressen und aufreiben; daß wir darüber alle zugrunde gehen werden, mag wohl wahr sein; aber was geht das dich an? Wem überhaupt verschlägt es etwas, ob ein solches Geschlecht, wie wir sind, da sei oder nicht? [...] Gründlich kann ihm darauf nur so geantwortet werden: Ihr sollt aber da sein, erhalten werden, weil es schlechthin kommen soll zur Sittlichkeit; zur Realisation des göttlichen Bildes" (Werke X, 541; vgl. 500f.).

Nach Paulus erfüllt sich die Gottebenbildlichkeit in der Gleichförmigkeit mit dem vollkommenen Bild Gottes, der vollkommenen Präsenz Gottes im Menschen: mit Christus (Röm 8,29; 2 Kor 3,18). Sogar hierauf sind bei Fichte Hinweise zu finden, wenn er etwa vom „absoluten Bild" als dem „ewigen Wort" spricht (Werke XI, 117), wobei wir nur „Bild des Bildes" sind (81). Aber auch abgesehen von dieser in die Christologie ausziehbaren Linie zeigt Fichte, daß die theologische Bildlehre nicht nur mit Mitteln der Transzendentalphilosophie rekonstruierbar ist, sondern daß sie (wie ich meine ohne Substanzverlust) als philosophische Position vertreten werden kann, ohne Substanzverlust freilich nur, wenn man mit dem späten Fichte das Absolute als das strikt Absolute anerkennt, ohne es zu verkürzen, also ohne es auf das Ich zu reduzieren oder es zu dessen Entwurf oder Konstrukt zu machen, d. h. nur, wenn man das Unbedingte als unbedingt in jeder Hinsicht gelten läßt. Doch mit diesem Gedanken des Absoluten als unbedingt fordernder und unbedingt bergender Macht stellt sich das schwerwiegende Problem der Theodizee.

3.3 Theodizee

Das Theodizeeproblem, also die Frage nach der Vereinbarkeit des guten Gottes mit dem in der Welt antreffbaren Übel, dem Leid und dem Bösen, ist keineswegs erst ein christliches oder überhaupt religiöses Problem. Es ist bereits ein philosophisches Problem. Gegen die mythischen Traditionen mit ihren Geschichten von Göttern, die streiten und betrügen oder den Menschen verblenden, stellt Platon seine Lehre: „ἀγαθὸς ὁ θεός" (Gott ist gut, Politeia 379 b). Die letzte Ursprungsmacht ist reine Gutheit, entsprechend der „Idee des Guten" als „Anfang des Alls". Damit aber stellt sich die Frage nach dem Woher des „κακόν", des Übels. Das physische Übel mag durch die Materialität der Welt noch in etwa seine Erklärung finden. Aber was ist mit dem Bösen? Platons Antwort ist eigentümlich widersprüchlich: Es ist schuldhaft (Die falsche Wahl, Politeia 617 e), aber auch durch Irrtum (Menon 77a ff.) oder durch einen vorweltlichen Sturz (Phaidros, 248) zustande gekommen, einen Sturz, der aber selbst wieder als Schicksal oder eigenes Verschulden gedeutet werden kann. Es zeichnet sich hier eine Unlösbarkeit ab, die diesem Problem wohl immer anhaften wird. Das Gute muß in letzter Reinheit gedacht werden, sonst könnte es nicht unbedingt

gebieten, und es kann sich auch nicht lediglich der Setzung durch den Menschen verdanken, sondern muß eigene Ursprungsmacht sein. Aber genau dann entsteht das Problem der Theodizee. Epikur stellt später gegen die Theodizeeversuche der Stoiker die Einheit von Macht und Gutheit bei Gott in Frage (vgl. Lactanz PL 7, 121) und spricht damit indirekt die Empfehlung aus, diesen Gedanken aufzugeben. Das aber ist für Platon und alle, die ihm folgen, nicht möglich. Denn wer dem Guten folgt, wird sich auch von seiner Macht geborgen wissen. Dem Guten folgen heißt, seine Identität, sein Heilsein auf diesem Wege bewahrt wissen. „So müssen wir demnach denken von dem gerechten Manne, mag er nun in Armut leben oder in Krankheit oder was sonst für ein Übel gehalten wird, daß ihm ja auch dieses zu etwas Gutem ausschlagen werde im Leben oder nach dem Tode. Denn nie wird der von den Göttern vernachlässigt, der sich bemüht, gerecht zu werden und, indem er die Tugend übt, und, soweit es dem Menschen möglich ist, Gott ähnlich zu werden (ὁμοιοῦσθαι θεῷ)" (Politeia 613 a).

In der Neuzeit ist Leibniz der Vertreter einer umfassenden philosophischen Theodizee. Von ihm stammt auch der Begriff. Dem guten Gott ist nur die Erschaffung einer guten, ja nur der bestmöglichen Welt angemessen. Das Übel in ihr kann in der Vorsehung Gottes nur Mittel sein, um die Vollendung dieser Welt herbeizuführen. Die Argumente, die Leibniz anführt, sind zum großen Teil bereits in den Theodizeen der Stoiker entwickelt worden. Das Übel sei nötig zur Kontrasterfahrung, als Strafe, zur Erziehung, und das Böse sei mit der Möglichkeit der freien Wahl gegeben und insofern einkalkuliert. 1791 erscheint Kants kleine Schrift: „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee". Kant meint vor allem die Theodizeeversuche von Leibniz und seinen Schülern. Die Argumente Kants sind weitgehend überzeugend. Das Böse kann niemals, auch von Gott nicht, in berechtigter Weise als Mittel eingesetzt werden. Die Tatsache des Bösen ergibt keinen durchschaubaren Sinn, und was das Leiden betrifft, so kann ein solcher nie allgemein und für jeden Fall behauptet werden. Auch wenn man hier den Leibnizschen Argumenten ein Stück weit zu folgen bereit ist – es gibt immer Gegenbeispiele, wo seine Argumente nicht greifen. Die Rechnung kann also nie aufgehen. Aber, und das ist erstaunlich, für Kant ist damit die Theodizeefrage keineswegs erledigt. Zwar ist es uns unmöglich, aus der Welt die Endabsicht Gottes zu begreifen. Aber weil das Sich-Stützen auf seine Absicht, die Welt zu einem guten Ende zu führen, ein Bestandteil unseres moralischen Bewußtseins ist, können wir uns diese Absicht von ihm sagen lassen. An einer Theodizee ist nach Kant also festzuhalten, „wenn sie ein göttlicher Machtspruch, oder (welches in diesem Falle auf eins hinausläuft), wenn sie ein Ausspruch derselben Vernunft ist, wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moralischen und weisen Wesen notwendig und vor aller Erfahrung machen. Denn da wird Gott durch unsere Vernunft selbst der Ausleger seines durch die Schöpfung verkündeten Willens; und diese Auslegung können wir eine authentische Theodizee nennen" (Wei-

schedel VI, 116). Eine solche Theodizee findet Kant im Buch Job. Job ergibt sich der Weisheit Gottes, auch wenn er auf seine Fragen keine Antwort erhält. Es geht nur darum, an Gott festzuhalten. In einer Theologieprüfung vor einem „Oberkonsistorium" wäre Job durchgefallen (119). Doch die Vernunft gibt ihm recht. Zu dieser Lösung Kants ist kaum etwas hinzuzufügen. Das Problem findet eine Antwort und bleibt offen: Die Antwort besteht im Vertrauen auf die Macht des Guten. Das Problem, das durch diese Antwort erzeugt wird, findet keine befriedigende Lösung. Nur: Diese Offenheit auszuhalten ist weniger schlimm, als das Problem zusammen mit der Macht des Guten zu beseitigen.

Hat das Gute, dem wir folgen sollen, Macht? Oder folgen wir einer ohnmächtigen Idee? Aber was heißt dann, daß wir ihr folgen sollen, unbedingt, und nur auf diesem Wege unsere Identität bewahren, biblisch: unser Heilsein finden können?[10] Das Theodizeeproblem ist also durchaus ein Problem der Philosophie. Vor der schmerzlichen philosophischen Frage, wie an der Macht des Guten festgehalten werden kann angesichts seiner so offensichtlich scheinenden Ohnmacht, wird die christliche Antwort, nach der das Gute seine göttliche Macht in der Ohnmacht des Kreuzes durchhält und so erweist, daß auch hier seine Macht nicht zu Ende ist, diese Antwort wird für einen denkenden und suchenden Menschen eines ersthaften Nachdenkens durchaus wert sein.[11]

4. Weisheit als Einheit von Theorie und Praxis, von Glaube und Vernunft

Im letzten Kapitel von „Fides et ratio" ermahnt der Papst die Philosophie, sie möge „vor allem ihre Weisheitsdimension wiederentdecken, die in der Suche nach dem letzten und umfassenden Sinn des Lebens besteht" (Nr. 81). Der Sinn des Lebens, das ist nur ein anderer Ausdruck für „die Bestimmung des Menschen" (so der Titel der Schrift Fichtes von 1800). Im „System der Sittenlehre" von 1812 faßt Fichte den Grundgedanken dieser Schrift in die Worte: „Das Ich soll wollen nach dem vorausgesetzten Begriffe [d. h. dem unbedingten Anspruch]. Dieses Soll ist das innere Wesen,

[10] Ein schönes Zeugnis vom Vertrauen auf die Macht des Göttlichen ist das Gedicht, das Dietrich Bonhoeffer zum Jahreswechsel 1944/45 für seine Familie aus dem Gefängnis schrieb, dessen letzte Strophe lautet: „Von guten Mächten wunderbar geborgen / erwarten wir getrost, was kommen mag / Gott ist bei uns am Abend und am Morgen / und ganz gewiß an jedem neuen Tag". Konsequent seinem Gewissen folgend, erfährt er auch die Macht des Guten. Eine ähnliche Geisteshaltung ist zu finden in den Gefängnisaufzeichnungen von Pater Alfred Delp SJ.

[11] R. Schlette, der in bezug auf die Gottesfrage eine eher agnostische Position vertritt (Hauptargument: das Theodizeeproblem), spricht sich doch dafür aus, eine „Hoffnung überhaupt" aufrechtzuerhalten. Sie sei allerdings eine „negative Hoffnung", weil sie „inhaltlich" nicht bestimmt werden könne (Was bedeutet ‚die Frage nach Gott' heute?, in: *H. M. Baumgartner/H. Waldenfels* (Hgg.), Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts, München 1999, 98f.). Doch was kann die Hoffnung als prinzipielle anderes sein, als das Bauen auf eine letzte Gutheit mit entsprechender Macht?

und der Sinn seines Daseins" (Werke XI, 23). Zum ersten Mal in der Literatur wird hier, in einem philosophischen Zusammenhang, vom „Sinn des Daseins" gesprochen. Für den Glaubenden ist dieser „Sinn" der Bezug zu Gott, das Angesprochen- und Gemeintsein von ihm. Hierin weiß er seine Würde begründet und bewahrt und sich persönlich geborgen.

Sind das irrationale Annahmen? Ich denke nein. Es sind Überzeugungen, die verstehbar sind, im Gespräch vermittelbar und der Vernunft zugänglich. Sie lassen sich in einen philosophischen Diskurs einbringen, der sie selbst zu größerer Klarheit bringt und der seinerseits durch sie bereichert und vertieft wird.[12] Dabei werden die genannten Überzeugungen auch Widerspruch erfahren. Aber in der Dialektik des Für und Wider kommt die Wahrheit deutlicher zur Erscheinung, so Platon und Hegel. In einem Gespräch zwischen Goethe und Hegel, das uns Eckermann überliefert, taucht die Frage auf, was denn eigentlich Dialektik sei. „‚Es ist im Grunde nichts weiter', sagte Hegel, ‚als der geregelte, methodisch ausgebildete Widerspruchsgeist'" (Gespräche mit Goethe, Reclam-Ausgabe, 684). Diesen „Widerspruchsgeist" muß der Philosophierende nicht fürchten und auch der glaubende Philosophierende nicht, denn es scheint ja, daß erst in den Brechungen dieses Geistes, wie in einem Edelstein, die Wahrheit zum Aufleuchten kommt. Hegel jedenfalls hat am Ende seiner „Logik" über „die absolute Idee", wo man „meinen" kann, „hier werde erst das Rechte kommen" (Enzyklopädie § 237, Zusatz), sich über deren Inhalt weitgehend ausgeschwiegen, zur Enttäuschung vieler Leser. Sie ist die Einheit der „theoretischen" und „praktischen" „Idee",[13] also von Wahrheit und Gutheit. Viel mehr wird nicht gesagt. Das übrige in diesem Schlußkapitel der Logik sind Ausführungen über den „methodisch ausgebildeten Widerspruchsgeist", nämlich die Dialektik. Die letzte, göttlich absolute Wahrheit ist nur im Prozeß, d.h. nur indirekt im stets neuen Für und Wider eines im Grunde unabschließbaren Diskurses zur Erscheinung zu bringen. Dieser an den Weg, den Prozeß, gebundenen Wahrheitserkenntnis bei Hegel dürfte bei Fichte ihre letzte „Unbegreiflichkeit" entsprechen, auf die er immer wieder zurückkommt.[14] Diese Unbegreiflichkeit ist aber nichts Dunkles, sondern hellstes „Licht", das uns nur deshalb nicht zum Objekt wird, weil es uns so nahe ist. Das Absolute ist nicht als Objekt distanzierbar,

[12] Martin Heideggers Bekenntnis (vor Theologen im Hinblick auf seine Tätigkeit als Philosoph): „Wenn ich vom Glauben so angesprochen wäre, würde ich die Werkstatt schließen" (Anstöße. Berichte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar 1 [1954] 33), sollte deswegen nicht als die einzige berechtigte philosophische Haltung hingestellt werden.

[13] Wissenschaft der Logik, ed. *Lasson*, 483; Enzyklopädie § 236, Zusatz.

[14] Fichte spricht in der Wissenschaftslehre (1804) vom „Begreifen des durchaus Unbegreiflichen als eines Unbegreiflichen" (Meiner-Ausgabe, 34). Hegel spricht in bezug auf den höchsten Erkenntnisvollzug nur vom „Begreifen". Aber dieses Begreifen der Vernunft setzt sich ab von dem des Verstandes: „Daher ist alles Spekulative dem Verstande ein Mysterium" (Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, Meiner-Ausgabe, 177). Dem Verstand entspricht hier das „si comprehendis non est deus" des Augustinus (Sermo 117, cap 3, 5).

„fest-stellbar“, weil es das Absolute ist. Es anders zu denken, hieße, es verfehlen.

Der Glaubende wird darauf vertrauen, daß ihm die entscheidende Wahrheit, Gott, durch die Philosophie nicht verlorengeht, insofern sie nur die Idee von einem Letzten und Unbedingten nicht zum Verschwinden bringt. Die Philosophie wird ihn aber auch lehren, daß diese letzte Wahrheit niemals objektivierend „in den Griff“ zu bekommen ist, nicht weil dies zu versuchen unbescheiden wäre, sondern aus dem sachlichen Grund, weil es hier um das nicht mehr Begrenzbare (in eine Relation Einfügbare) geht. Die philosophische Argumentation führt ihn zu dem zurück, was er im Glauben weiß, daß Gott nicht ein bloßes „Außen“ ist, sondern ein „Innen“ und „Außen“, daß er transzendent und immanent in einem ist, das jenseitige Woraufhin unseres Strebens und dessen innere bewegende Kraft. Diese Gewißheit kann er nun wiederum ins philosophische Gespräch einbringen. In diesem Gespräch wird die Botschaft, daß dieser Gott sich in unüberbietbarer Weise auf unsere Seite gestellt hat, in neuem Licht erscheinen. Der denkende und suchende Mensch wird sie nicht als etwas Unverständliches und Fremdes ansehen müssen, das nur blind zu glauben ist. Vielmehr kann er in ihr die Erfüllung einer Hoffnung erkennen, die ihm von diesem Gott bereits ins Herz gelegt wurde. Der Glaube behindert also nicht das freie philosophische Denken, die Suche nach Weisheit und die Liebe zu ihr. In der Philosophie zählen Argumente. Aber es zeigt sich, daß der Glaube eine reich fließende Quelle der „Inspiration“ für die Philosophie sein kann. Beide sind radikal und werden sich die Ermahnung, es zu bleiben, voneinander immer wieder zum beiderseitigen Vorteil sagen lassen. Nur so besteht Aussicht, der einen „Wurzel“ ansichtig zu werden, in der ihre „Radikalität“ übereinkommt.

ThPh 76 (2001) 338–367

Dient die Politik dem Glück des Menschen?

Zum Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt bei Thomas von Aquin

Von Eberhard Schockenhoff

1. Vorbemerkungen

Die Themenstellung dieses Aufsatzes, der nach dem Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt im Denken des Thomas von Aquin fragt, ist mit der Problematik des Verhältnisses von Kirche und Staat verwandt, doch nicht mit ihr identisch. Was in der modernen Staatskirchenrechtslehre als Gegenüberstellung eigenständiger institutioneller Größen erscheint, die zueinander in einem Verhältnis der Konkurrenz oder Kooperation stehen bzw. gemäß radikaleren Trennungsvorstellungen einfach nebeneinander her existieren, ist nach den mittelalterlichen Ordnungsvorstellungen in ein umgreifendes Ganzes einbezogen. *Sacerdotium* und *regnum*, geistliche und weltliche Gewalt, müssen dieser Grundanschauung zufolge als zwei Pole innerhalb einer politisch-sozialen Ordnung verstanden werden, die sich von allen späteren Legitimationsformen politischer Herrschaft unterscheidet. Beide nehmen innerhalb der *christianitas*, dem einen Reich der Christenheit, das noch keine nationalen Grenzen im Sinne der modernen Staatsidee kennt, eigene Funktionen wahr, die seit dem frühen Mittelalter durch die Zwei-Schwerter-Theorie (vgl. Lk 22,28) eine biblische Legitimation erfahren. Zugleich dienen beide einer gemeinsamen Zielsetzung, nämlich dem Auftrag, die göttliche Weltordnung in ihrer irdisch-zeitlichen und in ihrer transzendent-ewigen Dimension fortzuführen. Auch wenn es im Verständnis dieser gemeinsamen Ordnungsaufgabe niemals ein konfliktfreies Miteinander, sondern immer auch ein erbittertes Ringen um Einflußsphären und die Durchsetzung eigener Machtansprüche ging, wurde die Idee einer umgreifenden Einheit beider Gewalten doch nicht prinzipiell in Frage gestellt.[1]

Um die epochale Stellung der politischen Theorie des Thomas von Aquin im Übergangsfeld zwischen Mittelalter und Neuzeit angemessen zu erfassen, sollen drei Vorüberlegungen an den Anfang gestellt werden. Erstens sind an der bisher gegebenen Kennzeichnung der mittelalterlichen Einheitskonzeption im Blick auf Thomas einige Änderungen anzubringen. Wie die Thomas-Auslegung im Gefolge von Alois Dempf, Karl Rahner, Bernhard Lonergan, Wolfgang Kluxen und Johann Baptist Metz zeigen konnte, ist seine Theologie in erstaunlichem Maße von einer anthropozentrischen Denkform geprägt, welche die Vorherrschaft eines kosmologisch orientier-

[1] Vgl. *Th. Steinbüchel*, Christliches Mittelalter, Darmstadt 1968, 234ff.

ten Einheitsdenkens durchbricht. So konnte schon Alois Dempf die gesamte thomanische Philosophie als einen „Prolog der Neuzeit" würdigen und die auf ihrem Boden errichtete Theorie auf dem „Sprungbrett zum neuzeitlichen Individualismus" sehen, was konsequenterweise zur „Auflösung des mittelalterlichen Reichsgedankens"[2] führen mußte. Eine ähnliche Zielsetzung verfolgen Interpretationsversuche, die in Thomas zwar noch nicht explizit einen Vorläufer der neuzeitlichen Wende zum Subjekt sehen, aber seine politische Philosophie unter anderen Vorzeichen für eine Begründung des modernen Menschenrechtsgedankens in Anspruch nehmen wollen.[3]

Obwohl sich für beide Auslegungstendenzen im Gesamtwerk des Aquinaten, insbesondere was die Grundlegung seiner Ethik, den Personbegriff oder die Konzeption der individuellen Gewissensverpflichtung anbelangt, beachtliche Textreihen zusammenstellen lassen, darf die epochale Distanz seines Denkens zu spezifisch neuzeitlichen Ansätzen gerade in der Deutung seiner politischen Philosophie nicht übersehen werden. Die neuzeitlichen Staatstheorien verdanken sich einem tiefgreifenden Wandel im Weltverständnis und Lebensgefühl des Menschen, den Thomas in dieser Form noch nicht kennt. Demgegenüber teilt er mit zahlreichen antiken und mittelalterlichen Autoren die anthropologische Generalprämisse von der Wohlversorgtheit des Menschen durch die göttliche Schöpfung, die seiner politischen Philosophie ein von den Fragestellungen der neuzeitlichen Staatstheorie verschiedenes Gepräge verleiht.

Wie weit dieser Abstand reicht, wird deutlich, wenn man die Überlegungen zur wesensgemäßen Entfaltung des Menschen in den sozialen Institutionen von Haus (Ehe und Familie) und Staat, die Thomas im Anschluß an Aristoteles anstellt, mit den verschiedenen Varianten der neuzeitlichen Theorie vom Gesellschaftsvertrag vergleicht. Die für Thomas noch fraglos in Geltung befindliche Annahme, wonach die sozialen Handlungsgemeinschaften, die dem menschlichen Leben Halt und Sicherheit verbürgen, in der anthropologischen Verfassung selbst gründen, wird zu Beginn der Neuzeit durch eine Perspektive der kosmologischen Unsicherheit und des gegenseitigen Bedrohtseins im Naturzustand abgelöst, die auch die fundamentalen Fragen des Menschseins verändert, auf welche die praktische Philosophie und politische Theorie eine Antwort suchen. Gemäß dem Hobbesschen Axiom *homo homini lupus* werden die Ideen von Staatlich-

[2] Vgl. *A. Dempf*, Sacrum imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, München [3]1962, 285; 358 und 398.

[3] Vgl. vor allem *J. Maritain*, Du régime temporel et de la liberté, in: *ders./Raessa Maritain* (Hgg.), Œuvres complètes, vol. 5, Fribourg-Paris 1982, 319–516; *ders.*, Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté, in: Œuvres complètes, vol. 6, Fribourg-Paris 1984, 291–634; und *ders.*, Les droits de l'homme et la loi naturelle, in: Œuvres complètes, vol. 7, Fribourg-Paris 1988, 619–695; und dazu *B. Ritzler*, Freiheit in der Umarmung des ewig Liebenden. Die historische Entwicklung des Personverständnisses bei Jacques Maritain, Bern [u. a.] 2000, 326 ff.

keit, Interessenausgleich und Rechtsdurchsetzung nunmehr unter dem Vorzeichen einer pessimistischen Auffassung vom Wesen des Menschen entwickelt, während Thomas noch ganz selbstverständlich aristotelische Anschauungen vertritt und diese im Licht theologischer Motive interpretiert. Die häusliche und staatliche Gemeinschaft unter den Menschen entsteht nicht zur Abwehr eines radikalen Interessenantagonismus im Naturzustand, sondern auf der Basis einer natürlichen Freundschaft aller Menschen („omnis homo familiaris ... et amicus omni homini“[4]), die durch ein noch tieferes Band der Gemeinschaft, ihrer Einheit in Gott als dem höchsten Gut, das ihnen am meisten gemeinsam ist, unterfaßt wird.[5]

Damit hängt eine zweite Besonderheit zusammen, welche die politische Theorie des Thomas aus heutiger Sicht fremd erscheinen läßt. Auch wenn Thomas Politik und Moral, bzw. Recht und Moral, keineswegs als dekkungsgleich ansieht und mit Aristoteles sehr wohl zwischen dem Menschen als Bürger und dem Menschen als für seine Lebensführung verantwortlichen Subjekt unterscheiden kann,[6] stimmen für ihn doch Rechtsordnung und moralische Ordnung zumindest insoweit überein, als sie auf das gleiche Ziel einer umfassenden Entfaltung aller wesensgemäßen Anlagen des Menschen (unter Einschluß seines im irdischen Bereich unstillbaren Glücksverlangens) hingeordnet sind.[7] Daher gilt ihm die Politik zwar als die vorzüglichste unter den praktischen Wissenschaften, doch gehört sie ihrem ganzen Umfang nach der moralischen Ordnung an, die in ihrer irdisch-zeitlichen Dimension ihrerseits auf das *bonum civile* ausgerichtet ist.[8]

Ein politisches Denken, das Politik und Moral so eng miteinander verschränkt, daß es Freundschaft, Liebe und Glück als politische Ideen versteht, zieht nur allzuleicht den Verdacht auf sich, den anderen die eigenen Werte und Lebensziele aufzwingen zu wollen. Derartige Vorstellungen erscheinen heute vielen im Ansatz totalitär; nicht umsonst zählt Karl Popper in seiner von Plato und Aristoteles ausgehenden Ahnenreihe des politischen Totalitarismus auch christliche Denker wie Thomas von Aquin zu den

---

[4] In Ethicorum VIII, 1 – nr. 1541; vgl. dazu EN 1155a 20–21 und ScG III, 117.

[5] Vgl. Super epistolas S. Pauli lectura, Bd. 2, II ad Thess III, 2 – nr. 89: „Item homines non uniuntur inter se, nisi in eo quod est commune inter eos, et hoc est maxime Deus.“; und dazu *E. Schockenhoff*, Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin, Mainz 1987, 535f.

[6] Vgl. *W. Ullmann*, Law and Politics in the Middle Ages. An Indroduction to the Sources of Medieval Political Ideas, New York 1975, 270; und *E.-W. Böckenförde*, Staatliches Recht und sittliche Ordnung, in: *H. Fechtrup [u. a.]* (*Hgg.*), Aufklärung durch Tradition (= FS J. Pieper), Münster 1994, 87–107, bes. 102f.

[7] Vgl. In Ethicorum I, 14 – nr. 174: „quod optimum humanorum bonorum, scilicet felicitas, sit finis Politicae, cuius finis manifeste est operatio secundum virtutem. Politica enim ad hoc praecipuum studium adhibet ferendo leges et praemia, et poenas adhibendo, ut faciat cives bonos et operatores bonorum.“ Vgl. auch S.th. I-II 92, 1: „quod hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem.“

[8] Vgl. In Ethicorum I, 2 – nr. 31; und dazu *B. Lucien*, Les principes fondamentaux de la philosophie politique selon saint Thomas d'Aquin, in: Journal Philosophique 3 (1985) 207–223, bes. 214.

„Feinden" der offenen Gesellschaft.[9] Ein solches Urteil übersieht allerdings, daß Thomas die politische Herrschaftsform, auf die der Mensch von Natur aus angelegt ist, in einer ungleich radikaleren Weise einem „offenen" Horizont unterstellt, als dies den neuzeitlichen Staatstheoretikern noch möglich ist. Da Offenheit für ihn nicht nur die Kennzeichnung einer bestimmten Gesellschaftsform, sondern eine ontologische Bestimmung des Menschen meint, die alle seine Tätigkeitsformen und Gemeinschaftsbezüge durchwirkt, erscheinen die auf den geschlossenen Horizont einer reinen Diesseitigkeit zurückgeworfenen Staatstheorien der Moderne im Vergleich zu dieser dynamischen Einheitskonzeption von Politik, Moral und Glaube ihrerseits auf überraschende Weise der Gefahr des Statischen, ins Partikuläre Eingeschlossenen und in diesem Sinn Totalitären ausgesetzt.[10]

Die Offenheit der thomanischen Denkform, die sich auch als die Kehrseite ihrer Transzendenzerschlossenheit verstehen läßt, prägt schließlich einen dritten Grundzug der politischen Theorie des Thomas von Aquin. Ihre Distanz zum neuzeitlichen Denken wird auch darin sichtbar, daß sie nicht, bzw. nur in sehr eingeschränktem Maß, über einen Begriff des Institutionellen verfügt. Dem Umstand, daß die politische Herrschaftsaufgabe, für die innerhalb der Christenheit der Fürst oder Kaiser steht, noch nicht zur Ausbildung unabhängiger Nationalstaaten führt, entspricht auf seiten der geistlichen Gewalt ein ähnliches strukturelles Merkmal. Thomas hat bekanntlich keinen eigenen Traktat über die Kirche verfaßt, sondern die ekklesiologischen Themenstellungen, die er behandelt, unter dem Vorzeichen der Gnadenlehre entfaltet. Die starke Spiritualisierung des neuen Gesetzes und die radikale Interiorisierung der Wirkweise des Heiligen Geistes, zu der er sich in der Abwehr der joachitischen Geschichtstheologie veranlaßt sah, führten zwangsläufig zu einer „Enthistorisierung der Kirche", in der manche moderne Interpreten eine zeitbedingte Grenze seiner Theologie vermuten.[11]

Dagegen konnte die neuere Thomasforschung aufzeigen, daß Thomas, auch wenn ihm die nachtridentinische Herausstellung der *ecclesia visibilis* und die einseitige Konzentration auf ihre amtlichen Leitungsorgane noch fernliegen, sehr wohl um die theologische Bedeutung der sichtbaren Kirche wußte. Zahlreiche Aussagen zur Notwendigkeit der *sensibilia* für das geistliche Leben der Getauften, zur Akkommodation Gottes an die *conditio humana* in der Menschwerdung seines Sohnes, zur instrumentellen Funktion der Menschheit Christi und zur sakramentalen Struktur des gesamten Heilswerkes belegen die zumindest implizite Gegenwart ekklesiologischer

[9] Vgl. *K. R. Popper*, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 2, Tübingen ^{7}1992, 277.

[10] Vgl. *D. Germino*, St. Thomas Aquinas and the Idea of the Open Society, in: *A. Parel* (*Ed.*), Calgary Aquinas Studies, Toronto 1978, 105–124, bes. 105ff. und *R. Spiazzi*, Laicità dello stato e motivationi religiose della politica secondo san Tommaso d'Aquino, in: DoC 40 (1987) 227–248, bes. 235ff.

[11] Vgl. *Dempf*, 395ff.; und *Y. Congar*, Vision de l'Eglise chez Thomas d'Aquin, in: RSPhTh 62 (1978) 523–541, bes. 536ff. (Wiederabdruck in: *ders.*, Thomas d'Aquin. Sa vision de théologie et de l'Eglise, London 1984).

Themenstellungen innerhalb des thomanischen Denkens.[12] Zudem bedarf ein einseitig an der angeblichen Unterbelichtung ihrer institutionellen Aspekte orientiertes Gesamturteil über die thomanische Sicht der Kirche aus dogmatischer Perspektive im Licht der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums und ihrer Aussagen zur komplexen Wirklichkeit der Kirche und zu ihrer Funktion als universales Heilssakrament seinerseits der Korrektur.[13] Trotz dieser notwendigen historischen und systematischen Differenzierungen darf die epochale Distanz, in der das politische und ekklesiologische Denken des Thomas zu den neuzeitlichen Staatstheorien und Staatskirchenrechtslehren steht, jedoch nicht nivelliert werden. Vorstellungen wie die, daß sich Staat und Kirche als zwei unabhängige *societates perfectae* gegenüberstehen, sind ihm ebenso fremd wie ein rein formales Konzept der *auctoritas*, das die Ausübung politischer Herrschaft oder kirchlicher Leitungsgewalt vom Gedanken der Souveränität her legitimieren soll.

2. Moralisches und politisches Handeln als eigenständiger Nachvollzug der göttlichen Weltregierung

Den genannten Prämissen zufolge untersteht das politische Leben den gleichen Gesetzmäßigkeiten wie das moralische Handeln des Menschen. Insbesondere ist es ebenso wie dieses auf eigene Ziele und Ordnungsstrukturen hin ausgerichtet, die ihm innerhalb der Ordnung des gesamten Universums durch die göttliche Weltregierung in einer besonderen Weise vorgezeichnet sind. Diesen ersten Ausgangspunkt, der die politische Wissenschaft der Moralphilosophie wenngleich als ihren vorzüglichsten Teil unterordnet, wählt Thomas im Anschluß an die aristotelische Analyse des ethischen Handelns, in deren Mittelpunkt die Idee der Zielgerichtetheit des menschlichen Tätigseins steht: „Gegenstand der Moralphilosophie ist das auf ein Ziel hingeordnete menschliche Tätigsein oder auch der Mensch, insofern er willentlich um eines Zieles willen handelt", heißt es im Prooömium des Kommentars zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles.[14] Das um der Erlangung seiner Ziele willen tätige menschliche Handeln vollzieht sich dieser Konzeption zufolge innerhalb eines umgreifenden Universums, dessen Sein und Wirken auf allen Stufen geordnet verläuft. Innerhalb der geschaffenen Welt gibt es zielgerichtetes Wirken somit nicht erst auf der Ebene des Menschen und seines bewußten Handelns; es durchzieht vielmehr alle Wirksphären des Universums.

Im Verständnis dieser das physikalische Sein, das Leben der Pflanzen und Tiere, die politische Existenz des Menschen und sein moralisches Han-

[12] Vgl. *Congar*, Vision de l'Eglise chez Thomas d'Aquin, 527ff.; und *G. Sabra*, Thomas Aquinas' Vision of the Church. Fundamentals of an Ecumenical Ecclesiology, Mainz 1987, 109–121.

[13] Vgl. LG 8.

[14] Vgl. In Ethicorum I, 1 – nr. 3: „subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem."

deln prägenden Zielgerichtetheit zeigt sich jedoch zwischen Aristoteles und Thomas eine bedeutsame Differenz: Im aristotelischen Universum werden die den Dingen und Lebewesen innewohnenden entelechialen Kräfte von dem unbewegt Bewegenden als höchster Zielursache angezogen; die Welt wird von diesem bewegenden Erstprinzip zwar durchwirkt, aber weder geschaffen noch geliebt. Thomas hingegen versteht den gesamten Kosmos dem biblischen Schöpfungsglauben entsprechend als eine Welt, die von ihrem Schöpfer in einem freien Akt der Liebe aus dem Nichts hervorgebracht wird. Ohne daß seinem schöpferischen Handeln ein irgendwie geartetes materielles Substrat oder seinem Willensentschluß eine innere oder äußere Notwendigkeit vorangingen, ruft Gott die Welt in der Gesamtheit ihrer Formen, Stufen und Kräfte ins Dasein. „Wir haben aufgezeigt", so leitet Thomas im Proömium zum dritten Buch der *Summa contra Gentiles* die der Ethik und Politik gewidmeten Hauptteile seiner Untersuchung ein, „daß ein erstes Seiendes existiert, das die höchste Vollkommenheit allen Seins besitzt und aus dem Überfluß seiner Vollkommenheit allen existierenden Dingen das Sein gibt, so daß es nicht nur als erstes Seiendes, sondern als Ursprung des Seins aller Dinge erscheint. Es gewährt den übrigen Dingen das Sein nicht aus Naturnotwendigkeit, sondern gemäß einem freien Willensentschluß (...). Daraus folgt schließlich, daß dieses höchste Seiende, insofern wir alle die Herrschaft über das innehaben, was unserem Willen untersteht, Herr über alle von ihm geschaffenen Dinge ist (...). Das jedoch, was aus freiem Willen von einem Handelnden hervorgebracht wird, ist von diesem selbst auf ein Ziel hingeordnet: Das Ziel und das Gute sind in der Tat der eigentliche Gegenstand des Willens, weshalb notwendigerweise das, was aus dem Willen hervorgeht, auf ein Ziel hingeordnet ist." [15]

Diese Rückerinnerung, in der Thomas Ethik und Politik mit dem Gedanken der göttlichen Welterschaffung und Weltregierung verknüpft, stellt das ethische und politische Handeln des Menschen wie alles geschöpfliche Tätigsein unter ein gemeinsames Vorzeichen: Da alle Dinge und Lebewesen bis hinauf zum Menschen aus dem freien Willen eines Schöpfers hervorgehen, dessen Handeln in allem seiner göttlichen Weltvernunft folgt, entspricht jedes geschaffene Seiende einer ursprünglichen Idee, einer ihm geltenden Bestimmung oder einer vorgezeichneten Richtung, die es im Vollzug seiner geschöpflichen Eigenaktivität erreichen soll. Nachdem das Axiom erläutert wurde, wonach jedes Seiende aufgrund seines Ursprungs aus einem vernünftigen Willen auf ein Ziel hingeordnet ist, fährt der zitierte Text folgendermaßen fort: „So erreicht jedes Ding sein letztes Ziel durch sein Tätigsein, das durch denjenigen auf sein Ziel hingeordnet werden muß, der den Dingen die Prinzipien ihres Tätigseins verliehen hat." [16]

[15] ScG III, 1 – nr. 1862–1863.
[16] ScG III, 1 – nr. 1863.

Um das Verständnis solcher Überlegungen nicht zu verfehlen, darf der Sinn der Begriffe „lenken" und „ordnen" nicht vorschnell auf ihre moderne Bedeutung festgelegt werden. Die Verben *dirigere* und *ordinare* bezeichnen für Thomas keineswegs ein statisches Bewahren oder eine Ausübung von Zwang, die den Seienden auf ihrer jeweiligen Seinsstufe Gewalt antut. Sie stehen vielmehr für ein dynamisches Ordnungsgeschehen, das an der inneren Hinneigung der Seienden des betreffenden Seinsbereichs zu ihren wesensgemäßen Zielen anknüpfen kann, um sie ihrer Vollendung entgegenzuführen. *Dirigere* und *ordinare* meinen in dem bei Thomas vorherrschenden Sinn also ein Ins-Ziel-Geleiten, ein Zur-Entfaltung-Führen oder ein Auf-die-Bestimmung-hin-Ausrichten, zu der die Menschen wie die übrigen Dinge und Lebewesen geschaffen sind. Dabei reflektiert die Moralphilosophie die individuellen Handlungsziele, die Menschen in ihrer persönlichen Lebensführung verfolgen, während die politische Philosophie die Handlungsgemeinschaften betrachtet, in denen sie miteinander zum gemeinsamen Tätigsein im Dienste gemeinschaftlicher Güter zusammenkommen. Der Begriff der „Handlungsgemeinschaft" meint dabei eine „Verbindung von Menschen, die, durch einen einheitlichen Richt- und Zielpunkt geleitet, ein Gemeinsames anstreben und ausführen"[17]. Anders als die menschliche Person, die in ihrer leib-seelischen Verfaßtheit als Seinseinheit existiert, können die Handlungsgemeinschaften der Menschen ihrem ontologischen Status nach als Wirkeinheiten gelten, die ihre Einheit im gemeinsamen Tätigsein und in der Verwirklichung gemeinsamer Güter finden.[18]

Zwischen den individuellen Handlungszielen der Menschen und ihren in der Idee des *bonum commune* zusammengefaßten sozialen Lebenszwecken besteht ein komplexes Wechselverhältnis, denn einerseits sind jene wie die Teile eines Ganzen auf das gemeinsame Gut hingeordnet, andererseits überragt das höchste individuelle Lebensziel, der *finis ultimus*, die Hinordnung des einzelnen auf die Gemeinschaft um ein Unendliches. Den jeweiligen Teilzielen des individuellen Handelns und der gemeinsamen Ausrichtung auf das *bonum commune* eignet nämlich in aller materialen Verschiedenheit der darin erstrebten Güter dieselbe formale Bewandtnis, daß sie ihrerseits auf ein höchstes Ziel ausgerichtet sind, das zu erreichen die individuellen und gemeinschaftlichen Fähigkeiten der Menschen übersteigt.[19] Das Verhältnis der Zu- und Unterordnung, das zwischen den verschiedenen Lebenszielen und Handlungsgemeinschaften der Menschen waltet,[20] kann

[17] *H. Mayer*, Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung, Paderborn [2]1961, 565. Vgl. auch *Chr. Schröer*, Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin, Stuttgart [u.a.] 1995, 114.

[18] Vgl. dazu die knappe Definition in: Contra impugnantes: „adunatio hominum ad aliquid unum perficiendum"; und die Strukturbeschreibung in: De caritate 2: „Si autem homo, in quantum admittitur ad participandum bonum alicuius civitatis, et efficitur civis illius civitatis; competunt ei virtutes quaedam ad operandum ea quae sunt civium, et ad amandum bonum civitatis."

[19] Vgl. S.th. I-II 1, 6–7.

[20] Vgl. S.th. I-II 1, 4.

somit aus einem doppelten Grund nicht als statisches Ordnungsschema verstanden werden.

Zum einen sind dem Menschen weder seine individuellen noch seine sozialen Handlungsziele wie den anderen Kreaturen einfachhin vorgegeben, so daß er sie aus naturhafter Hinneigung erstreben müßte. Vielmehr übt der Mensch aus freiem Willen und vernunftgemäßer Überlegung die Herrschaft über sein Handeln aus. Der Leitgedanke der göttlichen Weltregierung erfaßt im bisher aufgezeigten Sinn auch das moralische und politische Handeln der Menschen, doch gilt er für diese insofern in einer vorzüglicheren Weise als für die übrigen Geschöpfe, als ihnen eine aktive Teilhabe an der göttlichen Vorsehung übertragen ist: Sie üben diese für sich selbst und für andere aus, indem sie für das eigene Leben Sorge tragen oder eine Leitungsaufgabe innerhalb einer menschlichen Handlungsgemeinschaft erfüllen.[21]

Zum anderen erscheint die Idee eines statischen Ordnungsrahmens eben dadurch gesprengt, daß alle individuellen und gemeinschaftlichen Zielsetzungen, zu denen menschliche Handlungsketten auf vielfache Weise verbunden sind, durch die Ausrichtung auf ein letztes Ziel überragt werden, das nicht zu wollen dem Menschen unmöglich ist. Die Rückkehr der geistigen Kreatur zu Gott ist das große Weltgesetz im thomanischen Universum, auf das alle Willenshandlungen und Zwecksetzungen des Menschen hingeordnet sind. Dabei wird der aristotelische Entelechiegedanke allerdings nicht nur insofern umgeformt, als die dem Menschen innewohnenden Zweckbestimmungen seiner Existenz einem göttlichen Schöpfungsplan entsprechen.[22] Das spezifisch thomanische Gepräge des teleologischen Denkens, das die Verhältnisbestimmung von weltlicher und geistlicher Gewalt bis in die feinsten Nuancen durchzieht, liegt vielmehr in der Konzeption eines höchsten Zieles, auf das der Mensch durch ein naturhaftes Verlangen nach Glück ausgerichtet ist, das zu erreichen jedoch seine natürlichen Fähigkeiten übersteigt.

3. Die politische Existenzform des Menschen und die Aufgabe der weltlichen Gewalt

Die verwandelnde Aneignung der aristotelischen Philosophie läßt sich in den der Ethik und Politik gewidmeten Partien des thomanischen Werkes besonders gut beobachten. Bereits in der Generation vor Thomas ist im Zuge der Aristotelesrezeption eine philosophische Ethik im Entstehen begriffen, die sich in der zeitgenössischen Wissenschaftspraxis als eigenständige Disziplin etabliert.[23] In den gleichen geistesgeschichtlichen Zusammenhang gehört die Entwicklung einer neuen politischen Wissenschaft im 13. Jahrhundert, die nur wenig später einsetzt und innerhalb derer Thomas

[21] Vgl. S.th. I-II prol. und I-II 1, 2 et 91, 2; vgl. auch ScG III, 1 – nr. 1865.

[22] Vgl. *R. Zippelius*, Geschichte der Staatsideen, München [5]1985, 63.

[23] Vgl. *G. Wieland*, Ethica, scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert, Münster 1981, 34–51. 83. 98.

von bedeutenden Historiographen des politischen Denkens die „philosophische Wiederentdeckung des politischen Menschen" zugeschrieben wird.[24] Folgt man der Darstellung der Quellenlage, die Walter Ullmann in seinem großen Werk „Law and Politics in the Middle Ages" gibt, so geht der Begriff der Politischen Wissenschaft in seiner lateinischen Form *(scientia politica)* auf Thomas zurück.[25]

3.1 Der Mensch als ‚animal sociale'

Wie bedeutsam der philosophische Gewährsmann Aristoteles für das eigene Politikverständnis des Thomas von Aquin ist, wird bereits an der Häufigkeit ersichtlich, mit der er die Formel vom Menschen als einem auf das politische Zusammenleben hin angelegten Gemeinschaftswesen *(animal politicum vel sociale)* zitiert. Ihre Bedeutung wird in den Kommentarwerken zur Ethik und Politik in großer Texttreue erarbeitet.[26] Doch greift Thomas auch in den theologischen ‚Summen' und in zahlreichen Gelegenheitsschriften auf die Formel vom Menschen als *animal sociale* zurück, um Auftrag und Grenze der weltlichen Gewalt in ihrem Gegenüber zur geistlichen zu erörtern.[27]

Im dritten Teil der *Summa contra Gentiles* entfaltet er in kurzgefaßter Form eine Gemeinschaftslehre, in der göttliche Vorsehung und menschliche Freiheit übereinkommen;[28] im Gesetzestraktat der *Summa theologiae* entwickelt er das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt am Leitfaden der Beziehung zwischen den einzelnen Gesetzesarten, insbesondere der *lex naturalis* und der *lex divina*;[29] in dem *Opusculum* über die Herrschaft der Fürsten nimmt Thomas schließlich in einem größeren Zusammenhang zu diesen Fragen Stellung, wobei der genaue Anlaß zu dieser Gelegenheitsschrift bis heute nicht eindeutig geklärt werden konnte.[30] Da das letztgenannte Werk unvollendet blieb, später jedoch zusammen mit den Hinzufügungen seines Schülers Ptolemäus von Lucca überliefert wurde, wäre es verfehlt, aufgrund dieses komprimierten Textes „ein ganzes System politischer Theorie *ad mentem sancti Thomae*"[31] zu entwickeln, wie dies die neu-

[24] Vgl. *Dempf*, 381; und *Ullmann*, 269.

[25] Vgl. *Ullmann*, 272.

[26] Vgl. In Ethicorum I, 1 – nr. 4; VIII, 1 – nr. 1541 und IX, 10 – nr. 1891; sowie In Politicorum I, 1 – nr. 27–29, I, 1 – nr. 34–37 und III, 5 – nr. 387. In Ethicorum I, 9 – nr. 112 begegnet die Formel „animal civile".

[27] Vgl. ScG III, 85 – nr. 2607; III, 117 – nr. 2897; III, 128 – nr. 3001; III, 129 – nr. 3013 und S.th. I 96, 4; vgl. auch I-II 61, 5 und I-II 94, 2; sowie dazu *S. Luppi*, Società, bene commune e limiti del potere nella filosofia politica di S. Tommaso d'Aquino, in: Atti dell' VIII Congresso Tomistico Internationale, Rom 1982, 253–269, bes. 256f.

[28] Vgl. ScG III, 111–113.

[29] Vgl. S.th. I-II 90–96.

[30] Vgl. *J. Weisheipl*, Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie, Graz [u.a.] 1980, 176ff.

[31] *J.-P. Torell*, Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin, Freiburg/Br. 1995, 187.

scholastische Sozialphilosophie versuchte. Zudem ist auch in den auf Thomas selbst zurückgehenden Teilen des Werkes nicht auszuschließen, daß seine Widmung an einen Fürsten, mit dem Thomas möglicherweise durch entferntere verwandtschaftliche Beziehungen verbunden war, zu inhaltlichen Abweichungen von andernorts bezogenen Positionen führt. Jedoch sind an der Echtheit des Werkes, zumindest was die Anfangspartien (bis II 4) betrifft, keine Zweifel mehr möglich; es bietet, wie Thomas im Prolog selbst ausführt, gleichsam *en miniature* eine Zusammenfassung all dessen, was sich über „den Ursprung königlicher Herrschaft und alles, was mit dem Beruf eines Königs verbunden ist, geleitet vom Gebot der Heiligen Schrift, der Erkenntnis der Philosophen und dem Beispiel gepriesener Fürsten“ [32] darlegen läßt. Die weiteren Ausführungen folgen daher dem Duktus dieses Textes, wobei die Bedeutung einzelner Aussagen in strittigen Fällen durch den Vergleich mit den einschlägigen Stellen der übrigen Werke erörtert wird.

Schon im ersten Kapitel von *De regno* leitet Thomas die Notwendigkeit der weltlichen Gewalt aus dem Gemeinschaftscharakter der Menschen und der Zielgerichtetheit ihres Handelns ab. In engem Anschluß an Aristoteles zählt er Naturbeobachtungen auf, die den Grundsatz, wonach der Mensch von Natur aus auf ein Zusammenleben mit Seinesgleichen angelegt ist, durch Vergleiche aus dem Tierreich stützen: „Den anderen Lebewesen bereitet die Natur Speise, Felle zum Schutz, Zähne, Hörner und Klauen zur Verteidigung; zumindest aber ermöglicht sie ihnen eine schnelle Flucht. Der Mensch aber ist mit nichts von all dem ausgestattet, das ihm von der Natur bereitet wäre, statt dessen ist ihm Vernunft gegeben, damit er sich durch das Werk seiner Hände dies alles bereiten kann, wozu allerdings ein Mensch allein nicht genügt. Ein einzelner Mensch kann sein Leben nämlich nicht auf sich selbst gestellt führen. Es ist dem Menschen daher naturgemäß, daß er in der Gemeinschaft Vieler lebt.“ [33]

Thomas zitiert in diesem Zusammenhang wiederum die aristotelische Formel vom Menschen als *animal sociale et politicum*, der er die Weisheit Salomos aus dem Buch *Ecclesiasticus*: *melius est esse duos quam unum* („zwei sind besser als einer allein“ – Koh 4,9) als biblischen Beleg zur Seite stellt. Um die Naturgemäßheit der politischen Existenzform für den Menschen in ihrer ganzen Bedeutung zu erfassen, darf diese allerdings nicht nur als kompensatorischer Ausgleich für die biologische Mängelausstattung des Menschen gesehen werden. Der Gemeinschaftscharakter seines Lebens ist dem Menschen vielmehr auch insofern wesensgemäß, als er seiner Bestimmung zu einer vernunftgemäßen Existenz entspricht.[34] Gerade in dem, worin er die anderen Kreaturen übersteigt, nämlich im Vollzug von Ver-

[32] De regno, argumentum operis.
[33] De regno I, 1; vgl. auch ScG III, 22 – nr. 2031.
[34] Das wird in der Darstellung der Mängelwesen-Theorie bei *Zippelius*, 66, übersehen.

nunft und Sprache, ist der Mensch auf den Austausch mit anderen angewiesen. Der Mensch ist kraft seiner Vernunft in höherem Maße als alle anderen Lebewesen ein kommunikatives Wesen, auch wenn das Zusammenleben der Tiere, wie der Vergleich mit dem Bienenstaat zeigt, unter Umständen einen höheren Aggregationsgrad erreicht.[35] Die Ausbildung von Gemeinschaftsformen muß daher selbst als ein Werk der Vernunft betrachtet werden, da diese den Menschen überhaupt erst dazu instand setzen, seine Vernunft zu gebrauchen, Bildung zu erwerben und im moralischen Leben Tugenden zu erlangen.

Entsprechend der aristotelischen Konzeption der praktischen Vernunft als einer Ordnung schaffenden Kraft unterscheidet Thomas die einzelnen, dem Menschen naturgemäßen Gesellschaftsformen von Ehe und Familie, Haus und Stadt, wobei diese in einer aufsteigenden Linie angeordnet sind.[36] Die Stadt kann er sogar als das vorzüglichste unter allen Werken der menschlichen Vernunft bezeichnen, weil sich die übrigen menschlichen Gemeinschaften auf sie beziehen.[37]

Diese Hochschätzung der politischen Existenzform durch Thomas gründet nicht nur in den pragmatischen Vorteilen, die sie dem Menschen durch Zusammenarbeit, Arbeitsteilung und gemeinschaftliche Gefahrenabwehr ermöglicht. Vielmehr muß die *vita civilis* als eine unabdingbare Voraussetzung dafür angesehen werden, daß der Mensch als Mensch gelingen und seine spezifisch menschliche Bestimmung erfüllen kann. Insofern darin die natürliche Sehnsucht nach Gotteserkenntnis und die Ausrichtung auf ein höchstes, alle weltliche Gewalt übersteigendes Ziel mitgedacht sind, eignet auch dem Gemeinschaftscharakter des menschlichen Lebens ein notwendiger Transzendenzbezug; nicht umsonst nennt Thomas, wo er die dem Menschen als solchen kennzeichnenden Strebensziele aufführt, Wahrheitssuche und Gemeinschaftsleben in einem Atemzug: „Schließlich wohnt dem Menschen die Hinneigung zum Guten gemäß der Natur der Vernunft inne, die ihm eigen ist: Auf diese Weise hat der Mensch eine natürliche Hinneigung dazu, daß er die Wahrheit über Gott erkennt und in Gemeinschaft lebt."[38]

Indem der Mensch in Gemeinschaft lebt, entspricht er der spezifischen Hinneigung seiner Vernunft, die ihn in der Suche nach dem Wahren und Guten, zur Übung seines Intellekts und zur Erlangung der Tugend auf den Austausch mit anderen verweist. Die Menschen müßten daher, wie es an einer Stelle im Kommentar zur aristotelischen Politik heißt, ihre höchsten Lebensziele auch dann in Zusammenarbeit untereinander verwirklichen, wenn

[35] Vgl. De regno 1, 1: „magis igitur homo est communicativus alteri quam quodcumque aliud animal, quod gregale videtur." Vgl. auch S.th. I 12.

[36] Vgl. S.th. I-II 90, 3 ad 3: „Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum; ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta."

[37] Vgl. Prooemium in Politicorum – nr. 7.

[38] S.th. I-II 94, 2; vgl. ScG III, 129.

sie einander nicht zur unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung bräuchten.[39] Die politische Existenzform des Menschen trägt somit nicht nur instrumentellen Wert nach Art einer Überlebensstrategie oder eines notwendigen Mittels zur Erlangung essentieller Lebensgüter. Vielmehr muß die *vita civilis* in gegenseitigem Austausch und gemeinschaftlichem Wirken selbst als ein notwendiger Vollzug des wesenhaften Menschseins angesehen werden; das Zusammenleben in politischer Gemeinschaft kann deshalb wie die Freundschaft unter den Menschen als ein autarkes Gut,[40] ja als das höchste und vollkommenste Gut unter den irdischen Wirklichkeiten bezeichnet werden.[41] Eben dadurch, daß sie dieses *bonum ultimum et perfectum* unter allen irdischen Gütern betrachtet, wird die politische Philosophie zur höchsten unter den praktischen Wissenschaften; auf diese Weise nimmt sie eine architektonische Rahmenfunktion gegenüber den anderen Teildisziplinen der Moralphilosophie wahr, worin sie nur noch von der auf das letzte Ziel des gesamten Universums bezogenen *scientia divina* übertroffen wird.[42]

3.2 Die Notwendigkeit politischer Herrschaft

Ebenso wie Thomas die menschliche Sozialnatur als solche in dem Umstand begründet sieht, daß die Menschen ihre höchsten, für die gute Verfassung ihres Menschseins unerläßlichen Lebensziele nur im gemeinsamen Austausch verwirklichen können, begründet er auch die Notwendigkeit und Grenze einer politischen Herrschaft unter ihnen aus dem Gedanken der für alle menschliche Praxis konstitutiven Zielhaftigkeit. Die gemeinsame Ausrichtung der individuellen Zielsetzungen der Menschen auf die gemeinsamen Güter läßt sich nämlich nur bewahren, wenn es neben den auf das individuelle Gut jedes einzelnen gerichteten Strebungen eine Wirkkraft gibt, die zumindest die äußeren Handlungen der Menschen auf das gemeinsame Gut aller hinlenkt.[43] Zwangsläufig würden die individuellen Willensrichtungen aufgrund ihrer unterschiedlichen Zielsetzungen zersplittert, wenn es unter den Menschen niemanden gäbe, dem die Sorge für das gemeinsame Gut anvertraut wäre.[44]

Anders als in den neuzeitlichen Theorien vom Gesellschaftsvertrag wird die Notwendigkeit einer solchen Herrschaftsinstanz aber nicht aus dem ge-

---

[39] Vgl. In Politicorum III, 5 nr. 387: „homo naturaliter est animal civile; et ideo homines appetunt adinvicem vivere et non esse solitarii, etiam si in nullo unus alio indigeret ad hoc quod ducerent vitam civilem." Vgl. dazu *Lucien*, 222.

[40] Vgl. In Politicorum III, 1 – nr. 355: „per se sufficiens."

[41] Vgl. Prooemium in Politicorum – nr. 7; und dazu *G. Froelich*, Ultimate End and Common Good, in: Thom. 57 (1993) 609–619, bes. 616.

[42] Vgl. In Ethicorum I, 2 – nr. 31.

[43] Vgl. De regno I, 1: „oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid, quod movet ad bonum commune multorum."

[44] Vgl. De regno I, 1: „Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum, providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo, quod ad bonum multitudinis pertinet, curam habens."

meinsamen Willen aller im fiktiven Urzustand abgeleitet, sondern durch die Übertragung des kosmologischen Modells der göttlichen Weltregierung durch Zweitursachen auf das gesellschaftliche Leben erschlossen. Ebenso wie der *ordo* und die *gubernatio rerum* im Universum als Ausdruck der Gutheit Gottes gelten, der alle Geschöpfe auf eine ihrer Eigenart entsprechenden Weise zum Ziel führt, um so die Einheit und den Frieden unter ihnen herbeizuführen, sind auch die menschlichen Gemeinschaften in bestmöglicher Weise auf ein Herrschaftsprinzip hin angelegt; die Einheit der göttlichen Weltregierung findet so in der monarchischen Struktur politischer Herrschaft ihre geschöpfliche Entsprechung. Wie der göttliche Weltenherrscher Ursache und Maß der kosmologischen Ordnung ist, insofern er allen Erscheinungsformen des geschaffenen Seins den Frieden verleiht, der in der Harmonie ihrer Teile besteht, liegt auch der Sinn politischer Herrschaft in der Herstellung und Bewahrung der gesellschaftlichen Ordnung. Wiederum entsprechen sich dabei das moralische Handeln des Individuums und das politische Handeln des Herrschers im je spezifischen Nachvollzug des ordnungsschaffenden Wirkens Gottes für ihren Bereich: Nicht anders als der Einzelmensch durch seine eigenverantwortliche Lebensführung für sich selbst an der göttlichen Vorsehung teilnimmt, vollzieht sich auch die Machtausübung des Herrschers im Dienst am gemeinsamen Gut aller als ein „Ordnen in der Zeit", das die Funktion der göttlichen Weltregierung innerhalb der politischen Gemeinschaft der Menschen übernimmt.[45]

Während sich so in der monarchischen Struktur politischer Herrschaft einerseits die Einheit des göttlichen Weltengrundes widerspiegelt, überträgt Thomas in der Tradition des antiken Mikrokosmos-Motivs andererseits auch anthropomorphe Deutungsmuster auf die politische Herrschaftssphäre. Vorbild und Maßstab für die Gestaltung der politisch-sozialen Ordnung ist nicht nur die Einheit, Schönheit und Harmonie des Weltalls, sondern auch der Mensch selbst und die im Aufbau seines Körpers bzw. im Zusammenwirken seiner Organe erkennbare Struktur. Daneben kennt Thomas auch das antike Bild vom Staatsschiff und den Vergleich der politischen Herrschaftstätigkeit mit der ärztlichen Heilkunst, doch geraten dabei nur Teilaspekte des politischen Lebens in den Blick: Die Funktion des Herrschers entspricht der des Steuermanns, insofern er das Staatsschiff lenkt, und der des Arztes, insofern er für das Wohlergehen der Gemeinschaft sorgt.[46] Umfassender angelegt ist dagegen der Organismusvergleich, in dem das politische Gemeinwesen wie ein beseelter Körper vorgestellt wird, der sein Leben von Gott empfangen hat. Während der im Mittelalter so beliebte Organismusgedanke aufgrund der Gegenüberstellung von Seele und Kör-

[45] Vgl. S.th. I 22, 1 ad 2; und dazu *T. Struve*, Bedeutung und Funktion des Organismusvergleichs in den mittelalterlichen Theorien von Staat und Gesellschaft, in: *A. Zimmermann* (*Hg.*), Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters (MM, Bd. 12/1) Berlin-New York 1979, 144–161, bes.150f.

[46] Vgl. De regno I, 2 und I, 14.

per *(anima corpus)* bzw. zwischen Haupt und Körper *(caput corpus)* den Eindruck einer vertikalen und statischen Ordnung hervorrief, erfährt diese Vorstellung im Zuge seiner Aristotelesrezeption bei Thomas eine charakteristische Umwandlung. Durch den Vergleich der politisch-sozialen Ordnung mit einem beseelten Körper werden nun „alle Lebensprozesse auf den von einem Bewegungsursprung ausgehenden Impuls zurückgeführt“[47]. Wie die Seele das Lebensprinzip des Körpers darstellt, der ohne ihre Einheit stiftende Bewegungskraft in eine Vielzahl von Teilfunktionen zerfiele, so würde auch die menschliche Gemeinschaft ohne ein Herrschaftszentrum, das die Bewegungen ihrer Glieder auf die Förderung des gemeinsamen Wohles hinordnet, alsbald der Auflösung verfallen.[48]

3.3 Das ‚bonum commune‘ als gemeinsames Gut aller

Durch den Organismusvergleich wird so nicht nur die Unterordnung aller Bürger unter das in der Person des Herrschers repräsentierte Ganze, sondern die wechselseitige Verpflichtung von Herrscher und Bürgern auf die Förderung dieses Ganzen hervorgehoben. Aus der durch das Wirken der Seele im Körper gewährleisteten Einheit des Organismus folgt auf seiten der Bürger das Gebot wechselseitiger Unterstützung und Hilfeleistung, für den Herrscher dagegen die Verpflichtung zur Förderung des gemeinsamen Wohles aller und zur Durchsetzung jener göttlichen Gerechtigkeit, der seine Machtausübung dienen soll. Das *bonum commune,* um dessentwillen der Herrscher bestellt ist, meint dieser Konzeption zufolge weder die Summe aller individuellen Sondergüter noch das überindividuelle Gut eines politischen Kollektivs, sondern das allen gemeinsame Gut, dem Bürger und Herrscher in verschiedener, doch komplementär aufeinander bezogener Weise verpflichtet sind.[49] Entsprechend existiert die politisch-soziale Ordnung, auf die der Mensch hin angelegt ist, nicht als eine eigene Größe vor und über den Einzelwesen, so daß der Herrscher von diesen im Namen der Staatsräson unbeschränkten Gehorsam fordern dürfte. Vielmehr besteht das Ganze der politischen Gemeinschaft bei Thomas ebenso wie bei Aristoteles aus „selbständigen, freien Gliedern, die auf ein gemeinsames Ziel hingeordnet und dadurch auch untereinander verbunden sind“[50].

Dem Herrscher kommt innerhalb des gemeinsamen Strebens, das die Gemeinschaft beseelt, daher neben der besonderen Sorge für den Erhalt des Ganzen auch insofern eine Leitungsfunktion zu, als seine Herrschaftsaus-

---

[47] *Struve*, 151.

[48] Vgl. De regno I, 1: „sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet.“

[49] Vgl. S.th. II-II 58, 9 ad 2 und 58, 7 ad 2; und dazu *A. Verdross*, Begriff und Bedeutung des Bonum Commune, in: *A. Piolanti (Hg.)*, StTom, Bd. 4: San Tommaso e la filosofia del diritto oggi, Rom 1974, 239–257, bes. 243ff.; und *Froelich*, 615f.

[50] *Verdross*, 244.

übung den einzelnen dazu verhelfen soll, ihre eigenen Ziele in Frieden und Sicherheit zu erreichen. Die Gesetze, die er im Auftrag der staatlichen Gemeinschaft erläßt, sollen der allgemeinen Gesetzesdefinition des Thomas zufolge immer auf das gemeinsame Gut aller bezogen sein, was die Hinordnung der einzelnen auf ihre individuellen Lebensziele und das höchste Gut der Glückseligkeit voraussetzt.[51] Der Herrscher fördert somit eine gute Verfassung des Staatswesens, indem er für drei Voraussetzungen Sorge trägt: Zunächst, indem er die Menge der Bürger zu Einheit und Frieden zusammenführt (1). Sodann, indem er die durch das Band des Friedens untereinander geeinten Bürger zum guten Leben und zum Erwerb der Tugend hinführt (2). Auch wenn es nämlich nicht Aufgabe staatlicher Gesetze sein kann, die Menschen von allen Lastern abzuhalten, werden sie durch den Herrscher doch mit dem Ziel erlassen, daß sie die Untergebenen zu ihrer eigenen Tugend hinführen.[52] Schließlich ist dem Herrscher die Sorge dafür aufgetragen, daß alle Bürger ihren Lebensunterhalt finden und das Gemeinwesen Schutz vor äußeren Feinden erfährt (3).[53]

3.4 Das ‚regimen commixtum' als beste Staatsform

Als ideale Herrschaftsform gilt Thomas dabei nicht jene, die einseitig auf die Ausbildung der Staatsgewalt gerichtet ist; vielmehr soll die Tätigkeit des Herrschers alle drei Funktionen in gleicher Weise erfüllen. Anders als in der dem König von Zypern gewidmeten Schrift, in der er allein die Monarchie als Verkörperung einer guten Staatsverfassung anerkennt,[54] nennt Thomas im Gesetzestraktat der *Summa theologiae* eine doppelte Bedingung guter Herrschaft: Von nachgeordneter Bedeutung erscheint ihm dabei die Organisationsform der weltlichen Gewalt, die ein reibungsloses Funktionieren der Machtausübung garantieren soll. Sein vorrangiges Augenmerk gilt der Sorge, daß alle Bürger des Staatswesens in einer bestimmten Weise an der Herrschaft mitwirken können.[55] Denn nur so läßt sich das umfassende Ziel des inneren Friedens und der äußeren Sicherheit erreichen, durch das die politische Herrschaft den einzelnen Bürgern zu einem tugendhaften Leben verhilft. Als *optima politia* sieht Thomas daher nach dem Vorbild der alttestamentlichen Richter (vgl. Ex 18,21; Dtn 1,13–15) eine Mischform an, zu der Monarchie, Aristokratie und Demokratie einzelne Elemente beisteuern,

[51] Vgl. S.th. I-II 90, 2 und 3.

[52] Vgl. S.th. I-II 92, 1: „manifestum est quod hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem"; und I-II 96, 2: „Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinent; sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere; et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset."

[53] Vgl. De regno I, 15.

[54] Vgl. De regno I, 2.

[55] Vgl. S.th. I-II 105, 1: „Quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu: per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt, ut dicitur in II. Polit." (Vgl. In Politicorum II, 14).

wobei sich das Hauptaugenmerk darauf richtet, daß die weltliche Gewalt einerseits stark genug ist, um eine effiziente Herrschaftsausübung zu gewährleisten, andererseits aber auch ausreichende Vorkehrungen gegen den in jeder Regierungsform möglichen Mißbrauch der Macht bietet.[56]

3.5 Die Grenzen der staatlichen Gewalt

An dieser Stelle können die bisherigen Überlegungen zu einem Zwischenergebnis zusammengefaßt werden, das zur Frage nach den Grenzen der weltlichen Gewalt überleiten soll: Anders als die neuzeitliche Staatstheorie sieht Thomas den Auftrag politischer Herrschaft nicht allein in der Garantie äußerer Sicherheit und in der Aufrechterhaltung eines gesellschaftlichen Friedenszustandes. Vielmehr dient die weltliche Gewalt dem Bürger auch darin, daß sie ihn in seiner individuellen Lebensführung unterstützt und zur Erlangung seiner eigenen Lebensziele anleitet. Die politisch-soziale Ordnung, die Thomas vorschwebt, läßt sich durchaus als eine Tugend- und Wahrheitsordnung charakterisieren, auch wenn Thomas um die Grenzen weiß, die dieser Zielsetzung aufgrund der fragmentarischen Natur des menschlichen Rechts gesetzt sind.[57] Das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt läßt sich daher nicht derart bestimmen, daß die Politik nur die äußeren Rahmenbedingungen eines friedlichen Zusammenlebens gewährleisten soll, während Religion und Moral auf die innere Gewissensorientierung der Bürger Einfluß nehmen. Vielmehr bleibt auch die Herrschaftsausübung der weltlichen Gewalt auf die gute Verfassung des Menschen als Menschen bezogen; sie dient ihm nicht nur im bürgerlichen Zusammenleben und im arbeitsteiligen Tauschverkehr, sondern auch zur umfassenden Entfaltung seines eigenen Menschseins in einem tugendhaften Leben. Eben diese umfassende Zielsetzung führt nun aber nicht zu einer totalitären Hypertrophie politischer Herrschaft, dergegenüber die individuelle Freiheit des einzelnen ungesichert bliebe, sondern im Gegenteil zu einer inneren Begrenzung aller weltlichen Gewalt.[58]

Bereits bei Aristoteles ist das Verhältnis, in dem der einzelne zur politischen Ordnung und der Herrschaft des Staates steht, dialektisch angelegt, insofern bei ihm zwei Lebensformen nebeneinander bestehen, in denen freie Bürger ihr Glück als Menschen finden können: die Teilnahme am politi-

---

[56] Vgl. S.th. I-II 105, 1 ad 2. Das Motiv der institutionalisierten Vorsorge gegen eine tyrannische Entartung der Monarchie findet sich auch in: De regno I, 6: „Deinde sic disponenda est regni gubernatio, ut regi iam instituto tyrannidis subtrahatur occasio. Simul etiam sic eius temperetur potestas, ut in tyrannidem de facili declinare non possit." Wenn diese Vorkehrungen versagen, bleibt allerdings nur der Rekurs auf die Allmacht des göttlichen Weltregierers, der das grausame Herz des Tyrannen zur Barmherzigkeit neigen kann.

[57] Vgl. *Böckenförde*, 90f.; und *Verdross*, 244f.

[58] Vgl. *H. Kleber*, Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin, Münster 1988, 150f.; und *J. Finnis*, Aquinas Moral, Political and Legal Theory, Oxford 1998, 222–234.

schen Leben und die philosophische Kontemplation. Auch wenn für die meisten Bürger die höchste menschliche Tätigkeitsform in der Teilnahme an der politischen Herrschaft besteht, stellt diese nach Aristoteles doch nicht das höchste Ziel des Menschen überhaupt dar. Dieses bleibt seiner elitären Konzeption der höchsten menschlichen Vollendung zufolge den wenigen Philosophen vorbehalten, die zu einem kontemplativen Leben fähig sind.[59]

Entsprechend dieser zweistufigen Glückskonzeption können die Teilnahme am öffentlichen Leben und die Ausübung politischer Herrschaft, die Thomas später der weltlichen Gewalt zuordnet, bei Aristoteles nicht als die vollkommene und höchstmögliche Verwirklichung des letzten Zieles gelten. Beide stehen jedoch in seinem Dienst, weil sie die Voraussetzung dafür schaffen, daß die wenigen Philosophen in einem der Kontemplation gewidmeten Leben die höchste Stufe des Glücks erreichen können.[60] Thomas verändert diese Konzeption, indem er einerseits das Glück des irdischen Lebens in all seinen Formen zu einer Vorstufe des ewigen Glücks erklärt, das nur in der jenseitigen Anschauung Gottes zu finden ist. Andererseits demokratisiert er diese Vorstellung, so daß nunmehr jeder Mensch auf dieses höchste, die Kräfte seiner Natur übersteigende Ziel hingeordnet ist.[61] Durch diese doppelte Umformung des aristotelischen Glücksbegriffs verändert sich auch die Wertschätzung, die dem politischen Bereich und der Ordnungsaufgabe der weltlichen Gewalt insgesamt zukommt:[62] Sie sind nicht selbst das letzte Ziel des Menschen, aber sie dienen ihm, weil sie es dem Menschen, der als Getaufter zugleich Glied der Kirche Christi ist, erlauben, sich durch den Erwerb der Tugenden und die inneren Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe auf das ewige Leben vorzubereiten.[63]

Der Mensch ist zwar von Natur aus ein politisches Wesen, insofern ihm erst die gemeinschaftliche Existenz mit anderen zur Entfaltung seiner Anlagen verhilft, doch ist er nicht gemäß seinem ganzen Wesen und in allen Aspekten seines Menschseins auf die politische Gemeinschaft hingeordnet. Vielmehr gilt: In seinem ganzen Sein und in allem, was er hat, soll der Mensch allein auf Gott ausgerichtet sein.[64] Während nach Aristoteles der Mensch sein volles Ziel als Mensch in der Polis verwirklicht, auch wenn einige wenige darüber hinaus ein „göttliches" Ziel in der philosophischen

[59] Vgl. EN X, 7 – 1177 b 1–32.

[60] Vgl. EN X, 8 – 1178 a 8–29.

[61] Vgl. ScG III, 39; III, 48; III, 69; sowie dazu *W. Kluxen*, Glück und Glücksteilhabe. Zur Rezeption der aristotelischen Glückslehre bei Thomas von Aquin, in: *G. Bien* (*Hg.*), Die Frage nach dem Glück, Stuttgart 1978, 77–91, bes. 88ff.; und *Kleber*, 291ff.

[62] Vgl. *S. Vanni Rovighi*, St. Tommaso di Aquino, in: *L. Firpo* (*Ed.*), Storia delle idee politiche, economiche e sociali, vol. 2: Ebraismo e Cristianesimo. Il Medioevo, Turin 1985, 463–469f.; und *Verdross*, 248f.

[63] Vgl. De regno I, 8–9 und 14; sowie dazu *Kleber*, 143ff.

[64] Vgl. S.th. I-II 21, 4 ad 3: „homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua. (...) Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum."

Kontemplation erreichen können,[65] steht für Thomas fest, daß kein Mensch seine Vollendung durch die Hinordnung auf die politische Gemeinschaft findet. Sein höchstes Glück findet der Mensch nicht in den sozialen Handlungsgemeinschaften von Haus und Staat, sondern in der Gemeinschaft der Glaubenden, die ihn durch die Verkündigung des Evangeliums und die Sakramente des Neuen Bundes zur ewigen Seligkeit führt.[66]

Deshalb bedarf es neben dem menschlichen Gesetz, das die Menschen durch Belohnungen und Bestrafungen zur Tugend anleitet, eines eigenen göttlichen Gesetzes, das über ihre inneren Willensregungen wacht, damit sie zur vollkommenen Tugend gelangen.[67] Die Grenzen, die der weltlichen Gewalt in jeder Form ihrer Herrschaftsausübung gezogen sind, rühren daher, daß der Mensch zwar von Natur aus auf die politische Existenzform hingeordnet ist, er in dieser jedoch nicht aufgeht, weil er kraft derselben Natur auf ein außerhalb der staatlichen Gemeinschaft liegendes Ziel, auf eine höchste Erfüllung und ein äußerstes Seinkönnen in der Gemeinschaft mit Gott ausgerichtet ist. Der Gedanke des *finis ultimus* und das im irdischen Bereich unstillbare Glücksverlangen des Menschen, auf das erst die Heilsbotschaft der christlichen Offenbarung eine definitive Antwort gibt, setzen allen irdischen Gemeinschaften eine unübersteigbare Grenze, indem sie deren Ziele als vorläufige Ziele erweisen. Die irdischen Gemeinschaften sind nämlich auch ihrerseits auf Gott hingeordnet;[68] sie sind selbst ein Teil einer universalen Ordnung, an deren Spitze Gott als „bonum commune totius universi"[69] steht und von der sich ihre eigene Ordnungsfunktion herleitet.[70]

3.6 Das Ganze und seine Teile

Von daher muß auch das Recht der Metapher vom Teil und vom Ganzen, mit der Thomas die Hinordnung des einzelnen auf die politische Gemeinschaft gelegentlich vergleicht, deutlich relativiert werden.[71] Diese Analogie steht in einer kaum auflösbaren Spannung zu zentralen Aussagen der tho-

---

[65] Vgl. EN X, 7 – 1177 b 27.

[66] Vgl. S.th. III 60, 3 und 61, 1.

[67] Vgl. S.th. I-II 91, 4; und *E. Scully*, Aquinas and Hierocracy or Church Supremacy, in: ScEs 36 (1984) 233–248, bes. 234.

[68] S.th. I-II 100, 6: „Finis autem humanae vitae et societatis est Deus."

[69] S.th. III 46, 2 ad 3; ähnliche Formulierungen finden sich in: I-II 111, 5 ad 1: „bonum commune seperatum, quod est ipse Deus"; und II-II 26, 3: „Deum, qui est bonum commune omnium."

[70] Vgl. ScG III, 98 – nr. 2740: „Unde oportet quod omnes particulares ordines sub illo universali ordine contineantur, et ab illo descendant qui invenitur in rebus secundum quod a prima causa dependent. Huius exemplum in politicis considerari potest."

[71] Vgl. In Ethicorum I, 1 – nr. 5: „Non autem ad eandem scientiam pertinet considerare totum quod habet solam ordinis unitatem, et partes ipsius"; und S.th. II-II 58, 7 ad 2: „bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam: alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut et alia est ratio totius et partis." Vgl. auch In Politicorum I, 1; V, 2; S.th. II-II 31, 3 ad 2; und dazu *Mayer*, 549 f. und 565 f.

manischen Theologie, die darin übereinstimmen, daß sie den inkommensurablen Wert des einzelnen betonen. Als Person geht der Mensch in keinem Ganzen auf; er existiert nicht als Teil eines größeren Ganzen. Vielmehr ist er kraft seiner Fähigkeit, Gott zu erkennen und ihn zu lieben, selbst ein Ganzes, in dem *quodammodo omnia* gegeben und das Ganze des Seins in einmaliger Weise verwirklicht ist.[72] Deshalb wird auch allein die geistige Kreatur in ihren Handlungen von Gott gemäß ihrem individuellen Sosein und nicht nur aufgrund ihrer artgemäßen Bestimmung bewegt.[73] Im Licht solcher Aussagen erscheint es nicht verfehlt, von einem ontologischen Primat der Person vor der politischen Gemeinschaft zu sprechen. Auch wenn dem die genannten Textstellen bezüglich der Relation des Teils zum Ganzen entgegenstehen, hält Thomas doch ausdrücklich daran fest, daß im geistigen Leben der Person die höchstmögliche Verwirklichungsform des geschaffenen Seins gegeben ist.[74]

Das aristotelische Axiom *bonum multitudinis semper sit divinius quam bonum unius* kann daher für Thomas keinesfalls den Sinn haben, daß das Gut des einzelnen dem der politischen Gemeinschaft schlechthin untergeordnet werden soll.[75] Er präzisiert dieses Prinzip vielmehr durch eine wichtige Näherbestimmung, derzufolge die individuellen Güter nur dann vor dem *bonum commune* zurücktreten müssen, wenn es sich dabei um Güter derselben Art handelt, während unter anderer Rücksicht, etwa was die Erlangung des Heils, persönliche Lebensentscheidungen oder die Verpflichtung, dem Gewissen zu folgen, betrifft, das individuelle Gut der Person über dem gemeinsamen Gut aller steht.[76] In diesem Sinn müssen die Aussagen vom Teil und vom Ganzen und der Grundsatz „das *bonum commune* ist göttlicher als das private Gut" dann so verstanden werden, daß der einzelne zugleich auf Gott als das höchste Gut aller Menschen und auf das Gut der Gemeinschaft als das höchste der irdischen Güter hingeordnet ist; da dieses, wie er selbst, unter dem höchsten Gut steht, überragt es die individuellen Güter nur insofern, als es sich dabei um Güter derselben Art (ohne unmittelbare Heilsrelevanz) handelt.

---

[72] Vgl. De Anima III,13 – nr. 790: „ut sit homo quodammodo totum eus" und dazu *E. Schockenhoff*, Personsein und Menschenwürde bei Thomas von Aquin und Martin Luther, in: ThPh 65 (1990) 481–512, bes. 488f.

[73] Vgl. ScG III, 113 nr. 2869: „Ex hoc autem apparet quod sola rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui."

[74] Vgl. S.th. I 29, 3: „persona significat id quod est perfectissimum in tota natura"; und De Potentia 9,3: „est omnium naturarum dignissima."

[75] Vgl. ScG III, 125 – nr. 2986; III Sent. D. 32 q. 5 a 4 arg. 2; III Sent. D. 35, q. 4 a 1 arg. 2 und IV Sent. D. 2 q 1 a. 3 arg. 3.

[76] Vgl. S.th. I-II 113, 9 ad 2: „bonum universi est maius quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi"; und S.th. II-II 152, 4 ad 3: „bonum commune potius est bono privato si sit eiusdem generis: sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus."

3.7 Reichweite und Grenze der Gehorsamspflicht

Die doppelte Einsicht in die Notwendigkeit und immanente Begrenzung aller weltlichen Gewalt prägt auch die konkreten Erörterungen, die Thomas über die Reichweite der Gehorsamspflicht der Untertanen gegenüber ihren politischen Herrschern anstellt. In seinem Kommentar zu Röm 13 hält Thomas mit dem Apostel Paulus daran fest, daß die Herrscher ihre Macht über die Menschen im Auftrag Gottes ausüben. Es beruht daher auf einem Mißverständnis, wenn sich in der Urkirche einzelne Christen unter Berufung auf Joh 8,36 von aller weltlichen Gewalt befreit wähnten; tatsächlich meint die in der Taufe von Christus gewährte Freiheit jene Freiheit des Geistes, durch die wir von der Sünde und vom Tod befreit sind. Erst die eschatologische Freiheit der Kinder Gottes macht alle staatliche Gewalt überflüssig. „In der Zwischenzeit jedoch", so fährt Thomas fort, „während wir in vergänglichem Fleische wandeln, müssen wir fleischlichen Herren untertan sein."[77]

Doch gilt diese grundsätzliche Gehorsamspflicht nicht bedingungslos. Nur dort liegt ein Verstoß gegen die Tugend des Gehorsams vor, wo Befehle der weltlichen Gewalt hinsichtlich der Ordnung nicht befolgt werden, die zu ihrem Herrschaftsbereich gehört. Den Widerstand der Apostel und Märtyrer gegen die heidnische Staatsgewalt ihrer Zeit erklärt Thomas dagegen durch das Prinzip, daß jede menschliche Herrschaft unter der Herrschaft Gottes steht, wofür er sich auf die *clausula Petri* in Apg 5,29 beruft: Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen. Allerdings warnt Thomas zugleich vor einer zu leichtfertigen Anwendung dieses Grundsatzes, denn auch die bösen Herrscher wirken, wenn sie Gesetzesübertretungen bestrafen, kraft göttlicher Anordnung, obwohl sie sich dieser Dienstfunktion zumeist nicht bewußt sind. Umgekehrt trägt es auf seiten der Guten zu ihrem geistlichen Wohl bei, wenn sie die ungerechte Machtausübung der bösen Herrscher erdulden.[78]

Auf der gleichen Linie liegt die zurückhaltende Bewertung des politischen Widerstandsrechts und des Tyrannenmords; beide werden von Thomas nur unter sehr engen Voraussetzungen zugelassen. Außer im Extremfall, d.h., wenn die Unterdrückung des Volkes durch den Tyrannen jedes erträgliche Maß übersteigt, rät er wegen der zahllosen Übel, die Aufruhr und Ungehorsam in aller Regel nach sich ziehen, von gewaltsamen Umsturzversuchen ab.[79] Auf der anderen Seite fällt sein grundsätzliches Urteil über die Tyrannei als der schlimmsten Entartungsform politischer Herrschaft nicht weniger scharf aus.[80] Zwischen den persönlichen Gefahren, de-

---

[77] Super epistolas S. Pauli lectura, Bd. 1, ad Romanos XIII, 1 – nr. 1017.

[78] Vgl. Super epistolas S. Pauli lectura, Bd. 1, ad Romanos XIII, 1– nr. 1030 und 1034.

[79] Vgl. De regno I, 6: „Et quidem si non fuerit excessus tyrannidis, utilius est remissam tyrannidem tolerare ad tempus, quam contra tyrannum agendo multis implicari periculis, quae sunt graviora ipsa tyrannide."

[80] Vgl. De regno I, 3; I, 5–6; und die an die Adresse des Königs gerichteten Warnungen vor der Gefahr des Machtmißbrauchs in: I, 10.

nen die Herrscher und ihre Untergebenen durch die Versuchungen zum Machtmißbrauch bzw. zum Ungehorsam ausgesetzt sind, waltet dabei eine spiegelbildliche Entsprechung. Ebenso gilt jedoch auch im positiven Sinn: Wie der Fürst, der weder Ehre noch Reichtum sucht, in der gerechten Herrschaft zum Wohle des Ganzen sein höchstes irdisches Glück findet, so sieht Thomas im Gehorsam des Untergebenen die höchste der moralischen Tugenden. Doch hängt der sittliche Wert des Gehorsams stets davon ab, daß in allem menschlichen Gehorchen vor allem Gott gehorcht wird, denn um seinetwillen verachtet der Gehorsame seinen widerstrebenden Eigenwillen,[81] wobei Thomas freilich auch in diesem Fall als Ideal vorschwebt, daß der Gehorchende in freier Wahl und aus eigener Einsicht in das Notwendige einwilligt.[82]

Dagegen schuldet kein Mensch einem anderen Menschen bezüglich seiner inneren Willensbewegungen Gehorsam. Hier gilt vielmehr wiederum Apg 5,29, wonach man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen. Dieser Grundsatz läßt sich auch so formulieren, daß der Mensch allein Gott in allen Handlungen, den äußeren wie den inneren, unterworfen ist, während er seinen weltlichen Vorgesetzten immer nur bezüglich gewisser Dinge Gehorsam schuldet. Gemeint sind damit die menschlichen Angelegenheiten, die der weltlichen Gewalt anvertraut sind; befiehlt ein Vorgesetzter dagegen etwas, das außerhalb seines Kompetenzbereichs liegt, so ist ihm niemand zum Gehorsam verpflichtet. Diese Einschränkung gilt insbesondere dann, wenn sein Befehl in die körperliche Privatsphäre eingreift und persönliche Willensentscheidungen wie die Bereitschaft zur Eheschließung, zur Kinderzeugung oder zum zölibatären Leben betrifft.[83] Wer auch in solchen Dingen gehorcht, dessen Gehorsam hat keinerlei sittlichen Wert mehr. Thomas spricht in diesem Zusammenhang von der *oboedientia indiscreta*, der es an der rechten Unterscheidungsfähigkeit mangelt, während vollkommen nur der Gehorsam genannt wird, der nicht einfachhin in allem, sondern in all dem und nur dem gehorcht, was erlaubt ist.[84]

Im Anschluß an das augustinische Wortspiel *quod sint regna nisi magna latrocinia* und seine bekannte Umkehrung kann Thomas die Grenzen der Gehorsamspflicht gegenüber der weltlichen Gewalt noch grundsätzlicher bestimmen: Da der Glaube an Christus die Ordnung der Gerechtigkeit nicht aufhebt, sondern bestärkt, hebt er auch den Gehorsam der Gläubigen gegenüber ihren weltlichen Herrschern nicht auf. Doch sind die Gläubigen wie alle Menschen ihren Herrschern nur insoweit zum Gehorsam verpflichtet, als die Ordnung der Gerechtigkeit dies erfordert: „Wenn sie [die Inhaber der weltlichen Gewalt] also keine gerechte Herrschaft ausüben, sondern

[81] Vgl. S.th. II-II 104, 3; 104, 4; und 104, 5 ad 2.
[82] Vgl. S.th. II-II 104, 1 ad 1.
[83] Vgl. S.th. II-II 104, 5 ad 2.
[84] Vgl. S.th. II-II 104, 5 ad 3.

diese an sich gerissen haben oder wenn sie etwas Unrechtes vorschreiben, sind die Untergebenen nicht verpflichtet, ihnen zu gehorchen."[85]

4. Das höchste Gut des Menschen und die Aufgabe der geistlichen Gewalt

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, daß die politische Existenzform des Menschen in seiner anthropologischen Verfassung als Gemeinschaftswesen und im moralischen Tugenderwerb als seiner sittlichen Grundaufgabe angelegt ist. Die weltliche Gewalt, der die Sorge für das *bonum commune* aufgetragen ist, bleibt dadurch auf doppelte Weise begrenzt: Ihre Vollmacht bezieht sich (1) nur auf die äußeren Handlungen der Menschen, die sie notfalls durch die Androhung von Strafen auf das gemeinsame Gut hinlenken soll, nicht aber auf den inneren Gewissensbereich; deshalb endet die Gehorsamspflicht gegenüber den Inhabern der weltlichen Gewalt (2) dort, wo deren Anordnungen der moralischen Ordnung widersprechen.

Diese immanenten Begrenzungen der politischen Sphäre, die der Ausübung aller weltlichen Gewalt unverrückbare Schranken auferlegen, werden in der politischen Theologie des Thomas auf eine noch radikalere konstitutive Beschränkung aller weltlichen Macht zurückgeführt. Auch wenn die politische Herrschaftsausübung den Bedürfnissen der menschlichen Natur entspricht, insofern sie die gemeinschaftsbezogenen Handlungen der Menschen auf das gemeinsame Gut aller hinlenkt, stellt das Leben in den politischen Handlungsgemeinschaften, in denen sich das gemeinsame Tugendstreben vollzieht, doch nicht die höchste Bestimmung des Menschen dar: „Das letzte Ziel der (im Staat) zusammengeführten menschlichen Vielzahl ist es nämlich nicht, der Tugend gemäß zu leben, sondern durch das tugendgemäße Leben zum Genuß des Göttlichen zu gelangen."[86] Wäre dieses Ziel aus den Eigenkräften der menschlichen Natur erreichbar, würde es den politischen Herrschern zufallen, die Handlungen der Menschen auch auf diese höchste Vollendung hin zu lenken. Da der sterbliche Mensch dieses äußerste Gut jedoch nicht aus natürlicher Kraft, sondern allein durch göttliche Gnade erreichen kann, bedarf es eines anderen, eben göttlichen Gesetzes, um ihn zu diesem Ziel zu führen: „Daher bedarf der *homo christianus*, dem durch Christi Blut eine solche Seligkeit erkauft wurde und der zu ihrer Erlangung das Siegel des Heiligen Geistes erhielt, einer anderen geistlichen Fürsorge, durch die er zum Hafen des ewigen Heils geleitet wird; diese Fürsorge wird den Gläubigen durch die Diener der Kirche Christi zuteil."[87]

---

[85] S.th. II-II 104, 6 ad 3; vgl. dazu *R. J. Regan*, Aquinas on Political Obedience and Disobedience, in: Thought 56 (1981) 77–88, bes. 80f.

[86] De regno I, 14: „Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam."

[87] De regno I, 14.

Aus der Perspektive der eschatologischen Hoffnung, daß das in diesem Leben unerfüllbare Glücksstreben des Menschen seine Erfüllung in dem von Gott verheißenen ewigen Leben findet, ergibt sich eine Relativierung auch der höchsten innerweltlichen Güter: Diese verbleiben, auch wenn unter ihnen eine Hierarchie besteht, nach der die Handlungsziele der einzelnen auf das vorrangige Ziel der Gemeinschaft hingeordnet werden, prinzipiell im Bereich der vorletzten Ziele. Der Aufgabenbereich der weltlichen Macht beschränkt sich daher auf das Irdische, während die Ausrichtung der Menschen auf das letzte Ziel unter die Zuständigkeit Christi und seiner Kirche fällt. Für das Verhältnis zwischen Regierenden und Regierten folgt daraus: Die letzte und höchste Gewalt über den Menschen steht nur Gott zu, der diesen über seine natürliche Vollendung hinaus zur Teilnahme an seinem göttlichen Leben beruft und die Gnade des Heiligen Geistes in sein Inneres legt, die ihn zur Erlangung dieses Zieles befähigt. Anders als die Gesetze der weltlichen Gewalt beruht die Wirkung des göttlichen Gesetzes, das den Menschen zu seinem letzten Ziel hinlenkt, nicht auf Zwangsausübung und Strafandrohung; es entfaltet seine Kraft vielmehr durch das Wirksamwerden der Liebe, die durch die Gnade Christi in die Herzen der Gläubigen ausgegossen ist.[88]

4.1 Christus als ‚caput ecclesiae' und als Haupt aller Menschen

Obwohl die *lex nova* mit dem inneren Leben der Gnade in eins fällt – *principaliter est ipsa gratia Spiritus Sancti* –, und daher auch die besondere Vollmacht, die den Dienern der Kirche zum Wohl der Gläubigen übertragen ist,[89] in erster Linie eine *cura spiritualis* meint, vollzieht sich für Thomas das Handeln der Kirche nicht nur in einer geistlich-innerlichen Sphäre, die für das Wirken der weltlichen Gewalt ohne Belang wäre. Der Umstand, daß ihre Untertanen nicht nur der politischen Gemeinschaft angehören, sondern als getaufte Christen zugleich Glieder der Kirche sind, in der sie durch die Verkündigung der *doctrina Christi* und den Empfang der Sakramente zu einem äußersten Seinkönnen geführt werden, das ihre natürliche Vollendung in den irdischen Handlungsgemeinschaften übersteigt, verändert auch die Grundlagen der weltlichen Macht. Neben ihrer schöpfungstheologischen Herleitung aus dem Gedanken der göttlichen Weltregierung tritt bei Thomas nämlich auch eine explizit christologische Begründung der geistlichen Gewalt und der weltlichen Herrschaft, über deren Konsequenzen für

[88] Vgl. S.th. I-II 91, 4 und 5: „Et hoc quidem lex vetus faciebat timore poenarum: lex autem nova facit hoc per amorem, qui in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi, quae in lege nova confertur, sed in lege veteri figurabatur." Vgl. auch S.th. I-II 106, 1: „Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus."; und I-II 107, 1: „lex autem nova est lex perfectionis, quia est lex caritatis." I-II 107, 1 ad 2: „Et ideo lex nova, cuius principalitas consistit in ipsa spirituali gratia indita cordibus, dicitur lex amoris."

[89] Vgl. S.th. II-II 147, 3.

das genaue Verhältnis beider Größen zueinander sich in seinem Werk allerdings unterschiedliche Aussagen finden. Um dieses anfängliche Schwanken besser zu verstehen, ist es hilfreich, nach der Bedeutung zu fragen, die dem Heilswerk Christi, durch das Gott die Menschen zur ewigen Seligkeit führt, nicht nur für die Kirche, sondern für die gesamte Menschheit zukommt.

In der Menschwerdung seines Sohnes hat Gott dem Menschen den Weg des Heils erschlossen; indem Christus unsere Natur annahm und ein menschliches Leben führte, hat er uns den Weg zur ewigen Seligkeit aufgezeigt.[90] Nach seiner Auferstehung wurde er daher von Gott zum Haupt aller Menschen eingesetzt; ihm ist alles unterworfen, da ihm der Vater alles zu Füßen legte (vgl. Hebr 2,8).[91] Als Haupt seiner Kirche übt Christus zugleich die *iudiciaria potestas* über die gesamte Menschheit aus, deren Natur er in seiner Menschwerdung annahm und in seiner Erhöhung zum Vater mit seiner göttlichen Natur vereinte. Die *iudiciaria potestas* hat Christus somit nicht nur als *caput ecclesiae*, sondern kraft seiner Stellung als Haupt aller Menschen inne, wobei ihm die *gratia capitis* aufgrund der hypostatischen Union auch in seiner menschlichen Natur zukommt.[92] Unter den göttlichen Personen ist Christus in besonderer Weise geeignet, als höchster Herr und Richter aller Menschen eingesetzt zu werden, weil er ihnen kraft seiner menschlichen Natur besonders nahe ist und weil er durch seinen Tod und seine Auferstehung zugleich der „Urheber ihres Heils" (Hebr 2,10) wurde.[93]

4.2 Thomas als Vertreter hierokratischer Anschauungen?

Die Vorstellung, daß dem erhöhten Christus alle Gewalt im Himmel und auf Erden verliehen ist, gehört zu den biblischen Ursprüngen der politischen Theologie des Mittelalters. Sie muß jedoch keineswegs im Sinne einer hierokratischen Legitimation politischer Herrschaft verstanden werden, auch wenn ihr bei den meisten mittelalterlichen Autoren (bis hin zu Thomas' Zeitgenossen Bonaventura) ein Gefälle nach dieser Richtung hin innewohnt. Anklänge an eine solche hierokratische Herrschaftsbegründung, die sich mit der christologischen Idee vom Haupt aller Menschen und ihrer ekklesiologischen Ausdeutung im Sinne eines „politischen Augustinismus"

---

[90] Vgl. S.th. III, Prologus: „Quia Salvator noster Dominus Iesus Christus, (...) viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus."

[91] Vgl. S.th. III, 59, 2.

[92] Vgl. S.th. III, 59, 2: „sed hoc pertinet ad gratiam capitis, quam Christus in humana natura accepit."

[93] Vgl. S.th. III, 59, 2: „competit autem Christo hoc modo secundum humanam naturam iudiciaria potestas, propter tria. Primo quidem, propter convenientiam et affinitatem ipsius ad homines. Sicut enim deus per causas medias, tanquam propinquiores effectibus, operatur; ita iudicat per hominem Christum homines, ut sit suavius iudicium hominibus"; und III, 59, 2 ad 2. Vgl. dazu *M. Seckler*, Das Haupt aller Menschen. Zur Auslegung eines Thomastextes, in: RFNS 66 (1974) 636–652.

verbinden kann,[94] finden sich auf den ersten Blick auch bei Thomas. Es verwundert daher nicht, daß ihn die politische Ideengeschichtsschreibung lange Zeit zu den Vertretern einer papalistischen Theorie zählte, welche die mittelalterliche Zwei-Schwerter-Lehre (vgl. Lk 22,38) im Sinne einer Oberlehnshoheit des Papstes über den weltlichen Bereich interpretiert.[95] In der Tat gibt es in seinem Werk Textstellen, die Thomas der hierokratischen Tradition zuzuordnen scheinen; in dem *Quodlibetum* 13,1 [19] ad 2, dessen Echtheit allerdings umstritten ist, werden die Könige ausdrücklich als *vasalli ecclesiae* bezeichnet.[96] Ähnliche Texte aus dem Sentenzenkommentar sind uneindeutig, da sie auch eine Interpretation zulassen, die sich allein auf den besonderen Fall des Kirchenstaates bezieht. Da hier die weltliche und die geistliche Gewalt in der Hand des Papstes vereint sind, kann in dieser konkreten historischen Situation seine weltliche Gewalt als von seiner geistlichen abgeleitet angesehen werden.[97] Die auf den Papst bezogenen Worte *utriusque potestatis apicem tenet* können in diesem Text nicht im Sinne einer hierokratischen Legitimation jeder weltlichen Herrschaft gemeint sein, so daß die weltliche Autorität des Papstes nicht nur im eigenen Kirchenstaat, sondern über sämtliche Herrscher der christlichen Welt als Ausfluß seiner geistlichen Vollmacht betrachtet werden müßte. Eine solche papalistische Theorie stünde nämlich in einem kaum auflösbaren Widerspruch zu dem Grundsatz, den Thomas unter Berufung auf Mt 22,21 *(reddite quae sunt Caesaris Caesari)* unmittelbar vor diesem Satz anführt: „In den Dingen, die zum *bonum civile* gehören, ist der weltlichen Gewalt mehr als der geistlichen zu gehorchen."[98]

Eine schon vom Kontext her naheliegende nicht-hierokratische Auslegung dieser Stelle deckt sich auch mit der Interpretation, die Thomas' *Summa theologiae* I-II 105, 2 ad 7 von Dtn 17,8–9, dem *locus classicus* der mittelalterlichen Lehnstheorie, gibt, so daß zwischen Sentenzenkommentar und *Summa theologiae* weder eine Weiterentwicklung noch ein Bruch der thomanischen Anschauung konstruiert werden muß. Während die papalistischen Kanonisten die Anweisung des Buches *Deuteronomium*, die einfachen Richter sollten vor schwierigen Entscheidungen „zu der Stätte hinaufziehen, die der Herr auserwählt, und vor die levitischen Priester und den Richter treten, der dann amtiert" (17,9), auf den *summus pontifex* und den päpstlichen Hofstaat bezogen, gibt Thomas eine andere Erklärung dieser Stelle: Mit dem „heiligen Ort", den Gott für die Urteilsfindung in Zweifels-

[94] Vgl. *Y. Congar*, Orientations de Bonaventure et surtout de Thomas d'Aquin dans leur vision de l'Eglise et celle d'Etat, in: *ders.*, Thomas d'Aquin, 691–708, bes. 697.

[95] Vgl. *Zippelius*, 67.

[96] Vgl. *Scully*, 239.

[97] Vgl. In II Sent. d. 44 exp. text. ad 4: „In his autem quae ad bonum civile pertinent est magis oboediendum potestati saeculari quam spirituali, secundum illud Mat. 22,21: *reddite quae sunt Caesaris Caesari*, nisi forte potestati spirituali etiam saecularis potestas coniungatur, sicut in papa, qui utriusque potestatis apicem tenet."

[98] Ebd.

fällen festgelegt hat, ist nicht nur die päpstliche Vollmacht, sondern auch die des höchsten weltlichen Richters gemeint. Beide fällen ihr Urteil im jeweiligen Bereich kraft eigenen Rechts, der *summus sacerdos* bezüglich der *caeremonia divini cultus* und der *summus iudex populi* in allem, was die *iudicia hominum* angeht, ohne daß zwischen ihnen Kompetenzstreitigkeiten erwachsen müßten oder irgendein Unterordnungsverhältnis bestünde.

Die Einschätzung, die Thomas dem breiten Sammelbecken hierokratischer Theorien des Mittelalters zuordnet, verdankt sich, so belegen diese Texte, weniger einer genauen Werkkenntnis als vielmehr der Wirkungsgeschichte einer einzigen Schrift. Das Opusculum *De regno ad regem Cypri* wurde jahrhundertelang als Ganzes unter dem Namen des Thomas überliefert, so daß diesem auch die Partien zugeschrieben wurden, die sein Schüler Ptolemäus von Lucca, ein überzeugter Anhänger der papalistischen Richtung, nach dem Tod des Thomas ergänzte.[99] Da auch der Kommentar zur Politik des Aristoteles unvollendet blieb, lag es nahe, daß die Nachwelt *De regno* als ein Werk in der Tradition mittelalterlicher Fürstenspiegel betrachtete, das die politischen Anschauungen des Aquinaten in komprimierter Form wiedergab und in dieser Hinsicht dem *Policraticus* des Johannes von Salisbury, dem *De regimine christianus* des Jacobus de Viterbo, Dantes *Monarchia* oder dem *Defensor pacis* des Marsilius von Padua vergleichbar ist.

Bei genauer Betrachtung zeigt sich freilich, daß keine der Stellen aus *De regno*, die von den meisten Auslegern als authentisch angesehen werden, eine unmittelbare Oberhoheit des Papstes über sämtliche weltlichen Herrscher innerhalb der *christianitas* aussagt. Selbst in dem häufig zitierten Text aus *De regno* I, 14, in dem Thomas – in Übereinstimmung mit seinen sonstigen Anschauungen – eine Unterordnung der Politik unter das höchste Glück des Menschen lehrt, kann die geistliche Suprematie des Papstes nicht so verstanden werden, daß sie ihm ein direktes Eingriffsrecht in die Regierungsgewalt der weltlichen Herrscher verleiht. Thomas vergleicht das Verhältnis, in dem die Politik als das Vorletzte zum Heil als dem Letztgültigen steht, mit der Beziehung, die zwischen Steuermann und Schiffbauer oder zwischen Befehlshaber und Waffenschmied herrscht: So wie derjenige, der hinsichtlich des letzten Zieles Anordnungen trifft, denjenigen befiehlt, die in den auf das letzte Ziel hingeordneten Bereichen tätig sind, so befiehlt der Steuermann dem Schiffbauer, welche Art von Gefährt er für welche Zwecke der Seemannskunst erbauen soll; desgleichen folgt der Waffenhersteller den Anweisungen seines Befehlshabers, der ihm vorschreibt, welche Waffen er zum Kriegführen benötigt. Keineswegs implizieren diese die unteren Tätigkeitsformen auf das höhere Ziel hinlenkenden „Befehle" aber eine genauere Anordnung darüber, wie die jeweiligen Tätigkeiten zu verrichten sind; diese bleiben vielmehr in ihrer Eigengesetzlichkeit gewahrt.

[99] Vgl. *Ullmann*, 272; und *O. O'Donovan/Joan Lockwood O'Donovan (Eds.)*, From Irenaeus to Grotius. A Sourcebook in Christian Political Thought, Cambridge 1999, 321.

So eindeutig die Vergleiche zwischen Steuermann und Schiffbauer oder zwischen Befehlshaber und Waffenschmied eine Unterordnung der letzteren unter die erstgenannte Tätigkeit beinhalten, so wenig darf die handwerkliche Sorgfalt des angeordneten Werkes in ihrem jeweiligen Eigenbereich verletzt werden. Tatsächlich sind die Ergebnisse der nachgeordneten Tätigkeiten – das zum Auslauf fertigstehende Schiff oder die zum Einsatz bereiten Waffen – nur dann für die übergeordneten Ziele des Steuermanns oder Befehlshabers taugliche Instrumente, wenn Schiffbauer und Waffenschmied während des Herstellungsvorgangs dessen eigene Regelhaftigkeit ungehindert von äußeren Eingriffen beachten konnten. Von der Bild- auf die Sachebene übertragen lehrt auch die für eine papalistische Ausdeutung am ehesten geeignete Stelle aus dem Gesamtwerk des Aquinaten daher zwar eine eindeutige Unterordnung der weltlichen Gewalt unter die geistliche Suprematie des *summus pontifex*, aber eben keine unmittelbare Oberhoheit des Papstes über die weltlichen Herrscher, die ihn zu direkten Eingriffen in deren Regierungshandeln ermächtigen könnte.[100]

4.3 Die christologische Begründung der weltlichen Herrschaft

Auf dem Hintergrund des bislang analysierten Textbefundes überrascht es nun nicht mehr, daß die christologische Idee vom Haupt aller Menschen, in der die politische Theologie des Thomas verankert ist, entgegen den unter seinen Zeitgenossen verbreiteten hierokratischen Anschauungen bei ihm eine andere Auslegung findet. Daß Christus alle Herrschaft im Himmel und auf Erden gemäß seiner menschlichen Natur übertragen ist, ermöglicht es nämlich, daß er die Ausübung dieser Herrschaft seinerseits Menschen überträgt, die sie dann in dem Bereich, der ihnen zugewiesen ist, in eigener Verantwortung wahrnehmen.[101] Thomas findet für diese christologische Begründung politischer Herrschaft eine biblische Bestätigung in dem alttestamentlichen Bericht von der Einsetzung der Richter durch Mose (vgl. Dtn 1,16–17): So wie diese zum Richten bestellt und zugleich auf das Gericht Gottes verwiesen werden, üben auch die Inhaber der weltlichen Gewalt ihre Herrschaft im Namen Christi aus. Dies gilt auch für die ungläubigen Fürsten, denen ihre getauften Untertanen daher in allen weltlichen Belangen Gehorsam schulden; nur wenn ein bereits getaufter Fürst der Apostasie verfällt oder zum Schismatiker wird, verliert er seinen Herrschaftsanspruch. Bekehren sich dagegen die Untertanen eines ungläubigen Fürsten zum christlichen Glauben, hebt dies ihre Gehorsamspflicht im Rahmen des menschlichen Gesetzes nicht auf. Vielmehr bleibt in solchen Fällen – Thomas denkt in erster Linie an die historische Situation der urchristlichen

[100] Vgl. *Scully*, 240.

[101] Vgl. S.th. III 59, 2: „quamvis apud Deum remaneat primaeva auctoritas iudicandi, hominibus tamen committitur a Deo iudiciaria potestas respectu eorum qui eorum iurisdictioni subiiciuntur."

Gemeinden – der Grundsatz in Kraft: „Ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione."[102]

4.4 Gemäßigter Dualismus zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt

Diese und andere Texte[103] aus der *Secunda Pars* der *Summa theologiae* belegen, daß Thomas spätestens am Ende seines Lebens (wenn er überhaupt jemals anders gedacht hat) die hierokratischen Anschauungen seiner Zeitgenossen überwand und zu einer gemäßigt dualistischen Position gefunden hat. Geistliche und weltliche Gewalt stehen demnach nicht im Verhältnis einer einseitigen Über- und Unterordnung, sondern sie nehmen innerhalb der einen christlichen *communitas* aufeinander bezogene, doch nicht auseinander ableitbare Funktionen in autonomer Eigenregie wahr. Die Inhaber der geistlichen Gewalt stehen nur insofern über denen der weltlichen, als sie deren Handeln auf das höchste und letzte Ziel aller Menschen hinlenken. Der irdische Frieden, dem die Herrscher dienen sollen, findet seinen letzten Sinn nicht in sich selbst, sondern darin, daß er allen Menschen die Vorbereitung auf ein Glück ermöglicht, das die Grenzen der Natur übersteigt.

Doch berechtigt der Vorrang der geistlichen Gewalt diese keineswegs zu direkten Eingriffen in die innere Autonomie der politischen Sphäre. Entsprechend dem theologischen Axiom, wonach die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern vollendet und ihrem eigenen Ziel entgegenführt, soll das politische Handeln der weltlichen Gewalt vielmehr so auf das letzte Ziel aller Menschen hingeordnet werden, daß diese in ihrer inneren Regelhaftigkeit und Eigenlogik nicht verletzt wird. Die weltlichen Herrscher und Könige sind den Priestern daher in allem untertan, was ihr eigenes Heil und das ihrer Untertanen anbelangt, während diese ihnen umgekehrt in allen irdischen Angelegenheiten unterworfen sind.[104]

Die Konzeption einer wechselseitigen Unterordnung von geistlicher und weltlicher Gewalt bei voller Wahrung ihrer Eigenständigkeit im jeweiligen Bereich findet ihre eigentliche theologische Begründung in dem Umstand, daß die Gläubigen der Kirche Christi während ihrer irdischen Pilgerschaft als Bürger zweier Welten leben, die einander gleichwohl zugeordnet bleiben.[105] Kraft ihrer natürlichen Freundschaft mit allen Menschen gehören sie der *civitas terrena* an, in deren Rechtsordnung Thomas den geschöpflichen

---

[102] S.th. II-II 10, 10. Vgl. auch II-II 12, 2: „distinctio autem fidelium et infidelium est secundum ius divinum, quod non tollitur ius humanum"; und II-II 10, 10 ad 2: „praelatio Caesaris praeexistebat distinctioni fidelium ab infidelibus: unde non solvebatur per conversionem aliquorum ad fidem."

[103] Vgl. S.th. II-II 104, 6 und 147, 3.

[104] Vgl. De regno I, 15: „Si igitur (...) qui de ultimo fine curam habet, praeesse debet his, qui curam habent de ordinatis ad finem, et eos dirigere suo imperio, manifestum ex dictis fit, quod rex, sicut dominio et regimini, quod administratur sacerdotis officium, subdi debet, ita praeesse debet omnibus humanis officiis, et ea imperio sui regiminis ordinare"; und dazu *Scully*, 240.

[105] Vgl. *Ullmann*, 271: „Bipolarity or a double ordering of things took the place of unipolarity."

Nachvollzug der göttlichen Weltregierung sieht. Durch das Evangelium und den Empfang der Taufe dagegen werden sie dem Leib Christi eingegliedert und zu Königen und Priestern eines neuen Volkes bestellt, dessen eigenes Recht das Leben der Gnade ordnet.[106] Dem *populus fidelis* in der *ecclesiae die* anzugehören und von Christus durch den Dienst der Kirche die Heilsmittel zu empfangen, die ihn zur Freundschaft mit dem dreieinigen Gott führen, ist das geistliche Vorrecht des getauften Christen gegenüber dem natürlichen Menschen, dem er als Bürger der politischen Gemeinschaft gleichwohl zur Seite gestellt bleibt.[107]

5. Ergebnis

Thomas hat seine politische Theologie nicht im luftleeren Raum entwikkelt; er denkt und schreibt in einer Zeit, in der das Papsttum mit den weltlichen Herrschern eine erbitterte Auseinandersetzung um die Vorherrschaft innerhalb der *christianitas* führt.[108] Anders als die meisten seiner Zeitgenossen und Nachfolger widersteht Thomas der Versuchung, den Gedanken der päpstlichen Universalmonarchie durch eine umfassende hierokratische Theorie politischer Herrschaft zu untermauern. Ebensowenig verfällt er in das entgegengesetzte Extrem einer religiösen Überhöhung der weltlichen Gewalt; auch der Gedanke der Sakralität weltlicher Macht blieb ihm fremd. Die weltliche Gewalt verfügt über eine eigene naturrechtlich begründete Legitimation, doch übt sie nur eine Dienstfunktion aus, insofern ihr Wirken, wie das der geistlichen Gewalt, dem Menschen dazu verhelfen soll, sich auf die Erlangung seines höchsten Zieles vorzubereiten. Thomas vermittelt also zwischen den beiden in den politischen Auseinandersetzungen seiner Zeit konkurrierenden Anschauungen, indem er „der Gemeinschaft des Staates zwar innerhalb des irdischen Bereichs Vollkommenheit zusprach, ihr aber zugleich nur die Rolle einer Vorstufe für das transzendente Ziel der Anschauung Gottes zubilligt“[109]. Durch diese Lösung, die den Staat in seiner säkularen Eigengesetzlichkeit anerkennt und ihn zugleich auf die Regelung der weltlichen Angelegenheit beschränkt, greift Thomas seiner Zeit weit voraus. Auf der Linie dieses gemäßigten Dualismus, demzufolge geistliche und weltliche Gewalt in ihrer eigenen Ordnung je eigene Ziele verfolgen und sich dadurch gegenseitig beschränken, hat sich die europäische Verfassungsgeschichte in eine Richtung entwickelt, in der sie die Kultur des Individualismus, das politische Widerstandsrecht, das System der Gewaltenteilung, die Konzeption vorstaatlicher, überpositiv geltender Menschenrechte und die Idee des Rechtsstaats hervorbrachte.

---

[106] Vgl. De regno I, 14: „omnes Christi fideles, in quantum sunt membra eius, reges et sacerdotes dicuntur.“

[107] Vgl. S.th. I-II 99, 2–3 und I-II 100, 2; sowie dazu *Froelich*, 618f.

[108] Vgl. HKG III/2, 237–296.

[109] *Struve*, 155.

Ohne die epochenspezifische Prägung seines Denkens durch die Fragestellungen seiner Zeit leugnen oder ihn zu einem Modernen *avant la lettre* stilisieren zu wollen, kann deshalb gesagt werden: Thomas gehört nicht in die Ahnengalerie des politischen Totalitarismus, sondern zu den geistigen Wegbereitern einer partnerschaftlich-dualen Beziehung zwischen Glaube und Kultur, zwischen Religion und Politik oder auch zwischen Kirche und Staat; er steht für eine kooperative Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat, wie sie später für das Selbstverständnis des demokratischen Rechtsstaats maßgeblich wurde. Die implizite Modernität seiner politischen Theologie und ihre Anschlußfähigkeit an unsere heutigen Fragestellungen zeigen sich auch darin, daß die katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil ihre Beziehung zum Staat in den unterschiedlichen Ausprägungen seiner jeweiligen Herrschaftsform auf eine Weise zum Ausdruck bringen konnte, die in den Grundzügen mit dem Modell des Thomas übereinstimmt.[110]

[110] Vgl. Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" Nr. 25; 40; 43; 74 und bes. 76.

ThPh 76 (2001) 368–396

Anschauung gegen Abstraktion

Goethes Polemik gegen Newton als transzendentale Kritik der Naturwissenschaft

Von Peter Hofmann

Die nachkantischen Naturphilosophien des deutschen Idealismus sind sich zumindest einig darin, daß eben nicht „in jeder besonderen Naturlehre nur so viel *eigentliche* Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist“[1]. Wenn Schelling dem Begründer der mathematischen Physik, Isaac Newton, noch zugesteht, er überlasse sich nicht einfachhin einer bloßen, d.h. mechanizistischen, Naturwissenschaft, sondern stelle auch für die fiktive Größe der Gravitation die Frage „nach der *wirkenden Ursache*“[2], so schonen die Münchner Vorlesungen „Zur Geschichte der neueren Philosophie“ (1833/34) die Newtonsche Physik rückblickend weniger; mittlerweile sind die Fronten zwischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie wieder erstarrt, und der Name Newtons bzw. die sich von ihm herschreibende Physik steht für eine geradezu unphilosophische Art der Natursicht. Deren mechanizistischen und atomistischen Hypothesen beschränken das Interesse an der Natur auf die methodische Neugierde, wie sie „den Kunststücken eines Taschenspielers auf den Grund zu kommen sucht“.[3] Die Metapher von der Taschenspielerin Natur bzw. dem trickreichen Taschenspieler Naturwissenschaftler verdankt sich unmittelbar Goethe, wie sich zeigen wird. Der späte Schelling feiert seinen Mentor in der Phänomenologie der Natur und im wissenschaftlichen Experiment als ersten „Verkünder einer neuen Zeit“, mithin als Initiator der idealistisch wiederentdeckten Naturphilosophie – allerdings mit einer Einschränkung, die offensichtlich auch der Hegel der ersten „Enzyklopädie“ (Teil II, § 320) teilt: „Er blieb eine isolierte, nicht bloß seiner Zeit, sondern zum Theil sogar sich selbst unbegriffene Erscheinung; das wahre Licht über ihn gab ihm selbst erst die große durch Kant bewirkte Veränderung, von welcher an der durch sie geweckte Geist successiv alle Wissenschaften und die ganze Literatur ergreifen mußte“[4]. Von besonderem systematischem Stellenwert ist die Newton-Kritik bekanntlich in Hegels „Wissenschaft der Logik“[5], und zwar so sehr, daß, wer diese kritisiert, Hegel selbst eigentlich nicht verstanden haben kann (oder ihn rekonstruieren bzw. konstruktiv

[1] *I. Kant*, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft A VIII (Werke, hgg. v. *W. Weischedel*, Bd. 8. Darmstadt 1983, 14).

[2] „Einleitung zu: Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft“ (1797), in: Ausgewählte Schriften, hgg. v. *M. Frank*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1985, 262.

[3] Schriften, Bd. 4 (Anm. 3), 537.

[4] Ebd. 538f.

[5] „Über das mathematische Unendliche“: Werke, hgg. v. *E. Moldenhauer* u. *K. M. Michel*, Bd. 5, 279–322, bes. 296–298.

aufheben will).[6] Umgekehrt ließe sich sagen, daß die „Farbenlehre" Goethes, auf die sich Hegel in seiner späteren Newton-Kritik der „Enzyklopädie" ausführlich bezieht, nicht angemessen rezipieren kann, wer ihre Newton-Polemik übergeht. In der Polemik gegen Newton kommen alle drei überein, und es könnte philosophiegeschichtlich zu denken geben, daß Goethe das Erstgeburtsrecht dieser Kritik im Rahmen seiner nach der Italien-Reise einsetzenden optischen Studien beanspruchen darf. In Schelling findet er einen willigen Gesprächspartner, und auch Hegel formuliert seinen Streit mit Newtons mathematisierter Naturphilosophie erst im ersten Teil seiner „Logik", der 1812 nur knapp anderthalb Jahre nach Veröffentlichung der „Farbenlehre" erschien.[7]

Unter allen Texten Goethes zur „Farbenlehre" gilt deren polemischer Teil wohl als einer, den sich nicht nur viele Goethe-Kenner eher ungeschehen und ungeschrieben wünschen. Wie aber gerade die pathologische Entwicklung das Strukturgesetz um so deutlicher verrät,[8] so müßte auch dieser „Skandal" unter Goethes naturwissenschaftlichen Texten die Sache der „Farbenlehre" eigentlich auf das klarste zeigen.[9] Insofern ist der strittige Mittelteil der „Farbenlehre" überaus wertvoll: Er ist keine wissenschaftshistorische Kuriosität, die notgedrungen als Teil des Goetheschen Werks rezipiert wird, sondern, über seine vordergründige Polemik gegen halbverstandene Refraktionsgesetze hinaus, ein aufschlußreiches Dokument für Goe-

---

[6] Vgl. *R. Wahsner*, Die Newtonsche Vernunft und ihre Hegelsche Kritik. In: DZPh 43 (1995) 789–800, 789.

[7] Vgl. zu Schelling vom *Verf.*, „Faust", die „Farbenlehre" und „Das Wesen der menschlichen Freiheit". Goethes Schelling-Kritik, in: PhJ 107 (2000) 443–470; *ders.*, Goethes Kritik der Transzendentalphilosophie. Seine Wissenschaftslehre als dritter Weg zwischen Kant und Fichte; *ders.*, „Phänomenologie" zwischen Hegel und Goethe. Zur Rekonstruktion eines Gesprächs (demnächst).

[8] „Die krankhaften Phänomene deuten gleichfalls auf organische und physische Gesetze: denn wenn ein besonderes lebendiges Wesen von derjenigen Regel abweicht, durch die es gebildet ist, so strebt es ins allgemeine Leben hin, immer auf einem gesetzlichen Wege, und macht uns auf seiner ganzen Bahn jene Maximen anschaulich, aus welchen die Welt entsprungen ist und durch welche sie zusammengehalten wird" („Pathologische Farben": Die Farbenlehre. In: Sämtl. Werke nach Epochen seines Schaffens, hgg. v. *K. Richter*, München 1985–1998 [im folgenden MA] Bd. 10, § 102, 56).

[9] Vgl. die Montage von Goethes Invektiven gegen Newton in: *J. W. Goethe*, Die Schriften zur Naturwissenschaft. Zweite Abteilung, Bd. 5A: Zur Farbenlehre (hgg. v. *H. Zehe*), Weimar 1992, 212f. – Der „naturwissenschaftshistorische Schwachpunkt des Gesamtwerkes" wird nicht beseitigt, wenn er durch vorsichtige Äußerungen des späten Goethe relativiert oder, mit Berufung auf testamentarische Verfügung, bei „Seitenmangel" auf den Abdruck verzichtet wird. Zu Recht betont Manfred Wenzel als Herausgeber und Kommentator der Schriften zur „Farbenlehre" in der Frankfurter Ausgabe: „Nur selten wird deutlich herausgestellt, daß Goethes polemische, teilweise diffamierende Angriffe gegen Newton in der Sache völlig abwegig sind, daß der ‚Physiker' Goethe auch nicht annähernd in der Lage ist, Newtons Arbeiten adäquat zu beurteilen, geschweige denn zu korrigieren. Daß die Auseinandersetzung mit Newton jedoch nicht nur physikalisches Detail bezüglich der Lichtbrechung, sondern auch Kampf um eine bestimmte Art und Weise, Wissenschaft zu betreiben, bedeutet, ist ein anderer, eminent wichtiger Aspekt, der den ‚Verlierer' Goethe plötzlich in einem ganz anderen Licht erscheinen läßt" (*J. W. Goethe*, Schriften zur Farbenlehre 1790–1807, in: Sämtl. Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche [künftig abgekürzt: FA, mit Bd.-Nr. und Erscheinungsjahr] Bd. 23/2, Frankfurt a. M. 1991, 524).

thes angewandte Wissenschaftslehre. Zugleich bewahrt die kritische Rezeption gerade dieses Aspekts der „Farbenlehre" davor, im Namen Goethes eine mißverständliche „alternative" Naturwissenschaft auszurufen und die „Farbenlehre" als deren Bibel zu verkünden.[10] Nicht zuletzt kommt auch die Übersetzungsleistung in Betracht, mit der Goethe entscheidende Teile von Newtons „Optics" in seine eigene Terminologie der Anschauung überträgt und zugleich mit kritischem Kommentar versieht.[11] Vor allem aber bewahrt eine Rezeption, die den „polemischen" Teil der „Farbenlehre" ernst nimmt und von Goethes Wissenschaftslehre her zu lesen versucht, vor einer selektiven und verzerrenden Lesart dieses Hauptwerks, das sich weder auf die Physiologie des „didaktischen" Teils reduzieren oder auf seine ästhetische Bedeutung überhaupt einschränken noch von der problematischen Newton-Kritik her einfachhin ablehnen läßt.[12]

1. Goethes Kritik der Mathematik

Da der „Farbenkreis als eine ewig stätige Reihe" erscheint, ist „seine Teilbarkeit ins Unendliche hiemit schon ausgesprochen".[13] Es erübrigt sich, das Unendliche zählend zu messen. Überdies variieren Hell und Dunkel, die „besondern Körper", die „die schillernden oder sonst wechselnden Widerscheine" ihrerseits unbegrenzbar, was in sich schon „unendliche Mannigfaltigkeit" besitzt, und

[10] So ist es nach dem 1. Weltkrieg im sog. Münchner Goethe-Streit geschehen, als nationalistischer Irrationalismus den „deutschen" Goethe gegen den „englischen" Newton meinte ausspielen zu müssen; außerhalb der fachlichen Physik hat diese Tendenz bis zum Ende der nationalsozialistischen Ära angehalten (vgl. *F. Höpfner*, Wissenschaft wider die Zeit: Goethes Farbenlehre aus rezeptionsgeschichtlicher Sicht. Mit einer Bibliographie zur Farbenlehre [Beiträge zur neueren Literaturgeschichte; Folge 3, Bd. 106] Heidelberg 1990, 182–186). – Ganz unabhängig davon hat sich in der Nachfolge Rudolf Steiners eine Wissenschaftskritik entwickelt, die sich ausdrücklich „goetheanisch" gegen die etablierten Naturwissenschaften wendet. Diese kann durchaus in der Linie Goethes liegen; doch muß sie seine erkenntnistheoretische und naturphilosophische Denkform aus dem zeitgenössischen Kontext rekonstruieren und in die heutigen Diskurse übersetzen, wenn sie sich von affirmativer und wenig konstruktiverVerehrung Goethes lösen will. Für diese Art der Rezeption gibt es eindrucksvolle Beispiele (vgl. u.a. für die transzendentalphilosophischen Aspekte *J. Schieren*, Anschauende Urteilskraft. Methodische und philosophische Grundlagen von Goethes naturwissenschaftlichem Erkennen, Düsseldorf/Bonn 1998).

[11] Darin besteht eine Parallele zur entsprechenden fortlaufend kommentierten Übertragung von „Diderots Versuch über die Malerei" (MA 7, 517). John Hennig betont „den Zusammenhang zwischen seinem Interesse an Optik und seiner Einschätzung des Gesichtssinns als Grundlage der Erkenntnis gleichsam im Urzustand" (Goethe Newton übersetzend. In: Goethe. Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft 20 [1958] 225–232, 231); seine Übersetzungen wichtiger Fachtermini lassen häufig bewußt den Gebrauch des doppelten Genitivs zu und betonen damit die subjektiv-objektive Doppelbedeutung (vgl. u.a. „Phänomen"/„Erscheinung", „Gedächtnis", „Geschichte", „Geschmack").

[12] Vgl. zu diesen Haupttendenzen der Rezeptionsgeschichte, die sämtlich an Goethes Selbstverständnis und dem Gesamtanspruch der „Farbenlehre" vorbeigehen, Frederick Burwicks Geschichte der Wirkung dieses Werkes auf die deutsche und englische Romantik (Goethes „Farbenlehre" und ihre Wirkung auf die deutsche und englische Romantik. In: Goethe-Jahrbuch 111 [1994] 213–229, 213ff.).

[13] „Zahl der Farben": MA 6.2, 817.

so sieht man recht gut, daß hier nicht von Zahl, sondern von einem unendlich lebendigen Spiel die Rede sein könne.[14]

Kann, was so als unendliche Lebendigkeit und als unableitbar Werdendes wahrgenommen wird, als ein bloß Vorfindliches oder Vorgestelltes erklärt werden? Ist eine mechanistische oder transzendentale Erklärungsart den Gegenständen „angemessen", die sich zum naturwissenschaftlichen oder philosophischen System entfaltet?

1.1 Ein tragisches Verhältnis zur Mathematik?

Ein „tragischer Einschlag" kennzeichnet für Ernst Cassirer Goethes Verhältnis zur Mathematik und den mathematischen Wissenschaften.[15] Bei allem Respekt vor der „reinen Mathematik" mißtraut er ihrer Anwendung in den Naturwissenschaften einmal prinzipiell, weil eine mathematische Naturwissenschaft nur zu unsinnlichen und formalen Äußerlichkeiten gelangen können: Sie reduziere die unmittelbare Anschauung auf Analogien zu Zahlen- und Maßverhältnissen und sei damit ein nur sehr eingeschränkt brauchbarer *modus cognoscendi*.[16]

Historisch kämpft Goethe gegen die mechanistische Erklärungsart des Vorfindlichen. Das Wahrgenommene will er dynamistisch als Werdendes beschreiben[17] und in seiner unableitbaren Individualität *(individuum est in-*

---

[14] Ebd. – Zählen und Messen sind somit willkürliche Bemächtigungen des Subjekts. Newtons Siebenzahl der Farben (816) ergibt – das „vollendete Rot" hinzugenommen – die acht Farben des Farbenkreises, die sich wiederum exponentiell vermehren lassen. Ausgangspunkt ist die nichtnumerische Zwei als Polarität von Gelb und Blau bzw. die Einheit des Ganzen im „unendlichen" Kreis der Farben.

[15] Vgl. „Idee und Gestalt. Goethe, Schiller und Hölderlin, Kleist". Berlin 1924, 33 (Zur Mathematik, 33–80).

[16] Ebd. 46ff.; 57; 75. – Goethes Ablehnung jeglicher pythagoräischer Zahlenmystik mag angesichts seiner hermetischen Grundlagen überraschen; sie zeigt aber nur, wie konsequent er sich aufgrund seiner Wissenschaftslehre von Phänomen und Versuch von Erkenntnisweisen löst, die die Anschauung durch formalisierte Analogien (Zahlen- und Maßverhältnisse) ersetzen und diesen methodischen Sprung nicht einmal als erkenntnistheoretisches Problem ansprechen oder auch nur erkennen. Vgl. Paralipomenon 41: „Und merck dir ein für allemal / Den wichtigsten von allen Sprüchen / Es liegt dir kein Geheimnis in der Zahl / Allein ein grosses in den Brüchen" (FA 7/1[1994] 570). Außerdem Gesprächsnotizen von Riemer (27. März 1814: *W. Herwig* (Hg.), Goethes Gespräche. Eine Sammlung zeitgenössischer Berichte aus seinem Umgang auf Grund der Ausgabe und des Nachlasses von Flodoard Freiherr von Biedermann, Stuttgart 1965–1984: Bd. II, 891 (= Nr. 3900), Müller (18. Juni 1826: FA 37 [1993] 391) und Eckermann (31. Januar 1830: MA 19, 353). Es ist daher verlorene Liebesmühe, das „Hexeneinmaleins" des „Faust" I zahlenmystisch deuten zu wollen – übrigens gegen Goethes ausdrückliche Erklärung –, denn diese Parodie der Zahlenmystik führt ihren Gegenstand lustvoll ad absurdum: „Denn ein vollkommner Widerspruch / Bleibt gleich geheimnisvoll für Kluge und für Toren" (V. 2557f.: MA 6.1, 607; vgl. den Kommentar ebd. 1015). S. dazu den Brief an Zelter vom 4. Dezember 1827 (MA 20.1, 1088), und die Gesprächsnotiz Eckermanns vom 28. März 1827 (MA 19, 541). Da der Kerntext der „Hexenküche" bereits im Frühjahr 1788 in Rom entstanden ist, gibt es auch von der zeitlichen Folge her keine Möglichkeit, diese Parodie als frühen „Affront gegen Newtons Farbentheorie" zu deuten – so versucht es *H. Petzsch*, „Das Hexen-Einmaleins" (Faust I), ein verschlüsselter Affront gegen Newtons Farbentheorie? In: WZ(G) (Mathem.-naturwissenschaftl. Reihe 5/6) 1963, 435–453.

[17] So *Cassirer* (Anm. 15), 51ff.

effabile) symbolisch aussprechen[18]. Daher seien für ihn „mathematisch-exakte und empirisch-beschreibende Erkenntnis [...] gleichsam symbolischer Formen“[19], die sich aber darin unterscheiden, daß die formale Erkenntnisart der Mathematik dem Subjekt angehört und somit konstruktiv statt deskriptiv ist[20]. Sie gehört, kantisch formuliert, der bestimmenden Urteilskraft des gesetzgebenden Subjekts an, das die Welt berechenbar und konstruierbar macht, aber nicht „mit Augen fassen“[21] kann. Eben das will Goethe. Sowohl seine Morphologie mit ihrer Lehre vom Typus als auch seine „Farbenlehre“ mit ihrem aus den Prinzipien von Polarität und Steigerung erzeugten Farbenkreis setzen eine Erkenntnistheorie „symbolischer Formen“ voraus[22], die er in seiner Wissenschaftslehre zumindest in den Ansätzen klar entwikkelt. Mit Cassirers behutsamer Rekonstruktion der Goetheschen Kritik an Mathematik und mathematischen Naturwissenschaften kündigt sich ein neues Verständnis an. Während es seit den „Beiträgen zur Optik“ (1791/1792) üblich geworden ist, Goethe ein empfindliches Desinteresse an mathematischer Durchdringung bis hin zum fachfremden Dilettantismus (Du Bois-Reymond) zu unterstellen[23], betont Cassirer den erkenntnistheoretischen Aspekt des Sonderwegs, den Goethe einschlägt. „Tragisch“ ist dieser Einschlag besonders für die „Farbenlehre“ deshalb, weil auch von philosophischer Seite seit Kant zu gelten scheint, „daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel *eigentliche* Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin *Mathematik* anzutreffen ist“. Damit nämlich die dem Begriff korrespondierende Anschauung a priori gegeben (d.h. der Begriff konstruiert)

[18] Vgl. ebd. 57.

[19] Vgl. ebd. 69.

[20] Vgl. ebd. 76.

[21] Im Lobgedicht auf den Meteorologen Howard: „‚[...] Ich muß das alles mit Augen fassen, / Will sich aber nicht recht denken lassen‘“ (MA 12, 611).

[22] *Cassirer* (Anm. 15), 80.

[23] Dies klingt noch an in Harald Frickes Kommentar zu den „Sprüchen in Prosa“, wenn er zum Vorwurf Goethes, der „Mathematiker“ bzw. der mathematische verfahrende Naturwissenschaftler suche die Naturdinge „auf den Calcül reduciren“ (*1.627 in FA 13 = Maximen und Reflexionen 1277: MA 17, 931), anmerkt: „Würde ein zünftiger Mathematiker selbst jemals so unprofessionell reden und etwas auf den (?) Kalkül reduzieren (!) wollen?“ (FA 13 [1993] 629). Doch Goethe sagt völlig korrekt, daß die mathematische Behandlungsart der „Naturdinge“ diese formalisiert und modellhaft auf Zahl und Maß, mithin auf die Berechenbarkeit und also auf den Kalkül „reduziert“ (wobei „Kalkül“ in mathematischer Hinsicht grammatikalisch korrekt maskulin ist). Dabei handelt es sich nicht um eine bloße „Aversion“ des Nichtmathematikers (Fricke, ebd.), sondern um die Relativierung eines *modus cognoscendi* durch den Erkenntnistheoretiker Goethe. Entsprechend heißt es im Schema „In Sachen der Physik contra Physik“ von 1819 zur Rubrik „Licht“ bezüglich der Aufgabe des Mathematikers: „Alles auf Linien reduzierbare des Sehens privative“ (MA 11.2, 572), wobei bei „Linien“ an die geometrische Behandlungsart und bei „privative“ an deren Ausschließlichkeit gedacht ist. Wie sehr im übrigen „Mathematik“ zu Goethes Zeit auf „Meßkunst“ beschränkt bleibt, belegt die folgende Tatsache: Das sachsen-weimarische Vermessungsbüro, zuständig für Landesvermessung bzw. Katasterangelegenheiten sowie die Regulierung von Maßen und Gewichten, wird 1809 (unter der Zuständigkeit des Landschaftskollegiums) als „Mathematisches Büro“ gegründet. Entsprechend erscheint das Stichwort ‚Mathematik‘ im Vortragsschema für die Weimarer „Freitagsgesellschaft“ mit den Hinweisen auf „ältere Feldmesser bey der Revision“ bzw. „Jäger bei der Forstrevision“ (Goethes amtliche Schriften. Veröffentlichungen des Staatsarchivs Weimar, Bd. II/1, hgg. v. *H. Dahl*, Weimar 1968, 458).

sei, müsse die Vernunfterkenntnis mathematisch verfahren, wenn sie ihre Begriffe nicht nur über Natur im allgemeinen, sondern über *bestimmte* Naturdinge konstruiere.[24] Von Kant her allein führt kein Weg zu Goethes „Farbenlehre", wohl aber zur klassischen Physik Newtons und seiner Nachfolger: „da in jeder Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen wird, als sich darin Erkenntnis a priori befindet, so wird Naturlehre nur so viel eigentlich Wissenschaft enthalten, als Mathematik in ihr angewandt werden kann"[25]. Von Kant her läßt sich die „Farbenlehre" höchstens „als systematische Kunst, oder Experimentallehre"[26] einstufen; der Ehrenbegriff der Wissenschaft (oder Theorie) bliebe ihr vorenthalten, soweit sie nicht mathematisierbar wäre. So zeigt sich die Kritik an Goethes Naturwissenschaft vor allem im 19. Jahrhundert fraglos (und vielleicht nicht einmal bewußt) an kantischen Kriterien orientiert. Andererseits hat Goethe eine mathematische Durcharbeitung seiner „Farbenlehre" nicht nur für möglich und sinnvoll, sondern für notwendig gehalten, aber innerhalb des Gesamtprojekts einem Fachmathematiker zuweisen wollen. In diesem Sinn wäre seine „Farbenlehre" nach eigenem Eingeständnis zwar faktisch unvollständig, aber durchaus nicht unvollendbar.

> Der Verfasser des Gegenwärtigen hat die Farbenlehre durchaus von der Mathematik entfernt zu halten gesucht, ob sich gleich gewisse Punkte deutlich genug ergeben, wo die Beihülfe der Meßkunst wünschenswert sein würde. Wären die vorurteilsfreien Mathematiker, mit denen er umzugehen das Glück hatte und hat, nicht durch andre Geschäfte abgehalten gewesen, um mit ihm gemeine Sache machen zu können; so würde der Behandlung von dieser Seite einiges Verdienst nicht fehlen. Aber so mag denn auch dieser Mangel zum Vorteil gereichen, indem es nunmehr des geistreichen Mathematikers Geschäft werden kann, selbst aufzusuchen, wo denn die Farbenlehre seiner Hülfe bedarf, und wie er zur Vollendung dieses Teils der Naturwissenschaft das Seinige beitragen kann.[27]

1.2 „Phänomen" gegen „Kalkül"

Für Goethe konstituiert also nicht die Mathematik im Sinne Kants die Naturwissenschaft von bestimmten Naturdingen, soweit sie symbolisch entwickelt wird, fügt sich aber sinnvoll in deren Konzept ein, ohne es zu dominieren. Denn:

> Die Natur gehört sich selbst an, Wesen dem Wesen; der Mensch gehört ihr, sie dem Menschen. Wer mit gesunden, offnen, freien Sinnen sich hineinfühlt übt sein Recht aus, eben so das frische Kind als der ernsteste Betrachter. Wundersam ist es daher, wenn die Naturforscher sich im ungemessenen Felde den Platz untereinander bestreiten und eine grenzenlose Welt sich wechselweise verengen möchten.
>
> Erfahren, schauen, beobachten, betrachten, verknüpfen, entdecken, erfinden sind Geistestätigkeiten, welche tausendfältig, einzeln und zusammengenommen, von mehr oder weniger begabten Menschen ausgeübt werden. Bemerken, sondern, zählen, mes-

[24] Vgl. Vorrede zu den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" (A IX f./8, 15).
[25] A X (8, 15).
[26] Ebd.
[27] § 727 („Farbenlehre": MA 10, 218).

sen, wägen sind gleichfalls große Hülfsmittel, durch welche der Mensch die Natur umfaßt und über sie Herr zu werden sucht, damit er zuletzt alles zu seinem Nutzen verwende.[28]

Das „Hülfsmittel", das auf Beherrschung und Nutzung der Natur aus ist, soll nicht die Geistestätigkeiten des Erkennens leiten und einschränken; das Phänomen soll nicht durch subjektive Weisen erkennender Aneignung, zu denen auch die auf Zahl- und Maßverhältnissen aufbauende Modellwelt der mathematischen Naturwissenschaften gehört, auf Ursachen irgendwelcher Art reduziert und in einem Kalkül formalisiert werden. Denn die Mathematik als reine apriorische Verstandeserkenntnis kommt so wenig zum Objekt wie die kritische Philosophie, und wenn Goethe sie als „höchste Wissenschaft"[29] lobt, dann mit Ironie: Sie bezahlt als Preis für ihre „Reinheit" mit dem Verlust an Gegenständlichkeit und Inhalt. Die „höchste und sicherste Wissenschaft" ist die Mathematik hinsichtlich der Genauigkeit, mit der sie die Abweichungen der Naturdinge von den mathematisch ihnen vorgeschriebenen Wegen feststellt, so „daß ihre Methode gleich zeigt wo ein Anstoß ist"[30]. Darin ist sie die bestimmende Urteilskraft in reiner Form: „Aber wahr gewiß kann sie nichts machen als was wahr ist"[31]. So wird „in der Mathematik der menschliche Geist seine Selbständigkeit und unabhängige Tätigkeit gewahr."[32] Sie ist

wie die Dialektik, ein Organ des inneren höheren Sinnes; in der Ausübung ist sie eine Kunst wie die Beredsamkeit. Für beide hat nichts Wert als die Form, der Gehalt ist ihnen gleichgültig. Ob die Mathematik Pfennige oder Guineen berechne, die Rhetorik Wahres oder Falsches verteidige ist beiden vollkommen gleich[33].

Diesem sach- und wertneutralen Zugriff auf die Naturdinge mittels eines Modells, das ihnen formal analog und deswegen „berechenbar" ist, liegt für Goethe eine Art abstraktiver erkenntnistheoretischer Voraussetzung zugrunde, nämlich die „falsche Vorstellung daß man ein Phänomen durch Calcul oder durch Worte abtun und beseitigen könne"[34]. Dann aber dient die

[28] „Vorschlag zur Güte" (MA 12, 443).

[29] „Maximen und Reflexionen" (= MuR) 1391 (MA 17, 949).

[30] MuR 1390, ebd.

[31] MuR 1391, ebd.

[32] MuR 1276, 931. – Im Unterschied zur „Geheimniskrämerey" der Alchemisten und älteren Naturphilosophen „stand die Mathematik immer auf ihren Füßen, hielt sich in ihrem Zentrum und konnte, weil sie sich aus sich selbst entfaltete, sich immer selbst kontrollierte, stets weiter um sich wirken. / Daher kam es denn, daß man sich im Allgemeinen der dunklen Überzeugung hingab, daß man nur mit mathematischem Organ die Welt anfassen könne" („Untertänigster Jahres-Bericht über den Zustand der Museen und anderer wissenschaftlichen Anstalten zu Jena" 1812: MA 9, 993). Es ist Kants (vorkritische) Einschätzung der Mathematik, die Goethe einer „dunklen Überzeugung" gleichsetzt.

[33] MuR 605 (MA 17, 829). In diesem Kontext nennt Goethe die Mathematiker „wunderliche Leute" einer „Universal Gilde", die „nichts anerkennen als was in ihren Kreis paßt was ihr Organ behandeln kann. Einer der ersten Mathematiker sagte bei Gelegenheit da man ihm ein physisches Capitel andringlich empfehlen wollte: aber läßt sich denn gar nicht‹s› auf den Calcul reduzieren" (MuR 1277, 931). Die angewandte Mathematik gleicht dann insofern der Rhetorik, als sie „auf Conviction / Überführung / ausgeht / weshalb gute Köpfe / sich an ihr ärgern" (MuR 1388, 949).

[34] MuR 1278, 931. „Die Mathematiker sind eine Art Franzosen, redet man zu ihnen, so übersetzen sie es in ihre Sprache und dann ist es alsobald ganz etwas anders" (MuR 1279, ebd.). Vgl.

reine und höchste apriorische Erkenntnis der Mathematik nicht der Erkenntnis der Naturdinge, sondern der Selbsterkenntnis des Subjekts und seiner bestimmenden Urteilskraft. „Was ist an der Mathematik exact als die Exactheit?“ [35], wenn „ihre ganze Sicherheit [...] weiter nichts ist als Identität“ [36].

> Daß aber ein Mathematiker aus dem Hexengewirre seiner Formeln heraus, zur Anschauung der Natur käme, und Sinn und Verstand, unabhängig wie ein gesunder Mensch brauchte, werd' ich wohl nicht erleben. Es wird allein dadurch möglich daß ein junger frischer Mann, ehe er sich in jene Labyrinthe einläßt, den Faden aus den Händen der liebenswürdigen Natur empfange, der wahren Ariadne, die uns allein beseligt, welcher wir zeitlebens nicht untreu werden können. [37]

Goethes Kritik folgt also unmittelbar aus dem Ansatz seiner Wissenschaftslehre. [38] Sie richtet sich nicht gegen die Mathematik aus der „Aversion“ des Nichtmathematikers und Künstlers oder des „Augenmenschen“, wie oft unterstellt wird, sondern gegen ihren Mißbrauch als dominierende Erkenntnisart von Gegenständen, während sie doch die apriorische (Selbst-) Erkenntnis des Subjektes ist und dessen Erkenntnisart formalisiert. Für die angewandte Mathematik der Goethezeit gilt zudem sicherlich der Hinweis, sie sei „angewiesen auf's Quantitative, auf alles was sich durch Zahl und Maß bestimmen läßt“, obwohl doch

> Quantität und *Qualität* als die zwei Pole des erscheinenden Daseins gelten müssen; daher denn der Mathematiker seine Formelsprache so hoch steigert, um, in so fern es

---

die noch prägnantere Gesprächsnotiz Riemers: „Mathematische Tendenz der Franzosen, überall Gleichungen zu suchen und zu verlangen [...]; da ja das Leben in dem *Bruche* besteht, der überall der Gleichung sich entzieht“ (undatiert; *Herwig* [Anm. 17], Bd. V, 54 = Nr. 7138).

[35] MuR 607 (MA 17, 829).

[36] „Und so geht es immer fort bei ihren Folgerungen, nur daß man in den höheren Formeln die Identität aus den Augen verliert“ (Gesprächsnotiz von Müller vom 18. Juni 1826: FA 37 [1993], 391). Goethe vertritt wie Leibniz die Position, mathematische Sätze seien analytisch und tautologisch (vgl. MA 13.2, 773 ff., 833 ff.). Damit übergeht er Kants Auffassung, die Sätze der Arithmetik seien synthetisch („Kritik der reinen Vernunft“, B 15 f./3, 56 f.), und mithin müsse auch die reine mathematische Erkenntnis auf Anschauung zurückgehen (und ihre fünf Finger zählend zu Hilfe nehmen). In beiden Fällen aber wird die Mathematik als Erkenntnisart relativiert, wenn sie entweder bloß analytische (und damit tautologische) oder tatsächlich bereits synthetische Sätze aus der Anschauung, also dem gegebenen Bezug zum Objekt, formuliert. Hier und vor allem in den „Prolegomena“ bestimmt Kant das „Wesentliche und Unterscheidende der reinen *mathematischen* Erkenntnis“ im Unterschied zur angewandten Mathematik darin, daß sie „durch die Konstruktion der Begriffe“ vor sich gehen müsse (A34/5, 132), d.h. daß sie in ihren synthetischen Sätzen eine konsistente Modellwelt aufbaue und sie auch veranschauliche (vgl. in den „Prolegomena“ die §§ 6–13). Aber auch diese Modellwelt kann in ihrer abstrakt-synthetischen Konstruktion nicht ihre Herkunft aus der Anschauung leugnen, wohl aber diese vergessen lassen.

[37] An Zelter vom 17. Mai 1829 (MA 20.2, 1231). – Dennoch empfiehlt Goethe den Braunschweiger Mathematiker Stahl für die Stelle eines außerordentlichen Professors der Philosophie in Jena mit der überraschenden Begründung, es sei „eine wahre Wohltat für die Jugend [...] Mathematik so viel als möglich zu verbreiten und zu erleichtern“ (an Voigt vom 29. Dezember 1798. In: Werke. Weimarer Ausgabe [= WA], Abt. IV, Bd. 13, 364). Hegel legt Stahls „Anfangsgründe der Arithmetik“ (2. Aufl.) seiner Jena Wintervorlesung 1805 über Mathematik zugrunde (vgl. *K. Rosenkranz*, Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. Berlin 1844 [Nachdruck Darmstadt 1998, 161).

[38] Vgl. auch zu Goethes Kritik am objektivierenden („szientifischen“) Experiment am Beispiel der „Meister“-Romane *I. Egger*, „... eine Art von Experiment“: Goethes Kritik szientifischer Methoden und die „Wilhelm-Meister“-Romane. In: Jahrbuch d. Freien Dt. Hochstifts 1997, 69–92, bes. 87 ff.

möglich, in der meßbaren und zählbaren Welt die unmeßbare mit zu begreifen. Nun erscheint ihm alles greifbar, faßlich und mechanisch und er kommt in den Verdacht eines heimlichen Atheismus, indem er ja das Unmeßbarste, welches wir Gott nennen, zugleich mit zu erfassen glaubt und daher dessen besonderes oder vorzügliches Dasein aufzugeben scheint.[39]

Es wäre jedoch zu einfach, mit Rudolf Steiner oder Werner Heisenberg die Kontroverse Goethe gegen Newton auf den Gegensatz „qualitative Ganzheit – quantitative Analytik" zu reduzieren[40] und damit eine Art „doppelte Wahrheit" einzuführen, die Goethes „Farbenlehre" einerseits und Newtons „Optics" andererseits je für sich gelten ließe. Eine solche harmonische und friedliche Koexistenz dessen, was nach Goethes ausdrücklicher Erklärung und der Kritik der klassischen Physik einander ausschließt, ist eine zu schöne und zu vordergründige Lösung des Problems. Goethe hat es selbst als ein erkenntnistheoretisches Problem formuliert, und als solches muß es gelöst werden.

Die Wissenschaften einzeln sind gleichsam nur die Sinne, mit denen wir den Gegenständen Face machen; die Philosophie ober die Wissenschaft der Wissenschaften ist der sensus communis. Aber so wie es lächerlich wäre, wenn einer das Sehen durch das Hören, das Hören durch das Sehen compensiren und ersetzen wollte, sich bemühte, die Töne zu sehen statt zu hören: so ist es lächerlich, durch Mathematik die übrigen Erkenntnißarten zu compensiren und vice versa, so in allen übrigen; oder es wird eine Phantasterei.[41]

1.3 Der erkenntnistheoretische Status der Mathematik

Das rein subjektive mathematische Symbol[42] steht dem natürlichen Symbol des Urphänomens entgegen, das Subjekt und Objekt in der Erkenntnis

[39] MuR 1286 (MA 17, 933). – Paul Feyerabend betont im Anschluß an den Mathematiker Hermann Weyl, daß sich das anschauliche und das mathematische Kontinuum nicht deckten. Die daraus entstehenden Paradoxien seien, wie die Quantenmechanik zeige, kein philosophischer Luxus, sondern für die Physik selbst relevant. „Und die ganze Situation zeigt [...], daß die Auseinandersetzung zwischen Goethe und Newton nicht eine Auseinandersetzung war zwischen einer ‚mathematischen' und einer ‚qualitativen' Naturauffassung – denn der Streit quantitativ-analytisch und qualitativ-ganzheitlich spielt auch innerhalb der reinen Mathematik eine große und nicht zu übersehende Rolle" (Wissenschaft als Kunst. Frankfurt a. M. 1984, 132). Von Goethe her ließe sich ergänzen, die Polarität von Quantität und Qualität sei der Gegenstand *einer* Wissenschaft; sie läßt sich nicht dadurch auflösen, daß man ihre Pole den konkurrierenden Formen naturwissenschaftlicher Erkenntnis (z. B. der Goetheschen und Newtonschen Physik) zuweist.

[40] Vgl. die dokumentarischen Texte in FA 23/2 [1991], 828ff. bzw. 872ff. – Zu diesem Typus ideeller Versöhnung zwischen Goethe und Newton vgl. *W. Lambrecht*, Die Goethesche und die Newtonsche Farbenlehre im Lichte der Erkenntnistheorie. In: ZPhF 12 (1958) 579–595, 580ff.; *E. Heimendahl*, Licht und Farbe. Ordnung und Funktion der Farbwelt. Mit einem Geleitwort v. *C. F. v. Weizsäcker*, Berlin 1961, 39–41.

[41] *Herwig*, Bd. II (Anm. 16) 214 = Nr. 2505.

[42] Newton versteht z. B. die von ihm eingeführte Größe der Gravitationskraft nicht als eine Eigenschaft der Materie, sondern als ein mathematisches Symbol (vgl. *F. Wagner*, Isaac Newton im Zwielicht zwischen Mythos und Forschung. Studien zur Epoche der Aufklärung. München/Freiburg i. Br. 1976, 35 bzw. 43). In der Gedächtnisrede zu seinem 300. Geburtstag formuliert John Maynard Keynes treffend, er betrachte „das Universum als ein Kryptogramm, das vom Allmächtigen gesetzt ist" (zitiert nach *Wagner*, 32).

zueinander vermittelt.[43] Diese subjektive Symbolik erfaßt nicht das lebendige und werdende Objekt, das Goethes Naturwissenschaft anschaulich machen will.[44] Wenn das Phänomen aber dieser Formalisierung bzw. diesem „Calcul" zum Opfer fällt, wendet sich Goethe ebenso gegen die mathematische Behandlungsart in den Naturwissenschaften wie auch gegen die Objektlosigkeit einer reinen Transzendentalphilosophie, die das „Ding an sich" zunächst als unerkennbar und zuletzt als belanglos liegen läßt.[45]

Wie paradox der Herrschaftsanspruch mathematisierter Wissenschaft ausfällt und wie ironisch gerade der alte Goethe dafür poetische Formeln zu finden weiß, zeigt das im Januar 1828 entstandene dramatische Festgedicht „Die ersten Erzeugnisse der Stotternheimer Saline begleitet von dichterischem Dialog zwischen dem Gnomen, der Geognosie und der Technik". Den Erdkräften und der ihnen zugehörigen Erfahrungswissenschaft der „Geognosie" stellt sich die mathematische Naturwissenschaft gegenüber, „zwei Götterschwestern" namens Physik und Geometrie. Dieser „Allbeherrscherin" gelten die Worte der „Technik" als allegorischer Person, und ihre geradezu barocke Panegyrik streift derb ans Komische:

Sie schaut das All durch ein Gesetz belebt,
Sie mißt den Raum und was im Raume schwebt;
Sie regelt streng die Kreise der Natur;
Hiernach die Pulse deiner Taschenuhr;
Sie öffnet geistig grenzenlosen Kreis
Der Menschenhände kümmerlichstem Fleiß.[46]

Der teils gereizte, teils gelassen parodistische Ton der Mathematik-Kritik läßt schon die Polemik vorwegahnen, mit der Goethe sich Newtons „Optics" nähert. Das Gedicht „Katzenpastete" und seine prosaische Va-

[43] Nach Iwan J. Kanajew ist „das Urphänomen [...] so etwas wie eine sichtbare Formel (außerhalb der Mathematik)" (Goethes Arbeiten zum Problem der Physiologie des Farbsehens. In: Goethe-Jahrbuch 94 [1977] 113–126, 117). Ernst Cassirer betont: „Die mathematische Formel geht darauf aus, die Erscheinungen berechenbar, die Goethesche, sie vollständig sichtbar zu machen" ([Anm. 15], 74). Vgl. dazu *Höpfner* (Anm. 10), 207f.

[44] „Die Symbolik verwandelt die Erscheinung in Idee, die Idee in ein Bild und so daß die Idee im Bild immer unendlich wirksam und unerreichbar bleibt, und selbst in allen Sprachen ausgesprochen doch unaussprechlich bliebe" (MuR 1113: MA 17, 904). Vgl. *M. Dyck*, Goethes Verhältnis zur Mathematik. In: Goethe. Neue Folge d. Jb. d. Goethe-Ges. 23 (1961) 49–71, 69f.

[45] Goethe spricht die utopische Hoffnung aus, „daß die Menschen sich mit allen ihren Kräften, mit Herz und Geist, mit Verstand und Liebe sich vereinigen, und von einander Kenntnis nehmen"; in diesem „allgemeinen sittlichen Weltbund" würden sich die Mathematiker „des Dünkels entäußern, als Universalmonarchen über alles zu herrschen; sie werden sich nicht mehr beigehen lassen, alles für nichtig, für inexact, für unzulänglich zu erklären, was sich nicht dem Calcul unterwerfen läßt" (MuR 1393: MA 17, 950). Zur gesellschaftlichen Dimension dieser Wissenschaftskritik gehört seine Frage, was „denn der Mathematiker für ein Verhältnis zum Gewissen" (MuR 1392, ebd.) habe. Diese Frage läßt sich mathematisch (oder „wissenschaftlich" in diesem bestimmten, eingeschränkten Sinn) natürlich nicht beantworten, denn die Entscheidung, Erkenntnis zu formalisieren und zu neutralisieren, liegt ebenso außerhalb einer solchen Wissenschaft wie die Verantwortung für die Folgen ihrer Anwendung. Ihre Tragweite bedarf hier weder weiterer Erläuterung noch einer „Aktualisierung", denn sie ist prinzipiell und damit bleibend aktuell.

[46] MA 18.1, 100.

riante[47] im Kontext der Nachlaß-Aphorismen zur Mathematik belegt den gemeinsamen Ansatz- und Zielpunkt beider Auseinandersetzungen. Auch biographisch sind beide eng verbunden. Goethes „Beiträge zur Optik", wie er seine ersten Studien zur „Chromatik" mißverständlich nennt,[48] sind schon deshalb auf wenig Verständnis der fachlichen Physik gestoßen, weil sie auf jede mathematische Behandlung verzichten. Wer mag, kann den gereizten Ton mancher Äußerungen zur Mathematik auf diesen Mißerfolg zurückführen.[49] Doch Goethes Auskunft, er könne „sich keiner Kultur von dieser Seite rühmen" und ziehe sich deswegen auf die „von der Meßkunst unabhängigen Regionen" zurück[50], ist etwas irreführend. Tatsächlich enthält seine Bibliothek etwa 30 mathematische Texte und damit erheblich mehr, als für einen angeblichen Verächter dieser Wissenschaft anzunehmen wäre. Während der Leipziger Studienzeit hat Goethe ein mathematisches Kolleg besucht; im Frühjahr 1786 läßt er sich bei dem Jenaer Mathematik-Professor Wiedenburg in Algebra unterrichten[51], und auch der späte Essay zur Mathematik von 1826[52] bezeugt ein reges Interesse an den philosophischen Grundfragen dieses Fachs.[53] Das ist für einen Fachmann zu wenig, aber auch für einen bloßen Dilettanten zu viel. Entsprechend gesteht er in dem Abschnitt der „Farbenlehre", der dem „Verhältnis zur Mathematik" gewidmet ist, unumwunden zu:

> Man kann von dem Physiker, welcher die Naturlehre in ihrem ganzen Umfange behandeln will, verlangen, daß er Mathematiker sei. In den mittleren Zeiten war die Mathematik das vorzüglichste unter den Organen, durch welche man sich der Geheimnisse der Natur zu bemächtigen hoffte; und noch ist in gewissen Teilen der Naturlehre die Meßkunst, wie billig, vorherrschend.[54]

---

[47] MA 9, 36 bzw. MA 17, 931f. (MuR 1280); vgl. hier Anm. 98.

[48] Vgl. *Dyck* (Anm. 44), 66.

[49] Auf die teilweise schroff ablehnenden Besprechungen seiner „Farbenlehre" hat Goethe stets empfindlich reagiert (vgl. MA 10, 912–916) verständlich angesichts einer Hauptlinie seines Lebenswerks und des umfangreichsten Werks überhaupt, verständlich auch im Blick auf die Schwierigkeit, seine Wissenschaftslehre und Naturphilosophie im zeitgenössischen Kontext von Transzendentalphilosophie und klassischer Physik verständlich und unverwechselbar vorzutragen. So hat er beispielsweise Gauß, der ihm als Mathematiker wohlbekannt gewesen ist, aus einer Bearbeitung eines Stückes von Kotzebue herausgestrichen – vermutlich weil Gauß die „Farbenlehre" schlicht ignorierte; zu einer naheliegenden Begegnung ist es nie gekommen (vgl. *K.-R. Biermann*, Gauß und Goethe. Versuch einer Interpretation ausgebliebener Begegnung. In: Goethe-Jahrbuch 92 [1975] 195–219). Vor psychologisierender Deutung, die ohnehin schon unsicher genug und im Argument selten sachlich im Sinne von „sachbezogen" ist, mag auch die fast zynische Äußerung Goethes warnen, er habe den „Wahn" gehegt, „denen die sich mit Natur-Wissenschaften abgeben, sei es um die Phänomene zu tun" (MA 10, 916): Das ist, im Rahmen seiner Wissenschaftslehre, tatsächlich ein völlig „sachlicher" Ärger.

[50] „Farbenlehre" § 723 (MA 10, 217).

[51] Vgl. *Dyck* (Anm. 44), 52f.

[52] „Über Mathematik und deren Mißbrauch so wie das periodische Vorwalten einzelner wissenschaftlicher Zweige" (MA 13.2, 324ff.).

[53] In mehreren Gesprächsdokumenten ist sein Interesse an Arthur Schopenhauers Rudolstädter Dissertation „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichendem Grunde" (1813) und ihrer Kritik der Mathematik belegt (vgl. *Herwig*, Bd. II [Anm. 16], 934f. = Nr. 4029f.).

[54] „Farbenlehre" § 722 (MA 10, 217).

Bezeichnend ist, wie Goethe die Mathematik bereits wissenschaftsgeschichtlich relativiert: Im Mittelalter sei sie das Instrument zahlensymbolischer Erkenntnis, die sich der Naturgeheimnisse bemächtige, in der Gegenwart gelte sie als „Meßkunst", als angewandte Mathematik bzw. Geometrie.[55] Doch „falsche Anwendung ihrer Behandlungsweise" habe der Physik und vor allem der Farbenlehre ebenso geschadet, wie ihre Anwendung überhaupt genutzt habe.[56] Insbesondere die Optik bedürfe zwar der „Meßkunst", könne aber „eigentlich von jener ganz abgesondert betrachtet werden"[57]. Dem schließt sich sofort der anonyme Hinweis an, es habe „ein großer Mathematiker über den physischen Ursprung der Farben eine ganz falsche Vorstellung bei sich" festgesetzt und „die Fehler, die er als Naturforscher begangen", durch seinen Ruf als Mathematiker „vor einer in Vorurteilen stets befangnen Welt auf lange Zeit" sanktioniert.[58] Daher habe Goethe „die Farbenlehre durchaus von der Mathematik entfernt zu halten gesucht, ob sich gleich gewisse Punkte deutlich genug ergeben, wo die Beihülfe der Meßkunst wünschenswert sein würde", und er sich dieses Mangels durchaus bewußt sei.[59] Wiederum läßt sich also nicht von einer „Aversion" Goethes gegen die Mathematik sprechen, wohl aber von einer unmißverständlichen erkenntnistheoretischen Kritik an ihrem möglichen und tatsächlichen Mißbrauch. Wieweit dieser Mißbrauch im Falle Newtons, auf den die Kritik zuletzt zielt, gegeben ist, hängt nicht davon ab, ob Goethes Kritik der „Optics" im einzelnen physikalisch trifft oder nicht doch auf Mißverständnissen beruht, die dem Nichtphysiker anzulasten sind, und auf Verzeichnungen, die der Polemiker zu verantworten hat.

In einer letzten Stellungnahme zur Mathematik hat Goethe 1826 die Anklage abgewiesen, er sei „ein Widersacher, ein Feind der Mathematik überhaupt", die niemand höher schätzen könne als gerade er, da sie leiste, was ihm versagt sei.[60] Er schließt sein Plädoyer ausführlichen Zitaten aus D'Alembert, einem Beitrag des philosophisch-literarischen Journals „Le

---

[55] Während der Arbeit an den didaktischen und historischen Teilen der „Farbenlehre" im Juni 1806 studiert Goethe die „Histoire des Mathematiques" von Jean Etienne Montucla (1725–1799); vgl. Werke. WA Abt. III, Bd. 3, 130. Auch anläßlich seiner Polemik gegen Newton greift er auf ihn zurück im November 1809 (vgl. Bd. 4, 77).

[56] §§ 724 und 725 (ebd.).

[57] § 725 (ebd.).

[58] § 726 (ebd.).

[59] § 727, 218. Vgl. Paralipomenon XXIX zur „Farbenlehre": „Und so soll auch dieses Werk keineswegs für sich bestehn und dauern, vielmehr soll es sich verbreiten und wirken. / Man denke es sich als *durchschossen*, damit jeder seine Anmerkungen dazu schreibe. / Als *Concept*, bey welchem die Verbesserungen eines jeden angenehm sind. / Als *Testament*, an dem ich selbst zu ändern, zu mehren und zu mindern mir vorbehalte. / Man betrachte es als eine Sammlung von *Thesen*, über die ich mit Jedermann zu disputiren. / Oder von *Paragraphen*, nach welchen ich Freunden der Natur das Ganze umständlicher vorzutragen und die Versuche selbst vorzuzeigen geneigt bin" (WA Abt. II, Bd. 4, 486; auch in MA 6.2, 800, datiert auf den 21. Februar 1800, vgl. 1254). – Unbeschadet aller Polemik im ausgeführten Werk: Mit solchen Grundsätzen läßt sich keine „totalitäre" Dogmatik treiben, wie Albrecht Schöne Goethe unterstellt (Goethes Farbentheologie, München 1987, passim).

[60] „Über Mathematik und deren Mißbrauch" (MA 13.2, 324).

Globe" und einem Brief des Louis Ciccolini an und präzisiert so seinen Vorwurf, Mathematik werde in der Physik mißbräuchlich angewandt:

> Eben diese Vorliebe für die Anwendung von Formeln macht nach und nach diese zur Hauptsache. Ein Geschäft das eigentlich nur zu Gunsten eines Zweckes geführt werden sollte, wird nun der Zweck selbst, und keine Art von Absicht wird erfüllt.[61]

Ein weiteres „Gravamen" sei die zeitweilige und modebestimmte Dominanz bestimmter Fächer über andere; es liege wohl in der Natur jedes Menschen,

> sich als Mittelpunkt der Welt zu betrachten, weil doch alle Radien von seinem Bewußtsein ausgehen und dahin wieder zurückkehren. Darf man daher vorzüglichen Geistern eine gewisse Eroberungssucht, eine Aneignungsbegierde wohl verargen?[62]

Dies alles deute „*doch* auf das unaufhaltsam fortschreitende Wirken und Leben des menschlichen Geistes"[63]. Dem Chevalier Ciccolini schließt er sich mit einer doppelten „Anklage des mathematischen Verfahrens an", daß man „ohne Not" höhere und kompliziertere Formeln an die Stelle der „ersten einfachen" treten lasse und überdies geradezu unredlich in „Starrsinn, Dünkel, Neid und Rivalität" die Wissenschaft behindere.[64] Mit dem Fazit seiner kleinen Studie führt er in den sachlichen Problemkreis seiner Newton-Polemik ein, ja er scheint die zitierten Autoren geradezu als nachträgliche Kronzeugen zu bemühen:

> [...] so frage ich an, welches Zutrauen man auf die Resultate jener Zauberformeln haben könne? und ob es nicht, besonders dem Laien, zu raten sei, sich an die erste Proposition zu halten und diese, so weit Erfahrung und Menschenverstand reicht, zu untersuchen und das Gefundene zu nutzen, das aber, was außer seinem Bereich ist, völlig abzulehnen.[65]

2. Goethes Kritik an Newtons mathematischem Idealismus

Die „Physiognomik" des Züricher Theologen Johann Caspar Lavaters, eine Art von Charakterkunde aus der Beschreibung von Umrißporträts,

---

[61] Ebd. 328. – Jürgen Blasius weist darauf hin, daß Goethes Newton-Kritik eine „anti-mathematische Richtung [...] übrigens schon deshalb nicht nehmen" könne, „weil Newton keine durchgehende mathematische Behandlung seiner Farbentheorie durchführt" und diese in seiner Annonce zur „Second Edition" der „Optics" nicht einmal für sachnotwendig hält. „Goethe ist völlig im Recht, wenn er behauptet, daß der Anschein einer mathematischen Behandlung nach dem Vorbild der ‚Elemente' des Euklid viel zur unkritischen Übernahme und Dogmatisierung der Newtonischen Theorie beigetragen habe" (Zur Wissenschaftstheorie Goethes. In: ZPhF 33 [1979] 371–388, 383, Anm. 47).

[62] MA 13.2, 330.

[63] Ebd. 331.

[64] Ebd. 333f.

[65] Ebd. 334f. – Die „erste Proposition" bezieht sich auf die Kritik D'Alemberts, in der Folge von geometrischen Propositionen werde nur eine einzige, erste Proposition tautologisch und also ohne Erkenntnisfortschritt variiert (vgl. 326 und 334; zu D'Alemberts und Buffons Mathematik-Kritik vgl. ausführlich *P. Kondylis*, Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, Stuttgart 1981, 291–298). Eben dies ist auch Goethes Vorwurf gegenüber Newtons Methode, die ein, wie er meint, unter willkürlichen Bedingungen erzeugtes Experiment bloß wiederhole und den Anschein von Plausibilität erschleiche, was Goethe mit den juristischen Fachtermini Sub- bzw. Obreption bezeichnet.

steht am Anfang von Goethes naturwissenschaftlichen Übungen und mündet in die Osteologie mit der Entdeckung des Zwischenkieferknochens. Im Sommer 1775 liefert Goethe eine Untersuchung über „Isaac Neuton. Vier schattierte Köpfe", „die alle einen großen außerordentlichen Mann" zeigen.[66] Die gesamteuropäische Newton-Verehrung des 18. Jahrhunderts ist nicht folgenlos an Goethe vorübergegangen; sie findet sich zum Zeitpunkt seiner physiognomischen Kenntnisnahme des Physikers auf ihrem Höhepunkt, den die utopischen Entwürfe Etienne-Louis Boullées für Newtons Grabmal bezeichnen. Eine Kugelwölbung von mehr als 200 Metern Durchmesser soll den Kultbau krönen, der die gottähnliche Rolle des „Erlösers", Menschheitbefreiers und Weltordners Newton in der Art eines Kaisergrabes chiffriert. Dieser Entwurf von 1784, der die Revolutionsarchitektur geprägt hat und von Albert Speer für seinen Entwurf der Großen Halle der „Welthauptstadt" Berlin ausdrücklich zitiert worden ist[67], versinnlicht die monumentale Rolle, die Newtons Person und Werk für das Bewußtsein der neuzeitlichen Naturwissenschaft spielen – eine mehr unbefragte, ikonische Größe vor allem für die physikalischen Laien, die allerdings ihr solides Fundament im messianischen Sendungsbewußtsein Newtons selbst hat.[68] Denn die britischen „Virtuosi" der sogenannten „Experimentalphilosophie" streben eine Versöhnung von Theologie und expandierender, immer mehr selbständig sich entwickelnder Naturwissenschaft an, um die hergebrachte Physikotheologie zu bewahren. „Das Bedürfnis nach Beendigung der Krise war so stark, daß viele bereit waren, irgendjemanden als Erlöser anzusehen, wenn er nur bestimmte Bedingungen erfüllte."[69] Diese Fluchtburg der Physikotheologie sucht Newton in seinen theologischen und physikalischen Schriften zu errichten, während seine Schüler und Nachfolger die Festung ausbauen. So nimmt beispielsweise Clarke den newtonschen Begriff der Schwerkraft im Streit mit Leibniz zur Basis eines natürlichen Gottesbeweises.[70] Newton selbst dehnt seine Argumentation in den „Queries" des Thesenanhangs zum 3. Buch der „Optics" „bis an den Rand eines christlichen Glaubensbekenntnisses" (Fritz Wagner)[71] aus. Henri de Saint-Simons Erst-

[66] MA 1.2, 471.

[67] Vgl. *Wagner* (Anm. 42), 124–132, hier 125 (Abbildungen dort im Anhang).

[68] Ausführlich zum Theologen und Physiker Newton vgl. *Wagner* (Anm. 42), 144 ff.; zur Kosmologie Newtons aus physikalischer Sicht: *E. R. Harrison*, Kosmologie. Die Wissenschaft vom Universum (hgg. und aus d. Engl. übers. v. *H.* u. *G. Schwarz*). Darmstadt 1990 (3. Aufl.; 1. Aufl. 1983), 438–458, bes. 449.

[69] *Kondylis* (Anm. 65), 238.

[70] Zu dessen berühmten Brief an Bentley vgl. *Wagner* (Anm. 42), 36 f; 45.

[71] Ebd. (Anm. 42), 37. – „Auf die Beseitigung der causae finales reagierten selbst die aufgeklärten theologischen Kreise – wie schon die Platoniker von Cambridge – panisch, weil sie in scholastischen Begriffen geschult waren und in der Ausschaltung der Teleologie mehr oder weniger den Todesstoß gegen Gott erblickten" (*Kondylis* [Anm. 65], 243; vgl. 246). Die Newtons-Kritik Goethes geht dagegen von einer selbstverständlichen morphologischen Kritik der Teleologie aus, denn keine Stufe der Metamorphose läßt sich im Blick auf eine andere verzwecken und erklären; bei Kant findet Goethe lediglich die transzendentalphilosophische Bestätigung dieser Teleologie-Kritik: „Die Frage nach dem Zweck, die Frage *warum*? ist durchaus nicht wissenschaftlich. Etwas

lingswerk, 1802 unter dem Titel „Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains" veröffentlicht, ruft nicht zur Errichtung des Newton-Mausoleums und mithin zur Verwirklichung einer ausdrücklichen Utopie auf, sondern zu einer „Weltregierung im Zeichen Newtons" mit einem pädagogischen Newton-Kult als symbolischer Mitte. Die Bibliotheken des Tempelbezirks seien auf höchstens 500 Bände zu beschränken, um den „Glaubensmonismus vor pluralistischer Kritik" zu bewahren, der oberste Newtonrat regle die Arbeit, und die napoleonische Eroberung stelle gar ein gerechtes Reich des Weltfriedens her.[72]

2.1. Goethes Physiognomik der Newtonschen Wissenschaft

Ein solcher messianischer Machtanspruch alles dessen, was sich mit dem Namen Newtons verbindet, tritt bereits dem jungen Goethe in verschiedensten Abstufungen gegenüber: als Lehrgebäude physikalisch ausgeführt, physikotheologisch untermauert und sogar kultisch geprägt. Entsprechend zollt er dem Porträt Newtons das zu erwartende Lob:

> Voll innerer Kraft die *Augen*, den Gegenstand zu fassen; ihn zu ergreifen, nicht bloß zu *beleuchten*; nicht ihn ins Gedächtnis *aufzuhäufen*; sondern ihn zu verschlingen, und in das große All, das im Haupte ist, *immanieren* zu lassen. – Augen voll Schöpfungskraft – und Augenbraunen voll der lichtsvollsten, solidesten Fruchtbarkeit. [...] Auffallend ist die Reinheit, die Ruhe des Ganzen, bei der sichtbaren innern Anstrengung – *Anstrengung mit Glauben an sich selbst.*[73]

Doch bereits wenige Jahre nach der Italienreise schlägt ein „Venezianisches Epigramm" den ganz anderen, ketzerischen Ton dessen an, der etwas bzw. jemanden durchschaut zu haben glaubt:

> Weiß hat Neuton gemacht aus allen Farben! – Gar manches
> Hat er euch weiß gemacht das ihr ein Saeculum glaubt.[74]

Das wäre der erste poetische Niederschlag des sog. „Prismen-Aperçus", und die erste Veröffentlichung im „Musen-Almanach" (Herbst 1795) verschärft ihn, gekoppelt mit dem Epigramm Nr. 79 und seiner Kreuzigungs-Metapher, zu einer Kriegserklärung:

> „Alles erkläre sich wohl, so sagt mir ein Schüler, aus jenen
> Theorieen, die uns weislich der Meister gelehrt."

---

weiter kommt man mit der Frage *Wie*? [...] Die Nützlichkeitslehrer würden glauben ihren Gott zu verlieren, wenn sie *den* nicht anbeten sollen, der dem Ochsen die Hörner gab, damit er sich verteidige. Mir aber möge man erlauben, daß ich *den* verehre, der in dem Reichtum seiner Schöpfung so groß war, nach tausendfältigen Pflanzen noch eine zu machen, worin alle übrigen enthalten, und nach tausendfältigen Tieren ein Wesen das sie alle enthält: den Menschen" (Goethe im Gespräch mit Eckermann am 20. Februar 1831: MA 19, 415f.).

[72] Vgl. *Wagner* (Anm. 42), 136–138.

[73] MA 1.2, 471.

[74] Nr. 21: MA 3.2, 113. – Für den „Musen-Almanach" wünscht Goethe dieses Epigramm, so „unbedeutend" es sei, als Nr. 78 (MA 3.2, 142), „um die Schule zu reizen und zu ärgern, die, wie ich höre, über mein Stillschweigen triumphiert und ausstreut: ich würde die Sache fallen lassen" (an Schiller vom 17. August 1795: MA 8.1, 96). Die Publikation ist seine Antwort auf die ablehnenden Besprechungen seiner ersten „Beiträge zur Optik".

Habt ihr einmal das Kreuz von Holze tüchtig gezimmert,
Paßt ein lebendiger Leib freilich zur Strafe daran.[75]

Damit greift Goethe in doppelter Hinsicht das religiöse Vokabular auf, das ihm von der Newton-Schule entgegengebracht wird: Das „Kreuz" verweist bereits auf Newtons entscheidendes *Experimentum crucis*, mit dem er seine optische Theorie beweist, und kehrt zugleich die Metapher gegen den „Messias" der neueren Experimentalphysik, wenn er ihn zum „Gottesmörder" und Henker des lebendigen Phänomens macht. Dabei erklärt sich die Schärfe kaum allein aus Goethes Lust zur Polemik, die sicherlich auch aus verletztem Stolz angesichts der Ablehnung seiner „Beiträge zur Optik" erwächst. Als Außenseiter der Philosophie und der (noch immer „Naturphilosophie" bzw. „Experimentalphilosophie" genannten) Naturwissenschaft sieht er sich einem geschlossenen dogmatischen Ideengebäude gegenüber, das ihm nur die Wahl läßt zwischen Zustimmung oder Trotz. Goethe erklärt sich mit dem Pathos des Dissidenten oder auch „Ketzers" für die zweite Möglichkeit, und er hat sie zeitlebens verbissen durchgehalten. Bereits 1796 steigert er, als ein Luther und Reformator der Optik, die poetischen Thesen zu einem kleinen Zyklus in den Distichen der Sammelhandschrift, von denen einige Aufnahme in den „Musen-Almanach" finden.[76] Das Motiv der „Zwingburg" taucht auf und bringt ein prägnantes Bild der Newtonschen Physik, wie sie vor den Augen des Zeitgenossen sich erhebt. Bezeichnend dabei ist, daß Goethe in seiner Nachrede auf Christoph Martin Wieland diese Metapher durchaus nicht für Newtons Physik reserviert, sondern auf die großen Kritiken Kants ausdehnt. Im Unterschied zu dessen frühen und kleineren Schriften errichte der Philosoph hier „das ungeheure Lehrgebäude", in dem die Zeitgenossen „eine Drohburg, eine Zwingfeste" erblikken müßten, „von woher ihre heitern Streifzüge über das Feld der Erfahrung beschränkt werden sollten"[77]. Ein Gleiches gilt ihm vom Lehrgebäude von Newtons „Optics", und als Reformator oder Revolutionär will er diese Festung im „polemischen" Teil seiner „Farbenlehre" schleifen.

2.2 Der Gegenstandsbezug des erkennenden Subjektes vor aller mathematischen Methode

Wie in seiner Schrift zu „Diderots Versuch über die Malerei" findet es Goethe auch hier „dienlich und notwendig, dieses Werk teilweise zu übersetzen, auszuziehen und mit Anmerkungen zu begleiten", um so einen „Leitfaden" durch dieses „Labyrinth" auszulegen.[78] Newton benutze eine

[75] MA 3.2, 142.

[76] Darunter „Die Systeme": „Prächtig habt ihr gebaut. Du lieber Himmel wie treibt man, / Nun er so königlich erst wohnet, den Irrtum heraus". Oder: „Was ist das schwerste von allem? Was dir das leichteste dünket, / Mit den Augen zu sehn, was vor den Augen dir liegt" (MA 4.1, 694).

[77] „Zu brüderlichem Andenken Wielands" (MA 9, 961 f.).

[78] „Polemischer Teil": § 4 (MA 10, 278).

„gemischte Art des Vortrags", und dies „advokatenmäßig" mißbräuchlich, indem er induktive und deduktive Methoden strategisch so verbinde, „daß zuletzt der beste Kopf ein solches Chaos lieber gläubig verehrt", als es zu ordnen. Zugleich wirft ihm Goethe eine methodische *petitio principii* vor, da er in den Propositionen festsetze, was er experimentell zu beweisen vorgebe, wobei seine Theoreme ganz unanschaulich seien. Der „ehrwürdige Schein der mathematischen Behandlung" lenke von der Sache ab, die „eigentlich bloß physisch" sei und nur von der Farbe bzw. von farbigen Erscheinungen handle.[79] Damit pariert Goethe den Vorwurf, der seine eigenen „Beiträge zur Optik" hinsichtlich der mangelnden mathematischen Behandlung des eigentlich chromatischen Themas getroffen hat, und wendet ihn gegen Newton selbst. Für die chromatische Sache, insbesondere für das von Newton übergangene „natürliche oder künstliche Sehen"[80], sei die Mathematik sachfremd und unerheblich, ihr Gebrauch bei Newton also direkt irreführend und einschüchternd. Die wesentliche Differenz zwischen Newtons Optik und der eigenen „Farbenlehre" sieht Goethe darin, daß diese weder das weiße Licht als zusammengesetzt aus verschiedenen farbigen Lichtern denkt noch den Bedingungen der beobachteten Farberscheinungen ihren Einfluß auf die Entstehung der Farben abspricht.

> Sie bedient sich auch äußerer Bedingungen, um farbige Erscheinungen hervorzubringen. Sie gesteht aber diesen Bedingungen Wert und Würde zu, sie bildet sich nicht ein, Farben aus dem Licht zu entwickeln, sie sucht vielmehr zu überzeugen, daß die Farbe zugleich von dem Lichte und von dem, was sich ihm entgegenstellt, hervorgebracht werde.[81]

„Wert und Würde" der Bedingungen sind für Goethe also zugleich Wert und Würde der Gegenstände und zuletzt der „Körperwelt" in ihrer begrenzten Gestalt. Daher sei es zur Farbentstehung nötig, daß die Refraktion nicht einfach „Lichtstrahlen" ablenke, sondern daß sie „auf ein Bild wirke, und solches von der Stelle wegrücke".[82] Die so erzeugten Nebenbilder schöben sich über die Grenzen des eigentlichen Bildes, und genau in diesen Randbereichen entstünden die Farben.[83]

---

[79] §§ 6–10 (MA 10, 278–280).

[80] § 9 (280).

[81] § 20 (283).

[82] § 21 (ebd.). Auch „die Sonne sei bei objektiven prismatischen Versuchen nur als ein leuchtendes Bild zu betrachten" (§ 241, 366), so daß auch hier sich überlagernde Abbildungen und nicht etwa divers refrangible Strahlen die Farben erzeugten.

[83] Diese Theorie der Nebenbilder ist nicht haltbar, wie auch der wohlwollende Kritiker Christian Diedrich von Buttel 1827 gegenüber Goethe geltend macht (und eine rettende Zusatzhypothese versucht; vgl. *M. Wenzel*, Goethe und Buttel: Briefwechsel 1827. Textkrit. u. komm. Ausg. Bearb. u. hgg. v. *M. Wenzel*. Oldenburg 1992, 17). „Sehdinge" sind keine materiellen Gegenstände, und auch Goethes Theorie fehlt es nicht an falschen Beobachtungen und Schlüssen (vgl. dazu *Zehe* [Anm. 9], 213ff.). Insbesondere das Argument, die Dollondsche Entdeckung der Achromasie und die Konstruktion entsprechender achromatischer Fernrohre falsifiziere Newtons Refraktionstheorie insgesamt (vgl. typisch § 471: MA 10, 417), geht fehl. Unter diesem streng physikalischen Aspekt darf Goethes Theorie der Farbentstehung im einzelnen als widerlegt gelten. Doch nicht dieser Aspekt der „Farbenlehre", gegen Newtons Refraktionstheorie eine konkurrierende Theorie zu etablieren, macht das erkenntnistheoretische Problem und den Rang

> Newton scheint vom Einfacheren auszugehen, indem er sich bloß ans Licht halten will; allein er setzt ihm auch Bedingungen entgegen so gut wie wir, nur daß er denselben ihren integrierenden Anteil an dem Hervorgebrachten ableugnet. Seine Lehre hat nur den Schein, daß sie monadisch oder trinitarisch sei. Er legt in seine Einheit schon die Mannigfaltigkeit, die er heraus bringen will, welche wir aber viel besser aus der eingestandenen Dualität zu entwickeln und zu konstruieren glauben.[84]

Damit scheint es, als konstruiere Newton, nach seinem religiösen Glaubensbekenntnis übrigens ein heimlicher Arianer, ein quasi-metaphysisches Emanations- bzw. Identitätssystem des Lichts. Er mache sich dabei nach Goethes juristischer Wertung der „Sub- und Obreption"[85] schuldig, der Erschleichung von Vorteilen durch falsche Angaben oder Verschleierungen, wenn er zirkulär argumentiere oder durch Erfahrungen und Versuche beweisen wolle[86]. „Das Unheil solcher Reservationen und Restriktionen gehe durch das ganze Werk."[87] Goethe will die komplizierte Versuchsanordnung mit

> einer perspektivisch gemalten Theaterdekoration vergleichen, an der nur aus einem einzigen Standpunkte alle Linien zusammentreffend und passend gesehen werden. Aber Newton und seine Schüler leiden nicht, daß man ein wenig zur Seite trete, um in die offnen Kulissen zu sehen[88].

Der Vorwurf trifft gewiß nicht die mathematischen Voraussetzungen von Newtons Versuchsanordnung. Er verweist aber auf die scheinbare Objektivität der abstrakten Versuchssituation, in der weder das sehende Subjekt noch das Gesehene als solches zum Thema wird.[89] Auch sei die Farberscheinung, die aus dem Prisma tritt, keine fertige, sondern eine werdende, die nicht nur aus einem Blickwinkel zu sehen sei; vielmehr spricht Goethe wiederholt „von ihrem ewig beweglichen und werdend wirksamen Wesen"[90]. Damit klingt, wenn auch mißverständlich genug, ein Hauptproblem der

---

seiner Lehre aus. Nach Francis J. Zucker sei die Formel „durch die "⟨Trübe⟩" vermitteln" zu streichen oder neu zu deuten; damit zeige sich, daß diese Formel „strukturalistisch, nicht physikalistisch gilt – ein für Goethes Ontologie [...] günstiges Resultat, auch wenn es ihn zunächst enttäuscht hätte" (Goethes Farbenlehre heute. Als traditionelle und alternative Wissenschaft sowie als revolutionäre Ontologie. In: *H.-A. Glaser* [Hg.], Goethe und die Natur. Referate des Triestiner Kongresses. Frankfurt a. M. 1986, 149–153, 151).

[84] § 22 (MA 10, 283).

[85] § 25 (285).

[86] § 30 (287). Im Einzelfall sei der Versuch „captiös und taschenspielerisch" (§ 45, 293), die erläuternde Figur „perspektivisch konfus gezeichnet" und habe „etwas merkwürdig captiöses" (§ 46, 294). Auch das *Experimentum crucis* sei „nur ein Idem per Idem" (§ 190, 350), also ein rhetorischer Trick unter den übrigen „Advokatenstreichen" (§ 113, 320) Newtons, so „daß alles nur Spiegelfechtereien sind was er zu seinen sophistischen Zwecken vornimmt" (§ 440, 408).

[87] § 178 (346). Goethe verwirft die vermeintlichen geheimen Vorbehalte und Einschränkungen, während für ihn doch eher die mathematische Konstruktion dieser Versuche geheim und einschränkend ist (vgl. auch den Kommentar *M. Wenzels* in: FA 23/1, 1188).

[88] § 74 (MA 10, 303).

[89] So versucht Goethe zu zeigen, daß „sich eigentlich die Teile des objektiv entstandenen Farbenbildes zu subjektiven Versuchen keineswegs gebrauchen lassen, weil in solchem Falle, sowohl die ganzen Erscheinungen als die Teile derselben verändert werden, und nicht einen Augenblick dieselbigen bleiben" (§ 157, 338).

[90] § 98 (314); vgl. § 136, 329; § 173, 344; § 527, 429; § 544, 434.

klassischen Physik an. Auch wenn er beispielsweise den geometrischen Begriff von„Strahl" mißversteht und im Detail völlig verfehlte Vorwürfe erhebt, so verweist er doch auf die latente Gleichsetzung, Vermischung oder Verwechslung von Modell und Wirklichkeit bzw. mathematischem Begriff und beobachtetem physischem Phänomen:

> Niemals findet man Strahlen, man erklärt nur Erscheinungen durch Strahlen [...]. Daß Newton und seine Schule dasjenige mit Augen zu sehen glauben, was sie in die Phänomene hinein theoretisiert haben, das ist es eben, worüber man sich beschwert.[91]

Daß es beim Streit Goethes mit Newtons „Optics" zuletzt um konkurrierende Weisen der Erkenntnis symbolischer Formen geht und dabei die klassische Physik der Illusion huldige, ihre mathematischen Symbole ließen eine unmittelbare Erfahrung der Dinge zu, ist Goethe deutlich bewußt:

> Es steht also hier die Bemerkung wohl am rechten Platze, daß man zwar irgend ein durch Erfahrung ausgemitteltes Naturgesetz linearsymbolisch [mathematisch] ausdrücken und daher wohl gar die Umstände, wodurch das zum Grunde liegende Phänomen hervor gebracht wird, voraussetzen könne; daß man aber von solchen Figuren auf dem Papiere nicht gegen die Natur weiter operieren dürfe, daß man bei Darstellung eines Phänomens, das bloß durch die bestimmtesten Bedingungen hervorgebracht wird, eben diese Bedingungen nicht ignorieren, verschweigen, beseitigen dürfe; sondern sich Mühe zu geben habe, diese gleichfalls im Allgemeinen auszusprechen und symbolisch darzustellen.[92]

Die mathematische Formulierung eines Gesetzes über Erscheinungen ist also nur dann konsistent, wenn sie die relevanten Bedingungen der Erscheinungen mitformuliert und die Verknüpfung beider, um anwendbar zu sein, ebenfalls „linearsymbolisch", nämlich mathematisch behandelt.[93]

2.3 Das „reine Phänomen" vor jeder mathematischen Idealisierung

Auch als Beobachter bleibt Goethe unbestechlich genug, um indirekt und unbewußt Newtons Theorie anhand der festgestellten additiven Farbmischung zu bestätigen. So vereinigt er die mit zwei Prismen erzeugten Farben Gelbrot und Violett „mit dem Grünen eines dritten vollendeten Spektrums", so daß die Stelle der Farbmischung „alsdann farblos, hell und, wenn man will, weiß erscheinen" wird, „weil auf derselben sich die wahre Farbentotalität vereinigt, neutralisiert und jede Spezifikation aufhebt". Falsch ist allerdings die Erklärung, die er von seiner Bildtheorie her entwickelt, daß „die Farben welche auf diese Stelle fallen, drei Sonnenbilder und also eine

---

[91] § 217 (360).

[92] § 299 (380).

[93] Vgl. *Blasius* (Anm. 61), 384. „Das ist aber eine Struktur, die seit der Relativitätstheorie für die ganze moderne Physik charakteristisch ist: ‚Die Meßgeräte, mit denen die Eigenschaften der Natur bestimmt werden, sind selbst Gegenstände dieser Natur. Der Einfluß, den die Gesetze dieser Meßapparaturen auf die Meßresultate haben, muß in diesen Gesetzen, da sie zugleich die Gesetze der Meßergebnisse sind, bereits enthalten sein' [*P. Mittelstaedt*, Philosophische Probleme der modernen Physik, Mannheim ^{4}1972, 16]. Die Bedingungen der Erscheinungen sind zugleich auch die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung" (ebd.).

dreifache Erleuchtung hinter sich haben“ [94]. Trotz einzelner scharfer Beobachtungen, mit denen Goethe tatsächlich Fehler Newtons aufdeckt, gelingt es ihm nicht, dessen Theorie ernsthaft zu widerlegen oder umgekehrt eine konsistente konkurrierende Theorie auf dessen Feld aufzustellen. Sein Wort zum „Abschluß“ appelliert daher an das freundliche Verständnis des Lesers, das aufzubringen und in philosophische Einsicht zu verwandeln freilich von den Zeitgenossen (und nicht nur ihnen) recht viel verlangt sein dürfte:

> Besonders würden wir vielleicht einige heftige Ausdrücke milden, welche den Gegner aufbringen, dem Gleichgültigen verdrießlich sind und die der Freund wenigstens verzeihen muß. [...] Hartnäckiger als die Newtonische Partei hat sich kaum eine in der Geschichte der Wissenschaften erwiesen. Sie hat manchem wahrheitsliebenden Manne das Leben verkümmert, sie hat auch mir eine frohere und vorteilhaftere Benutzung mehrerer Jahre geraubt: man verzeihe mir daher, wenn ich von ihr und ihrem Urheber alles mögliche Böse gesagt habe. Ich wünsche, daß es uns und unseren Nachfahren zu Gute kommen möge. [95]

Als physikalische Konkurrenztheorie ist Goethes „Farbenlehre“ insgesamt eher ein Fehlschlag, als Widerlegung Newtons auf dem Feld der „Optics“ erfolglos, als methodisch-prinzipielle Kritik von der Grundlage seiner Wissenschaftslehre her jedoch höchst produktiv. Denn ihr entscheidender Vorwurf gilt dem wissenschaftlichen Anspruch Newtons, dessen Regeln er verletze. Dabei lehnt Goethe keineswegs die empirische Methode ab, den Versuch als intersubjektiv reproduzierbare Erfahrung einzusetzen, solange er nicht isoliert dasteht und die Bedingungen seiner Möglichkeit ebenfalls mathematisch mitformuliert werden. Solche Erfahrung setzt für Goethe gerade nicht einen naiven Empirismus voraus, der sich theoriefrei und unmittelbar den Dingen nähert, sondern einen „rationellen Empirismus“ (Schiller). Dieser übt die

> Kunst [...], Versuche anzustellen [...]. Die Versuche sind Vermittler zwischen Natur und Begriff, zwischen Natur und Idee, zwischen Begriff und Idee. Die zerstreute Erfahrung zieht uns allzusehr nieder und ist sogar hinderlich, auch nur zum Begriff zu gelangen. Jeder Versuch ist aber schon theoretisierend; er entspring aus einem Begriff oder stellt ihn zugleich auf. Viele einzelne Fälle werden unter ein einziges Phänomen subsummiert; die Erfahrung kommt ins Enge, man ist im Stande weiter vorwärts zu gehen. [96]

Empirisch-wissenschaftliches Arbeiten ist also zugleich begriffliches Arbeiten, das Theorien und Hypothesen aufstellt, und das „reine Phänomen“ bleibt als dessen Resultat „gleichsam Bürger zweier Welten“ [97]: Es kann rück-

---

[94] § 556 (MA 10, 438f.). Dazu *Wenzel* in: FA 23/1, 1229. – Zum mäuse- oder aschfarbenen „Weiß“ der (subtraktiven) Farbmischungen Newtons merkt Goethe den Wunsch an, „daß die sämtlichen Newtonianer dergleichen Leibwäsche tragen müßten, damit man sie an diesen Abzeichen von andern vernünftigen Leuten unterscheiden könnte“ (§ 572: MA 10, 442). Überhaupt steigert sich sein böser Witz gegen Ende des „polemischen Teils“ höchst bedenklich, wenn er „den Verfasser bis zum Unglaublichen unverschämt“ findet (§ 647, 460), ihm unterstellt, er benehme sich „schändlich“ (§ 652, 461), und ihm eine „fratzenhafte Erklärungsart“ (§ 654, 462) oder „etwas närrisches oder lächerliches von Erklärungsart“ (§ 662, 464) vorwirft.

[95] Ebd. 471.

[96] „Historischer Teil“ der „Farbenlehre“ (MA 10, 558f.).

[97] *Blasius* (Anm. 61), 373.

wärts von Stufe zu Stufe zum empirischen Ursprung, vorwärts ebenfalls von Stufe zu Stufe zur begrifflichen und anschaulichen Manifestation eines allgemeinen Gesetzes verfolgt werden. Dieses wiederum ist Gegenstand der Philosophie, da das Urphänomen als exemplarischer Fall die Totalität möglicher Fälle in sich symbolisch zur Anschauung bringt. Nicht Abstraktion als solche ist also zu fürchten,[98] sondern 1. eine methodisch falsche Abstraktion, die den Status von Begriffen, Hypothesen und Theorien nicht beachtet und der empiristischen Illusion verfällt, sich den Gegenständen unmittelbar zu nähern. Innerhalb der wissenschaftlichen Theoriebildung stellt sich 2. das Problem falscher Abstraktion, die bei der mathematischen („linearsymbolischen") Formulierung des Phänomens die relevanten Bedingungen, unter denen es erscheint und zu denen konstitutiv das erkennende Subjekt zählt, vernachlässigt oder gar nicht mitformuliert. Wenn Goethe von „Ironie" spricht,[99] so meint er zunächst die gewußte Uneigentlichkeit jeder theoretischen Formel als sprachlicher Ausdruck der Wirklichkeit. Im weiteren Sinn schließt eine solche sokratische Ironie das kantische „Als ob" des methodisch erworbenen Wissens mit ein, über das der Philosophierende schon dann hinausweist, wenn er wie Kant sich dieser Grenze bewußt ist und sie begrifflich faßt.[100]

Damit läßt sich die wesentliche Differenz in der wissenschaftlichen Methodik bei Goethe und Newton in einem ersten Schritt genauer fassen. Newton stellt das Phänomen modellhaft-abstrakt her, statt es wie Goethe sich selbst als solches zeigen zu lassen[101]; Newton rezipiert eine sensuale, an sich unerkennbare „Erscheinungswelt", Goethe hingegen perzipiert die objektive wirkliche Welt[102]. Bei Newton „ziele" der Wissenschaftler, bei Goethe „spiele" die Natur[103]; Newtons „idealisierende Methode" fixiert die Farben als invariante, von Subjekt und von den Bedingungen relativ unabhängige Daten, Goethe betrachtet das prismatische Bild im Blick auf den Betrachter als ein Werdendes[104].

---

[98] Die Behauptung, der Künstler und „Augenmensch" Goethe scheue die Abstraktion, klingt nur solange plausibel, als die – auch den poetischen und „augenscheinlichen" Produktionen zugrundeliegende – naturphilosophischen Arbeiten vernachlässigt werden. „Gehalt ohne Methode führt zur Schwärmerei; Methode ohne Gehalt zum leeren Klügeln; Stoff ohne Form zum beschwerlichen Wissen, Form ohne Stoff zu einem hohlen Wähnen" (MuR XV: MA 17, 730). Gerade die großen poetischen und autobiographischen Werke können ohne ein Wissen von dieser Abstraktion in ihrer Konstruktion und in ihrem Begriff nicht wirklich verstanden werden.

[99] MA 10,9.

[100] „Kant beschränkt sich mit Vorsatz in einen gewissen Kreis / Und deutet Ironisch immer darüber hinaus" (MuR 1198: MA 17, 918). Vgl. auch *Blasius* (Anm. 61), 375.

[101] *M. Bothe*, Goethe und Newton. Kritik an der neuzeitlichen Wissenschaft. In: Leviathan 14 (1986) 37–60, 50 bzw. 54.

[102] *Lambrecht* (Anm. 40), 582.

[103] *E. Buchwald*, Farbenlehre als Geistesgeschichte. In: Goethe-Jahrbuch 16 (1954) 1–14, 12 (nach der Formulierung eines ungenannten Botanikers).

[104] Vgl. *G. Böhme*, Ist Goethes Farbenlehre Wissenschaft? In: *Ders.*, Alternativen der Wissenschaft. Frankfurt a. M. 1980, 123–153, 139. Entsprechend meint Goethe mit Licht nicht „ein existierendes Quantum, sondern die sichtbare Helligkeit, mit Trübe nicht ein trübes Medium, sondern die Einschränkung des Sichtraums, mit Finsternis nicht die bloße Abwesenheit von Licht, sondern die sichtbare Dunkelheit" (126).

Ein zweiter Schritt greift den Vorwurf Goethes auf, Newton fabele Phantasiebilder hin, statt genau zu beobachten, und schaffe sich durch Hypothesen die Phänomene selbst vom Hals: Er gebe vor, den Gehalt seiner Hypothesen gleichsam zu sehen und unmittelbar zu erfahren.[105] Diesen undurchschauten Status seiner Hypothesen, die er obendrein als mathematische Symbole formuliere, versuche er unmittelbar durch Beweise zu festigen.[106] An die Stelle der Sachen treten Sprachregelungen des wissenschaftlichen Jargons:

> Freylich lag es in der Natur der Sache, daß man, um in die Tiefe der Natur mit Worten einzugreifen, sich der Zeichen aus andern Wissenschaften und Menschenbemühungen bemächtigen mußte, welche auch in die Tiefe gegangen waren. Auf diese Weise ist eine Symbolik entstanden, die ich keineswegs tadle, die aber etwas höchst Wunderliches und zugleich Gefährliches an sich hat. Die Formeln der Mathematik, der reinen und angewandten, der Astronomie, Cosmologie, Geologie, Physik, Chemie, Naturgeschichte, der Sittlichkeit, Religion und Mystik werden alle durcheinander in die Masse der meta-physischen Sprache eingeknetet, oft mit gutem und großem Sinne genutzt; aber das Ansehen bleibt immer barbarisch. Nun tritt das Gefährliche hervor, das diese Sprache mit jeder andern gemein hat. Ich weiß recht gut, daß man einen Schall an die Stelle der Sache setzt, und daß man diesen Schall wieder oft als Sache behandelt, und daß man diesem qui-pro-quo nicht immer ausweichen kann. Aber in der complicirten höhern Kunstsprache, von der die Rede war, hat es jetzt schon sehr üble Folgen, daß man das Symbol, das eine Annäherung andeutet, statt der Sache setzt, daß man ein angedeutetes äußres Verhältniß zu einem Innern macht und sich auf diesem Wege aus der Darstellung in Gleichnißreden verliert.[107]

Letztlich liegt dem Ansatz Newtons, wie ihn Goethe versteht, ein falscher Idealismus zugrunde, der durch die Idealität mathematischer Symbole nicht aufgehoben, sondern verborgen und sogar verstärkt wird.[108] Dieser

---

[105] Vgl. § 25: „In dem ersten und zweiten Versuche, welche zum Beweis dienen sollen, führt man uns farbige Papiere vor, und diejenigen Wirkungen, die von dorther in unser Auge kommen, werden gleich als Lichter behandelt. Offenbar ein hypothetischer Ausdruck: denn der gemeine Sinn beobachtet nur, daß uns das Licht mit verschiedenen Eigenschaften der Oberflächen bekannt macht; daß aber dasjenige, was von diesen zurückstrahlt, als ein verschiedenartiges Licht angesehen werden könne, darf nicht vorausgesetzt werden" (MA 10, 285). Weiter in § 29: „Aber daß wir sogleich zu den Ibilitäten, zu den Keiten geführt werden, daß wir den Beweis derselben mit Gefallen aufnehmen sollen, ja daß wir nur darauf eingehen sollen, sie uns beweisen zu lassen, ist eine starke Forderung" (ebd. 287). Dazu *Blasius* (Anm. 61), 377ff.

[106] „Dementsprechend wirft Goethe der ‚Royal Society' nicht vor, daß sie mathematisch formulierte Physik betrieb, sondern daß sie aus Angst vor dem Ideellen unkritisch Zuflucht zur Mathematik gesucht habe, ohne deren ideellen Charakter [...] zu berücksichtigen" (*Blasius* [Anm. 61], 383).

[107] Diese Anmerkungen gelten zwar den „Grundzügen der philosophischen Naturwissenschaft" von Henrik Steffens, zielen aber ganz allgemein auf die methodischen Unschärfen, die Goethe auch an Newton beanstandet (an Wilhelm von Humboldt vom 22. August 1806: WA IV/51, 198f.).

[108] Die hübsche Newton-Parodie „Katzenpastete" zielt eben darauf: Der „brave Koch", der Mathematiker, müsse nicht selbst als Naturforscher und Physiker das Wild erlegen (und dabei einen Kater als Hasenbraten anrichten):
„Bewährt den Forscher der Natur / Ein frei und ruhig Schauen; / So folge Meßkunst seiner Spur / Mit Vorsicht und Vertrauen.
Zwar mag in einem Menschenkind / Sich beides auch vereinen; / Doch daß es zwei Gewerbe sind, / Das läßt sich nicht verneinen.
Es war einmal ein braver Koch, / Geschickt im Appretieren; / Dem fiel es ein, er wollte doch / Als Jäger sich gerieren.

Idealismus erkennt die Hypothesen nicht als nützliche Fiktionen des erkennenden Subjekts, das Teil der Versuchsanordnung und der Bedingungen der Möglichkeit ist, unter denen die besprochenen Phänomene allererst erscheinen. Er erkennt ebenfalls nicht den Status bzw. den „Wert und die Würde" der objektiven Bedingungen an, unter denen die Phänomene tatsächlich erscheinen. Diese ideellen Voraussetzungen ausdrücklich zu machen und zu verstehen, fordert Goethe in seiner Wissenschaftslehre. Für die moderne Physik läßt sich diese wissenschaftstheoretische Forderung seit der Relativitätstheorie und der Quantenmechanik als das Postulat der Selbst-Konsistenz einer Theorie so formulieren, „daß die Struktur der Theorie die relevanten Bedingungen der Erscheinung des Erklärungsobjektes der Theorie und damit die Voraussetzungen ihrer eigenen Gültigkeit umfassen muß"[109] (Jürgen Blasius). Eben dies aber ist das Anliegen von Goethes Wissenschaftslehre über den Versuch und das Phänomen, und insofern ist seine Newton-Kritik als Beitrag zur Physik zwar höchst problematisch, wenn es um seine konkurrierende Theorie der Farberzeugung geht; als wissenschaftstheoretische Kritik und damit also naturphilosophische Auseinandersetzung nimmt Goethes Polemik die stärkere Position ein, weil sie methodisch-prinzipiell ansetzt und insgesamt philosophisch konsequenter ist. Daß der Austrag des Konflikts zunächst schwer durchschaubar, weil überlagert durch die im einzelnen sehr problematischen Diskussionen der Newtonschen Theoreme, ist[110], darf über diesen hohen Wert des „polemischen Teils" der „Farbenlehre" nicht hinwegtäuschen. Eben der „systematische" Kern dieser Polemik wird wohl nicht zufällig von Hegel im ersten Buch seiner 1812 (!) erscheinenden „Logik" aufgenommen. Zur zeitlichen Nähe an die „Farbenlehre" kommt die bei aller Verschiedenheit der Denkform große Nähe des Gedankens selbst, wenn Hegel das *„atomistische Prinzip"* dafür verantwortlich macht, daß das „Eins und das Leere [...] zur völ-

---

Er zog bewehrt zu grünem Wald, / Wo manches Wildpret hauste, / Und einen Kater schoß er bald, / Der junge Vögel schmauste.
Sah ihn für einen Hasen an / Und ließ sich nicht bedeuten, / Pastetete viel Würze dran / Und setzt' ihn vor den Leuten.
Doch manche Gäste das verdroß, / Gewisse feine Nasen: / Die Katze, die der Jäger schoß, / macht nie der Koch zum Hasen" (MA 9, 36f.).

[109] (Anm. 62), 386. – „In der Quantenmechanik kann der Begriff des Objektes nicht sinnvoll verwendet werden, wenn nicht zugleich eine Relation auf das erkennende Subjekt hergestellt wird. Die Fragestellung, das Erkenntnismittel, hat konstitutiven Anteil am Charakter der Erkenntnisse" (ebd.). „Quantentheorie, so verstanden, ist eine Theorie über mögliches menschliches Wissen in der Zeit. [...] Die Quantentheorie steht Goethes Grunderfahrung keineswegs näher als vorher die klassische Physik. Sie weiß nur genauer, was sie tut. [...] Wie es aber manchmal geschieht, macht gerade die strenge methodische Bewußtheit über das eigene Verfahren die Ideologie überflüssig, mit welcher man früher dieses Verfahren rechtfertigte" (*C. F. v. Weizsäcker*, Goethes Farbentheologie – heute gesehen [NAWG; 1. Philolog.-hist. Klasse] Göttingen 1991, 7.). Weiter: „Diese Sicht ist in der heutigen Naturwissenschaft nicht durchgeführt. Sie gestattet aber das Gespräch mit Goethe" (8f.).

[110] „Der Konflikt zwischen Goethe und Newton konnte freilich mit den Kenntnissen der Physik von 1800 nicht ausgetragen, nicht einmal im Detail artikuliert werden" (*v. Weizsäcker*, ebd. 10).

ligen *Äußerlichkeit* herabgesunken" seien und ihnen jede Beziehung äußerlich blieben.[111] So komme der arithmetische Atomismus zu „abstrakten", äußerlichen und begrifflosen Bestimmungen[112], und sein Synthetisieren sei „gänzlich analytischer Natur" – womit Hegel ausdrücklich „Kants Behauptung von der synthetischen Beschaffenheit der Grundsätze der reinen Geometrie" widersprechen will.[113] Das Denken in Zahlen „bewegt sich im Elemente seines Gegenteils, der Beziehungslosigkeit; sein Geschäft ist die Arbeit der Verrücktheit"[114]. Die Vorliebe der idealistischen Systemphilosophen für Goethes „Farbenlehre" und die gleichzeitige schroffe Newton-Kritik, wie sie gerade Hegel formuliert, erschließt sich von hierher. Goethes Wissenschaftskritik ist nicht abzutun als Klage des orientierungslosen Laien; sie berührt sich ursprünglich mit Hegels „Wissenschaft" und geht wie diese ins philosophisch Grundsätzliche:

> die Wissenschaft, anstatt sich in die Mitte zu stellen zwischen Natur und Subject, geht darauf aus, sich an die Stelle der Natur zu setzen, und wird nach und nach so unbegreiflich wie diese selbst. Will nun der unbewußte Mensch hier sich in Worten aussprechen, so haben wir den traurigen Mysticismus der das Labyrinth verwirrt.[115]

3. Geschichtliche und intersubjektive Ansätze in Goethes Wissenschaftskritik

Der Naturforscher und -philosoph Goethe schreibt stets als Liebhaber, nicht als Zunftgenosse, auch wenn er von Amts wegen lebenslang als Wissenschaftsorganisator tätig und für die Jenaer Universität, ihre Sammlungen und Bibliotheken, den botanischen Garten, meteorologische Stationen und vieles mehr verantwortlich ist. Gegen das Stigma des Dilettantismus wehrt er sich vor allem im Bereich der Chromatik, und oft ist es schon der Name des Dichters und Politikers allein, der einer fachlichen Rezeption im Wege steht.

> Durchsucht man jedoch die Geschichte der Wissenschaften überhaupt, besonders aber die Geschichte der Naturwissenschaft; so findet man, daß manches Vorzüglichere von Einzelnen in einzelnen Fächern, sehr oft von Laien geleistet worden.[116]

Das ist in vorausschauender Selbstrechtfertigung gesagt, der die „Materialien zur Geschichte der Farbenlehre" gewiß auch dienen sollen. Der akademische Wissenschaftsbetrieb spielt nach eigenen Regeln, die selbst nicht Sache der jeweiligen Fachdisziplin sind.

> Was ist ein Minister anders als das Haupt einer Partei [...]? Was ist der Akademiker anders als ein eingelerntes und angeeignetes Glied einer großen Vereinigung; hinge er mit dieser nicht zusammen so wär er nichts, sie aber muß das Überlieferte, Angenom-

---

[111] „Wissenschaft der Logik" I (Anm. 5), 185.
[112] Ebd. 237.
[113] 5, 238; vgl. auch 240.
[114] 5, 247.
[115] An Ernst Heinrich Friedrich Meyer vom 10. September 1822 (WA Abt. IV, Bd. 36, 162).
[116] „Schlußwort" zum „didaktischen Teil" der „Farbenlehre" (MA 10, 272).

mene weiter führen und nur eine gewisse Art neuer, einzelner Beobachtungen und Entdeckungen herein lassen und sich assimilieren, Alles andere muß beseitigt werden als Ketzerei.[117]

3.1 Kirchengeschichte als Interpretament der Wissenschaftsgeschichte

Diese Regeln eines Wissenschaftsbetriebs mit seinen Autoritäten und Lehrgebäuden drängt den Vergleich mit der Kirchen- bzw. Dogmengeschichte als Interpretament geradezu auf. Dies gilt nicht für Goethe allein; auch Samuel Taylor Coleridge spricht 1812 bezüglich der Newton-Kritik des Richard Saumarez[118] über „the whole 39 Articles of the [...] Physiologic Churches"[119] und verwendet damit offenbar einen geläufigen Begriff. Goethe hat den wissenschaftlichen Dissidenten oder Ketzer nicht gern gespielt, sondern „seit mehreren Jahren oft mit Widerwillen dieses Geschäft aufs neue vorgenommen" und „die selige Überzeugung der Newtonischen Schule, ja überhaupt die himmlische Ruhe der ganzen halb unterrichteten Welt in und an dem Kredit dieser Schule" gestört.[120] Den naiven Szientismus der zeitgenössischen Physik nennt er „die alte starre Konfession"[121], der er als Aufklärer, Reformator und auch Revolutionär entgegentritt.[122] Darin mischen sich gewiß verschiedene Motive: der Stolz des unzünftigen Liebhabers auf seine „Farbenlehre" und die verletzte Eitelkeit des Abge-

---

[117] Über einen befreundeten Physiker, der sich während seiner akademischen Karriere zunehmend von Goethe distanziert, heißt es weiter: „Seebeck, ein ernster Mann im höchsten, besten Sinne, wußte recht gut wie er zu mir und meiner Denkweise in naturwissenschaftlichen Dingen stand; war er aber einmal in die herrschende Kirche aufgenommen, so wäre er für einen Toren zu halten gewesen, wenn er nur eine Spur von Arianismus hätte merken lassen" (an Zelter vom 4. Februar 1832: MA 20.2, 1608). Mit „Arianismus" zieht Goethe die dogmengeschichtliche Parallele zur Lehrmeinung seiner „Farbenlehre", das Licht sei unteilbar und unitarisch. – Das Pathos dieser Kritik erinnert vielleicht nicht zufällig an die vergleichbare Wissenschaftskritik der Renaissance, wie sie sich bei Agrippa von Nettesheim und Paracelsus ausspricht.

[118] „Principles of Physiological und Physical Science; Comprending the Ends for which Animated Beings were Created; and Examination of the unnatural und articial Systems of Philosophy which now prevail", London 1812. Vgl. auch die „Dissertation on the Universe in general and on the Procession of the Elements in particular", London 1795.

[119] An John Rickman vom 17. Juli 1812 (zitiert nach *Burwick* [Anm. 12], 26, Anm. 38; vgl. dort auch 54–79).

[120] „Polemischer Teil" der „Farbenlehre", § 31 (MA 10, 288). – „Das Schrecklichste was man hören muß ist die wiederholte Versicherung: die sämtlichen Naturforscher seien hierin derselben Überzeugung. Wer aber die Menschen kennt der weiß wie das zugeht; gute, tüchtige kühne Köpfe putzen durch Wahrscheinlichkeiten sich eine solche Meinung heraus; sie machen sich Anhänger und Schüler, eine solche Masse gewinnt eine literarische Gewalt [...]. Das heißt man alsdann: allgemeine Übereinstimmung der Forscher" („Geologische Probleme und Versuch ihrer Auflösung", Februar 1831: MA 18.2, 374).

[121] Ebd.

[122] Die Metaphorik der „Zwingburg", die es zu schleifen gelte (eine Revolutionsmetapher), der alten bzw. der römischen Kirche mit ihren dogmatischen Strukturen durchzieht nahezu alle Beiträge Goethes zur „Farbenlehre" (vgl. *Schöne* [Anm. 59], 76ff.): „Jede Schule scheint von den Grundsätzen der römischen Kirche etwas geerbt zu haben. wer von dem einmal festgestellten Glaubensbekenntnisse abweicht, wird als Ketzer ohne weiteres verdammt" („[Über Newtons Hypothese der diversen Refrangibilität]": MA 4.2, 378). – Wieweit manche Autoren der Gesprächsnotizen bzw. die Interpreten der Texte, Briefe und Gespräche den oft grimmigen Humor Goethes mißverstehen, ist eine eigene Frage.

lehnten einerseits, aber auch die tatsächliche philosophische Überlegenheit der eigenen Wissenschaftslehre, die Goethe nicht nur an Kant, Fichte und Schiller geschult, sondern in seinen Forschungen praktisch entwickelt und erprobt hat. Überdies verzeitlicht Goethe konsequent nicht nur die Sache der Wissenschaft in seiner Metamorphosen-Lehre, sondern auch die Wissenschaft selbst, die er als „zyklische" Wiederholung der Vorstellungsarten und auch als „lineare" Weiterentwicklung bewertet. „Daß die Weltgeschichte von Zeit zu Zeit umgeschrieben werden müsse", dürfte durchaus keine zweifelsfreie und allgemeine Einsicht seiner Zeit gewesen sein, vor allem nicht hinsichtlich der Wissenschaftsgeschichte.

> Eine solche Notwendigkeit entsteht aber nicht etwa daher, weil viel Geschehenes nachentdeckt worden, sondern weil neue Ansichten gegeben werden, weil der Genosse einer fortschreitenden Zeit auf Standpunkte geführt wird, von welchen sich das Vergangene auf eine neue Weise überschauen und beurteilen läßt. Eben so ist es in den Wissenschaften.[123]

Daß die sich entwickelnde Erkenntnis selbst der Evolution unterliege, die sie beobachtet und beurteilt, ist eine durchaus neue Erkenntnis, die in dieser Form und Schärfe wohl nur einem Außenseiter und „Ketzer" des Wissenschaftsbetriebes möglich ist und zum ersten Mal in der Geschichte der Wissenschaften zu einer ausdrücklichen Wissenschaftsgeschichte geführt hat. Jeder Einschnitt – dies gehört zur zyklischen Struktur der Wissenschaftsgeschichte – beginnt mit „einem Manne, der die Unregelmäßigkeit, Unzulänglichkeit, Baufälligkeit eines alten Gebäudes recht wohl einsieht, und solche den Bewohnern deutlich zu machen weiß".[124] Dazu gehören die baconische Kritik an den *idola fori* des spätmittelalterlichen Schulwesens und ein Neubau mit neuen Materialien. Daran knüpft auch die „Royal Society" an, wenn sie autoritätskritisch dem Wahlspruch *nullius in verba* folgt[125], um sich in der erneuerten Scholastik der Newton-Schüler bald wieder zu verfestigen.

Den Schluß macht im Juni 1831 Goethes resignierte Überlegung, er möge wohl „merkwürdige Resultate eines stillen einsamen Denkens [...] aufzeichnen", lasse es aber doch „wieder gut sein. Mag doch am Ende jeder darauf kommen, wenn er in Verhältnisse tritt, wo er das Vernünftige nicht

---

[123] MA 10, 634. – „Jede Veränderung theoretischer Ansichten über Naturgegenstände muß auf einer höheren philosophischen Ansicht beurteilt werden" („Zur Geologie", November 1829: MA 18.2, 364).

[124] MA 10, 628 (über Baco von Verulam).

[125] Im kleinen Maßstab wiederholen die Generationen der Dozenten diesen Zyklus: „Professoren, so gut wie andere in Ämtern angestellte Männer, können nicht alle von Einem Alter sein; da aber die jüngeren eigentlich nur lehren, um zu lernen, und noch dazu, wenn sie gute Köpfe sind, dem Zeitalter voreilen, so erwerben sie ihre Bildung durchaus auf Unkosten der Zuhörer [...]. Unter den älteren Professoren dagegen sind manche schon lange Zeit stationär; sie überliefern im Ganzen nur fixe Ansichten, und was das Einzelne betrifft, Vieles, was die Zeit schon als unnütz und falsch verurteilt hat. Durch beides entsteht ein trauriger Konflikt, [...] welcher kaum durch die Lehrer des mittleren Alters, die obschon genugsam unterrichtet und gebildet, doch immer noch ein tätiges Streben zum Wissen und Nachdenken bei sich empfinden, ins Gleiche gebracht werden kann" („Dichtung und Wahrheit" Buch II, Kap. 6: MA 16, 272).

entbehren kann".[126] Und wenig später heißt es: „Mit 82. Jahren nimmt man es wirklich ernster in sich und für sich selbst, indem man die liebe leidige Welt, in ihrem vieltausendjährigen Narrenleben in Gottesnamen fortwandeln läßt. Es ist schrecklich wie sich das, ein- über das andere Mal, wieder in seinen Irrtümern brüstet."[127]

3.2 Hypothese statt Lehrsatz

Der kritische Punkt, an dem Wissenschaft in starre Systematik umschlägt, ist mit dem Problem der Hypothesenbildung benannt.

> Eine falsche Hypothese ist besser als gar keine; denn daß sie falsch ist, ist gar kein Schade, aber wenn sie sich befestigt, wenn sie allgemein angenommen, zu einer Art von Glaubensbekenntnis wird, woran niemand zweifeln, welches niemand untersuchen darf, die ist eigentlich das Unheil woran Jahrhunderte leiden.[128]

Diese provisorischen, analog oder induktiv gewonnenen Synthesen der Fakten[129] gelten Goethe als meist voreilige Hilfskonstruktionen, als Baugerüste, die niemand „für das Gebäude ansehn" dürfe[130]. Sie hindern den *anatheorismos*, „das Wiederbeschauen, das Betrachten der Gegenstände der fraglichen Erscheinungen von allen Seiten"[131]. Der anschauenden Urteilskraft stellt sich gewissermaßen eine übereilte und als solche nicht gewußte bestimmende Urteilskraft in den Weg; der menschliche Geist müsse sich von unnötig einschränkenden Hypothesen befreien, um „die Phänomene freier in andern Verhältnissen und Verbindungen" anzusehen und zu ordnen.[132] „Hypothesen sind Wiegenlieder womit der Lehrer den Schüler einlullt"[133], der sich als denkender Beobachter von seiner Beschränkungen befreien und so den Problemen begegnen müsse. Eine Hypothese ist eine Art ironisches Provisorium:

> Läßliche Hypothese nenn' ich eine solche, die man gleichsam schalkhaft aufstellt, um sich von der ernsthaften Natur widerlegen zu lassen.[134]

Falsifikation ist ein Ziel der Hypothesenbildung nach Goethe, und nur der didaktische Vortrag darf provisorisch die theoretischen Probleme als hypothetisch gelöst hinstellen.[135] Wenn dabei alles Faktische nicht bloße Erfahrung ist, sondern immer schon vom Subjekt und vom Objekt her als

---

[126] An Zelter vom 1. Juni 1831 (MA 20.2, 1479).
[127] An Zelter vom 9. Juni 1831 (MA 20.2, 1483).
[128] „Analyse und Synthese" (MA 18.2, 361).
[129] Vgl. „Induktion" (MA 18.2, 365).
[130] MuR 1222 (MA 17, 922).
[131] MuR 1221 (ebd.).
[132] MuR 1223 (ebd.).
[133] MuR 579 (MA 17, 825).
[134] MuR 581 (ebd.).
[135] Vgl. MuR 584: „Gleich muß etwas bestimmt sein, (bepaalt sagt der Holländer) und nun glaubt man eine Weile den unbekannten Raum zu besitzen bis ein anderer die Pfähle wieder ausreißt, und sogleich enger oder weiter abermals wieder bepfählt" (MA 17, 826). Die Überlegung wirft ein Licht auch auf den systematischen Stellenwert des „didaktischen Teils" der „Farbenlehre": Er ist im Ansatz keine Dogmatik, sondern durchaus hypothetischer Lehrvortrag.

Phänomen konstituiert wird, dann ist auch „alles Faktische schon Theorie" und die Bildung von Hypothesen der Versuch, sie hinsichtlich ihres „Wie" auszusprechen und nicht hinsichtlich eines „Warum" auf Ursachen zu reduzieren: „Man suche nur nichts hinter den Phänomenen, sie selbst sind die Lehre."[136] Aus dem empirischen Phänomen ist methodisch das wissenschaftliche herzuleiten, in diesem wiederum das Urphänomen symbolisch anzuschauen, das als eine letzte Gegebenheit auf der Grenze zwischen empirischer Wissenschaft und Philosophie steht.

> Wenn ich mich beim Urphänomen zuletzt beruhige, so ist es doch auch nur Resignation; aber es bleibt ein großer Unterschied ob ich mich an den Grenzen der Menschheit resigniere oder innerhalb einer hypothetischen Beschränktheit meines bornierten Individuums.[137]

Goethe wirft Newton hinsichtlich seiner empiristischen Illusion eben diese „hypothetische Beschränktheit" vor, in der er sich resigniere, statt sie als solche zu erkennen und in seine Theoriebildung einzubeziehen.

> Es entstehen durch eine solche Bemühung meistenteils Theorien und Systeme, die dem Scharfsinn der Verfasser Ehre machen, die aber, wenn sie mehr als billig Beifall finden, wenn sie sich länger als recht ist erhalten, dem Fortschritte des menschlichen Geistes, den sie im gewissen Sinne befördern sogleich wieder hemmen und schädlich werden.[138]

3.3 Die offene Gemeinschaft der Forschenden

Wenn sich Wissenschaft weder geschichtlich als Institution noch als System des Wissens in hypothetischen Sätzen fixieren läßt, dann gilt auch für den einzelnen Forschungsansatz mit seiner individuellen Denkform ein analoger Vorbehalt. Berufsneid und Überindividualität seien „das größte Hindernis" der Forschung, die sich nur „bei der Methode mit mehreren zu arbeiten", frei entfalte.[139]

> In wissenschaftlichen Dingen ist es schon nützlich, jede einzelne Erfahrung, wider Vermutung öffentlich mitzuteilen, ja es ist höchst rätlich, ein wissenschaftliches Gebäude nicht eher aufzuführen, bis der Plan dazu und die Materialien allgemein bekannt, beurteilt und ausgewählt sind.[140]

Wenn auch der einzelne Forscher „sein eigner strengster Beobachter" sein solle,[141] so könne doch die wissenschaftliche Öffentlichkeit, die Goethe nicht auf „Zunft" und „Gilde" eingeschränkt wissen will, die effektivste Kontrolle ausüben. Umgekehrt erschließt erst die Fülle – um nicht zu sagen: die Totalität – der Denkformen und Zugangsweisen das Phänomen. Ent-

---

[136] MuR 575 (MA 17, 824).
[137] MuR 577 (825).
[138] „Der Versuch als Vermittler" (MA 4.2, 327f.). – Der Wissenschaftler suche sich unter den Daten „nur wenige Günstlinge" heraus und ordnet sein Material so, daß „das Ganze nicht mehr einer freiwirkenden Republik sondern einem despotischen Hofe ähnlich wird" (328).
[139] MA 4.2, 324. „Ich weiß genau, wem ich dieses und jenes auf meinem Wege schuldig geworden und es soll mir eine Freude sein, es künftig öffentlich bekannt zu machen" (ebd.).
[140] Ebd. 325.
[141] Ebd. 323.

sprechend sehen die Entwürfe zur „Farbenlehre" einen umfangreichen Mitarbeiterstab vor, der Chemiker, Physiker, Mathematiker, Mechaniker, Naturhistoriker, Maler, Historiker, Kritiker, Anatom, Philosoph, Ästhetiker und überhaupt „jeder *aufmerksame Mensch*" angehört.[142] Die „Farbenlehre" verschärft in ihrem „didaktischen Teil" dieses wissenschaftstheoretische und -politische Postulat, das sich unmittelbar aus Goethes Wissenschaftslehre ergibt.

> Überhaupt wäre es zu wünschen, daß die Deutschen, die so vieles Gute leisten, indem sie sich das Gute fremder Nationen aneignen, sich nach und nach gewöhnten, in Gesellschaft zu arbeiten. Wir leben zwar in einer diesem Wunsche gerade entgegengesetzten Epoche. Jeder will nicht nur original in seinen Ansichten, sondern auch im Gange seines Lebens und Tuns, von den Bemühungen anderer unabhängig, wo nicht sein, doch daß er es sei, sich überreden. Man bemerkt sehr oft, daß Männer, die freilich manches geleistet, nur sich selbst, ihre eigenen Schriften, Journale und Kompendien zitieren; anstatt daß es für den Einzelnen und für die Welt viel vorteilhafter wäre, wenn mehrere zu gemeinsamer Arbeit berufen würden.[143]

Wenn Goethe also der beherrschenden dogmatischen Zwingburg, als die er die Newtonische Physik durchaus mit einem gewissen geschichtlichen und philosophischen Recht bezeichnet, das aus seiner Wissenschaftslehre abgeleitete Postulat einer offenen Forschergemeinschaft entgegensetzt, so ist das der synchrone Aspekt der Methodik. Ihm entspricht der diachrone Aspekt seines Versuchs, über die Epochen und Meinungen hinweg die Wissenschaftsgeschichte zu rekonstruieren: als den immer wiederholten und „vermannigfaltigten" Versuch des Beobachters, sowohl das empirische Phänomen ins wissenschaftliche zu überführen und dabei des eigentlichen Urphänomens ansichtig zu werden als auch die ursprüngliche Anschauung gegen alle (notwendige und unvermeidliche) Abstraktion gegenwärtig zu halten. So ist Goethes Wissenschaftlehre als Wissenschaftsgeschichte selbst ein spannendes Lehrstück der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte, und die andauernde Kontroverse um ihre Tragweite betont noch ihren Rang und Reiz.

---

[142] „Einige allgemeine chromatische Sätze" (MA 4.2, 364–369).

[143] § 728 (MA 10, 218). „Im Grunde aber sind wir Alle kollektive Wesen, wir mögen uns stellen, wie wir wollen. [...] Wir müssen alle empfangen und lernen, sowohl von denen die vor uns waren, als von denen die mit uns sind. [...] Das begreifen aber viele sehr gute Menschen nicht und tappen mit ihren Träumen von Originalität ein halbes Leben im Dunkeln" (an Eckermann am 17. Februar 1832: MA 19, 691). Unter den zahlreichen Spottworten, die Goethe den Originalen als „Narren auf eigne Hand" widmet, sei hier nur Mephistos gelassener Kommentar zum Abgang des nunmehr überaus gelehrten Schülers angeführt: „Original fahr hin in deiner Pracht! – / Wie würde dich die Einsicht kränken: / Wer kann was Dummes, wer was Kluges denken / Das nicht die Vorwelt schon gedacht? / Doch sind wir auch mit diesem nicht gefährdet, / In wenig Jahren wird es anders seyn. / Wenn sich der Most auch ganz absurd gebärdet, / Es giebt zuletzt doch noch e' Wein" („Faust" II, Vv. 6807–6814: MA 18.1, 176).

ThPh 76 (2001) 397–409

Philosophische Methoden im lateinischen Mittelalter

Von Mechthild Dreyer

I

Über Jahrhunderte hinweg besitzt das lateinische Mittelalter ein vergleichsweise fragmentarisches Wissen von dem, was die Philosophie in der Fülle ihrer Inhalte, Fächer und Traditionen ist. Anders hingegen zeigt sich die Situation im Blick auf die Verwendung philosophischer Methoden. Denn bis zum 13. Jahrhundert ist die Philosophie unter inhaltlichem Gesichtspunkt primär als Logik präsent, weil in dieser Zeit einzig auf diesem Gebiet dem Mittelalter eine Reihe vollständiger philosophischer Texte vorliegen. Vor 1150 gehören hierzu die Texte der *logica vetus*: *De praedicamentis* und *De interpretatione* von Aristoteles, die *Isagoge* des Porphyrius, ferner die logischen Arbeiten des Boethius, hier vor allem sein Kommentar zur *Topik* Ciceros und seine Schrift *De topicis differentiis*, sowie die pseudo-augustinische Paraphrase *Categoriae decem*. Ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts kommen im Zuge der einsetzenden Aristoteles-Rezeption die Texte der *logica nova*, d. h. der restlichen Schriften des *Organon* hinzu. Allerdings erfolgt eine intensivere Beschäftigung mit den *Zweiten Analytiken* erst ab dem 13. Jahrhundert. Zudem finden sich im 12. Jahrhundert aufgrund der Auseinandersetzung mit den damals bekannten Teilen des Platonischen *Timaios* erste Ansätze der Entwicklung einer *scientia naturalis*. In dem Maß, in dem dann im 13. Jahrhundert die Schriften des Aristoteles ins Lateinische übersetzt und rezipiert werden, ändert sich die Situation grundlegend. Man gewinnt einen inhaltlich gefüllten Begriff von dem, was Philosophie ist.

Gerade weil also seit den Anfängen des lateinischen Mittelalters logische und damit auch methodologische Texte vorliegen, hat die Beschäftigung mit den Methoden der Philosophie in dieser Epoche von Beginn an eine große Tradition: Die Logik ist aufgrund der Präsenz ihrer Texte im Dialektik-Unterricht Gegenstand der Schulbildung, und dies bereits seit dem Ausgang der Antike. Die Beschäftigung mit den Inhalten der Logik aber ist nicht auf die Dialektik beschränkt; ja, die philosophisch ertragreichere Auseinandersetzung mit den in ihr gelehrten Methoden findet nicht dort, sondern im Kontext der Reflexion der christlichen Glaubenslehre statt.

Mit der Entwicklung der christlichen Glaubenslehre geht seit ihren Anfängen für viele ihrer Vertreter die Notwendigkeit einher, die eigenen Überzeugungen durch den Rekurs auf Gründe transparent zu machen, um so den eigenen Standpunkt reflexiv einzuholen und die Frage nach der Gewißheit der Glaubensinhalte zu beantworten. Mehrere Momente sind es, die – so zeigt es die Tradition der christlichen Glaubensreflexion – zu diesem Schritt nötigen: Als Schriftreligion ist das Christentum hinsichtlich seiner Inhalte nicht beliebig auslegbar. Zudem kann man dem Bedürfnis, ein vertieftes Verständnis von der Sache selbst gewinnen zu wollen, nicht ohne einen reflektierten Zugriff auf die Zeugnisse entsprechen, wird doch die schriftliche Überlieferung des eigenen Glaubens mit jeder Generation umfänglicher und unübersichtlicher, darüber hinaus wirklich oder auch nur vermeintlich widersprüchlicher. Schließlich muß die eigene Position gegenüber Angriffen von innen wie von außen verteidigt werden. Angesichts dieser Notwendigkeiten glaubt man in der natürlichen Vernunft eine Instanz zu finden, die in der Lage ist, die Glaubensinhalte konsistent aus den Texten zu rekonstruieren, zugleich diese Texte kritisch zu prüfen sowie in der Auseinandersetzung die Gründe für den Glauben und damit die Wahrheit des Glaubens überzeugend auszuweisen. Bis zum 13. Jahrhundert sieht man die natürliche Vernunft in den *septem artes liberales*, den von den Römern ererbten Wissenschaften repräsentiert. Der für die Inanspruchnahme der *artes* im Rahmen der Glaubensreflexion entscheidende Aspekt ist der der Methode: Insofern die Disziplinen der *artes* ihrem Selbstverständnis nach Wissen sind, das aus Regeln und Vorschriften besteht und damit methodisch ist, bedeutet ihre Nutzbarmachung, die christliche Glaubensreflexion selbst methodisch werden zu lassen und ihr so ein wesentliches Moment von Wissenschaftlichkeit zu verleihen.

Mit dem Vorliegen des *Corpus Aristotelicum* und seiner arabischen Kommentierungen im Verlauf des 13. Jahrhunderts wird die Philosophie in ihrer ganzen Umfänglichkeit anstelle der *artes* zum Inbegriff der natürlichen Vernunft und damit zum Maßstab von Methodizität und Wissenschaftlichkeit. Anders als die *artes* hat die Philosophie nicht mehr die Funktion einer bloßen Propädeutik der Theologie, sondern wird zu einer eigenständigen Disziplin, die in der Artistenfakultät ihre institutionelle Form erhält. Die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen philosophischer Methoden kann nun mit Bezug auf beide Disziplinen und ihre Inhalte diskutiert werden.

Die folgenden Überlegungen wollen in vier Abschnitten einige ausgewählte Positionen mittelalterlichen Denkens zur Frage nach der Rezeption philosophischer Methoden vorstellen. In einem abschließenden Teil soll der systematische Ertrag der historisch-philosophischen Betrachtung in acht Thesen formuliert werden.

II

Der Rekurs auf die Mittel der Logik erfolgt im lateinischen Mittelalter zunächst dort, wo in theologischen Einzelfragen jenseits eines grammatisch korrekt rekonstruierten Textes der Sinn der Worte selbst fraglich wird, die Verwendung von Autoritätsargumenten mit ihrem Verweis auf bestehende Traditionen allein unbefriedigend bleibt und in der Folge theologische Kontroversen und Häresien entstehen. Für das 9. Jahrhundert zeigt sich dieser Vorgang paradigmatisch im Prädestinationsstreit,[1] für das 11. Jahrhundert im Eucharistiestreit.[2] In beiden Fällen geht es um das Verhältnis von *ratio* und *auctoritas*, von Vernunft- und Traditionsargument. Während im Prädestinationsstreit die Gegner des Scottus Eriugena im Blick auf die Formulierung einer Glaubenslehre der natürlichen Vernunft nur eine untergeordnete Funktion zuschreiben, zeigt dieser auf, daß mit Hilfe von *auctoritates*, also mit Hilfe von Zitaten beispielsweise aus den Schriften der Kirchenväter, erst argumentiert werden kann, wenn zuvor die zu verteidigende Aussage mit den Mitteln der Vernunft, d. h. methodisch einwandfrei und damit logisch korrekt rekonstruiert worden ist.[3] Der Wahrheitsgehalt der christlichen Lehre, der für Eriugena außer Zweifel steht, wird seiner Überzeugung nach nämlich erst dann wirklich offenkundig, wenn man die Glaubensinhalte in Aussagen formulieren kann, die entsprechend den Verfahren und Gesetzen der Logik gebildet worden sind.[4] Die Grundverfah-

[1] Vgl. *G. Schrimpf*, Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Hinführung zu Periphyseon (BGPhMA; N. F. 23) Münster 1982, 72–131; *ders.*, Die Wiedergeburt des philosophischen Denkens im lateinischen Mittelalter. Anlässe zur Herausbildung einer philosophischen Tradition während des frühen Mittelalters (Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Kurseinheit 2), FernUniversität-Gesamthochschule Hagen 1990, 16–25, und die in den Fußnoten angegebenen Texte.

[2] Vgl. *Schrimpf*, Wiedergeburt (Anm. 1), 25–34; *G. d'Onofrio*, Theological Ideas and the Idea of Theology in the Early Middle Ages (9th-11th Centuries), in: FZPhTh 38 (1991) 273–297, 291. Vgl. ferner *A. Cantin*, Fede e dialettica nell'XI seculo (Eredità medievale, 96/4), Mailand 1996; sowie *T. J. Holopainen*, Dialectic and Theology in the Eleventh Century (STGMA 54) Leiden 1996.

[3] Vgl. hierzu und zum Folgenden: *Schrimpf*, Johannes Scottus Eriugena (Anm. 1), 84–108; *ders.*, Wiedergeburt (Anm. 1), 23: „Ein bestimmter Glaubensinhalt ist nach Eriugena erst dann wissenschaftlich ausgesagt, wenn die Auffassung, welche die gegenwärtige Kirchenleitung von ihm hat, insgesamt drei methodischen Schritten unterworfen worden ist. Es muß möglich gewesen sein, sie auf Aussagen der Hl. Schrift zurückzuführen. Es muß sodann möglich gewesen sein, sie auf der Ebene der Begriffssprache logisch fehlerfrei auszusagen. Schließlich muß es möglich gewesen sein, aus den Schriften der Kirchenväter die kontinuierliche Geltung der nunmehr logisch fehlerfrei gefaßten amtlichen Auffassung zu dokumentieren."

[4] Es ist von daher nur konsequent, daß für Eriugena wahre Philosophie und wahre Religion gleichgesetzt werden können: „Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam." (De divina praedestinatione, praefatio cap. I 1, ed. *G. Madec* [CChr.CM 50] 5.)

ren der von ihm verwendeten begriffs- und satzbezogenen Methoden, zu denen Abstraktions- und logische Einteilungsverfahren ebenso wie Realdefinition und Syllogismus gehören, sind die der Analyse und Synthese.

Bis zu dem zwei Jahrhunderte später stattfindenden Eucharistiestreit setzt sich zwar die Einsicht durch, daß im Vollzug theologischer Reflexion die Formulierung von Glaubensaussagen den Regeln der Logik zu entsprechen hat. Kontrovers aber ist, wo die Arbeit der Logik anzusetzen hat. Ist sie im Falle umstrittener Lehren der Maßstab für das, was geglaubt werden darf, oder muß zunächst die kirchliche Entscheidung akzeptiert werden, bevor die Logik zu einer weiteren Klärung des Ganzen eingesetzt werden kann?[5] Für Anselm von Canterbury, dessen Lehrer Lanfranc einer der Hauptbeteiligten im Eucharistiestreit ist, ist der Glaube entsprechend dem theologischen Programm Augustin, von Anselm formuliert als: ‚Credo ut intelligam', die unabdingbare Voraussetzung für jede Auseinandersetzung mit den Glaubensinhalten. Dennoch ist nach seiner Überzeugung die Vernunft *(ratio)* unerläßlich für die Vertiefung der Glaubenseinsicht. Sie hat allein mit Mitteln der natürlichen Vernunft *(sola ratione)* zu erfolgen und soll sich ohne Rekurs auf die Autorität der Schrift einzig auf notwendige Argumente *(rationes necessariae)* stützen.[6] Es ist daher nur konsequent, daß Anselm sich in seinen Schriften methodisch an der aristotelisch-boethianischen Schullogik, insbesondere bei der Entwicklung von Problemlösungen aber an Argumentationstechniken orientiert, die ihm in den Texten zur Topik, und hier vor allem im Boethianischen Kommentar zu Ciceros *Topik* vorliegen.[7]

Anselm wie vor ihm schon Scottus Eriugena sehen trotz ihres Eintretens für eine Rezeption der Dialektik im Kontext der christlichen Glaubensreflexion insbesondere bei der Behandlung der Gottesfrage die Grenzen einer solchen Rezeption erreicht.[8] Für Eriugena ist lediglich die Existenz des Seienden erkennbar und infolgedessen auch aussagbar. Die Wesenheit eines Seienden kann hingegen nur im Hinblick auf ihre Grenzen erfaßt werden, was mit Hilfe der neun, die akzidentiellen Eigenschaften eines Seienden aussagenden Kategorien erfolgt. Unerkennbarkeit und Unsagbarkeit gelten erst recht in Hinblick auf Gott. Er ist weder Gattung noch Art noch Substanz oder Akzidenz,[9] von seinem Wesen kann es keine Aussagen geben, ja, weil er kein Was ist, weiß er selbst von sich nicht einmal, was er ist.[10] Der von Eriugena für die Formulierung der Glaubensinhalte favorisierten, an den Regeln der Dialektik geschulten ‚wissenschaftlichen' Sprache sind damit enge Grenzen gesetzt. Von Gott kann etwas mit Hilfe der Aristotelischen Kategorien nur im übertragenen oder uneigentlichen Sinn durch Metaphern oder Sym-

---

[5] Vgl. *Lanfranc*, De corpore et sanguine domini contra Berengarium Turonensem, PL 150, 407–442, bes. 416 D, 430 A-B; *Berengar von Tours*, De sacra coena; *ders.*, Epistula purgatoria.

[6] Vgl. *Anselm von Canterbury*, Epistola de incarnatione verbi, cap. 6, in: *ders.*, Opera omnia I, ed. *F. S. Schmitt*, Stuttgart-Bad Canstatt 1968, 20–21; Cur deus homo, praefatio, in: *ders.*, Opera omnia I, 42–43.

[7] Für Anselms Schrift *De veritate* hat dies jüngst sehr ausführlich gezeigt: *M. Enders*, Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius) (STGMA 64) Leiden 1998, 92–114.

[8] Vgl. hierzu und zum Folgenden *K. Flasch*, Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung (SPAMP 7) Leiden 1973, 7–15; *W. Beierwaltes*, Sprache und Sache. Reflexionen zu Eriugenas Einschätzung von Leistung und Funktion der Sprache, in: *ders.*, Eriugena. Grundzüge seines Denkens, Frankfurt a.M. 1994, 52–81; *ders.*, Eriugena und Cusanus, in: *ders.*, Eriugena. Grundzüge seines Denkens, 266–312.

[9] Essentia igitur dicitur [deus] sed proprie essentia non est. Esse enim opponitur non esse. Yperousios igitur est, id est superessentialis. (*Johannes Scottus Eriugena*, Periphyseon I, 14, in: *ders.*, Periphyseon [De divisione Naturae] I-III, 3 Bde., ed. *I. P. Sheldon-Williams* (SLH 7, 9 u. 11), Dublin 1968/78/81, I, 76.) Nam si aliqua kategoriarum de deo proprie praedicaretur necessario genus esse deus sequeretur; deus autem nec genus nec species nec accidens est: nulla igitur kategoria proprie deum significare potest (Ebd. I [99] ed. *Sheldon-Williams* I, 86). Vgl. ebd. I, 14, ed. *Sheldon-Williams* I, 78.

[10] Deus [...] nescit se quid est quia non est quid [...]. (Ebd. II, 28, ed. *Sheldon-Williams* II, 142).

bole ausgesagt werden.[11] Statt Wahrheit kann – und das gilt für alle Bereiche – immer nur das Wahr-Ähnliche Ergebnis der Erkenntnis sein.[12] Konsequent spricht er sich deshalb im Blick auf die Gottesfrage für ein am Denken des Pseudo-Dionysius Areopagita orientiertes Konzept von Theologie aus. Eine solche Theologie – als zweiteilige gedacht – kann von Gott angemessen nur im Modus von gleichzeitiger Bejahung und Verneinung sprechen, was zu Formulierungen mit Hilfe von Begriffen wie ‚super' und ‚plus-quam' führt, also zu einer Aussageweise *via eminentiae*.[13]

Bei Anselm spielt demgegenüber das Konzept einer affirmativ-negativen Theologie keine besondere Rolle; ebenso übt er keine intensive Kritik an der aristotelisch-boethianischen Logik. Er rezipiert sie in seinen Schriften weit stärker als Eriugena.[14] Dennoch macht er deutlich, daß beispielsweise Übertragungen der Begriffe *substantia* oder *persona* auf Gott nicht ohne weiteres möglich sind;[15] und ebenso bemängelt er, daß nur wenige sich mit dem ontologischen, für ihn jedoch zentralen Wahrheitsbegriff befassen, während der logische Wahrheitsbegriff, also der, der Gegenstand der Dialektik ist, allen geläufig sei.[16]

III

Im 12. Jahrhundert steht die Inanspruchnahme logischer Methoden im Kontext von Kontroversen um den universalen Orientierungsanspruch der christlichen Glaubenslehre und um seine Vermittlung. Diese Kontroversen sind Teil einer allgemeineren Auseinandersetzung um die Gestaltung von ‚Bewußtseinsstrukturen'[17]. In ihrem Verlauf breiten sich Strukturen des Rationalen in allen gesellschaftlichen und kulturellen Bereichen und damit auch auf dem Gebiet des christlichen Glaubenswissens immer stärker aus. Man entspricht diesem Zug zur Rationalisierung im Blick auf die christliche Glaubenslehre, indem man sie an den damals bekannten obersten Maßstäben von Rationalität ausrichtet, wie sie in den *artes liberales* vorgegeben sind, um auf diese Weise zu zeigen, daß auch das christliche Glaubenswissen wissenschaftsfähig ist.[18] Anders aber als im 9. und 11. Jahrhundert versucht man, nicht nur Teilbereiche, sondern das Glaubenswissen

---

[11] Vgl. Anm. 9; sowie: Sed [...] dum ad theologiam, hoc est ad divinae essentiae investigationem, pervenitur kategoriarum virtus omnino extinguitur [...] ita etiam kategoriarum significationes, quae proprie in rebus conditis dinoscuntur, de causa omnium non absurde possunt referri – non ut proprie significent quid ipsa sit sed ut translative quid de ea nobis quodam modo eam inquirentibus probabiliter cogitandum est suadeant. (Ebd. I [99] ed. *Sheldon-Williams* I, 84–86.) Vgl. ebd. I, 14, ed. *Sheldon-Williams* I, 78.

[12] Vgl. *Beierwaltes*, Eriugena (Anm. 8), 297–298.

[13] [A.] Nosse tamen aperte ac breviter per te velim utrum omnes kategoriae, cum sint numero decem, de summa divinae bonitatis una essentia in tribus substantiis [...] (vere proprieque possunt praedicari). [N.] De hoc negotio nescio quis breviter at que aperte potest dicere. Aut enim de huius modi causa per omnia tacendum est et simplicitati orthodoxae fidei committendum [...] aut si quis de ea disputare coeperit necessario multis modis multisque argumenationibus verisimili suadebit, duabus principalibus theologiae partibus utens, affirmativa quidem [...] et negativa [...]. (Ebd. I, 13, ed. *Sheldon-Williams* I, 72–74.) Vgl. auch ebd. I, 14, ed. *Sheldon-Williams* I, 80. Vgl. ebenso: [...] ut haec nomina quae adiectione ‚super' vel ‚plus quam' particularum de deo praedicantur, ut est superessentialis plus qua, veritas plus quam sapientia et similia, duarum praedicatarum theologiae partium in se plenissime sint comprehensiva, ita ut in pronuntiatione formam affirmativae, intellectu vero virtutem abdicativae obtineant. (Ebd. I, 14, ed. *Sheldon-Williams* I, 84.)

[14] Vgl. *Flasch* (Anm. 8), 14.

[15] Vgl. *Anselm von Canterbury*, Monologion, cap. 26, in: *ders.*, Opera omnia I, ed. *F. S. Schmitt*, Stuttgart-Bad Canstatt 1968, 44; ebd. cap. 27, ed. *Schmitt* I, 45; ebd. cap. 79, ed. *Schmitt* I, 85–86.

[16] *Ders.*, De veritate 9, in: *ders.*, Opera omnia I, 188–189. Vgl. *Flasch* (Anm. 8), 15; sowie *ders.*, Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury, in: PhJ 72 (1964/65) 322–352, 336–337.

[17] Vgl. hierzu *B. Nelson*, Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß, Frankfurt a. M. 1986, 143.

[18] Vgl. hierzu und zum Folgenden *W. Kluxen*, Der Begriff der Wissenschaft, in: *P. Weimar* (Hg.), Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert (Zürcher Hochschulforum 2) Zürich 1981, 273–293, 280–284.

als Ganzes diesen methodischen Standards zu unterwerfen und systematisch zu reorganisieren. Zudem entlehnt man nicht nur dem grammatisch-dialektischen Bereich und damit dem *trivium*, sondern auch der Geometrie als einer Disziplin des *quadrivium* die Vorbilder für die eigene methodische Vorgehensweise.

Wenn man an der Wahrheit der christlichen Glaubenslehre nicht zweifelt – was die Theologen des 12. Jahrhunderts ebensowenig tun wie ihre Vorgänger –, dann muß man – wie etwa Petrus Abaelardus – Zweifel am universalen Orientierungsanspruch eines solchen Wissens auf die dem Menschen nur begrenzt gegebenen Erkenntnis- und Verstehensfähigkeiten zurückführen.[19] Die dadurch bedingten Mängel im Erwerb, in der Vermittlung und in der gedanklichen Durchdringung des Glaubenswissens können – so Abaelard – kompensiert, und die aus den Mängeln wiederum resultierenden inhaltlichen Probleme *(quaestiones)* im Umgang mit diesem Wissen gelöst werden, wenn man sich der Logik bedient. Näherhin dient die Logik im Rahmen der christlichen Glaubenslehre nach Abaelard gleichermaßen einem hermeneutischen wie einem polemischen oder apologetischen Zweck: Einerseits soll sie die Fülle der schriftlichen Zeugnisse dieses Wissens, die unübersichtlich und mit einer großen Menge scheinbarer oder wirklicher Widersprüche behaftet ist, kritisch beurteilen und regelgeleitet auslegen, um so die Glaubenslehre konsistent zu rekonstruieren. Andererseits soll sie helfen, die Wahrheit der eigenen Position in der Auseinandersetzung mit ihren Gegnern sachlich überzeugend zu vertreten bzw. erfolgreich zu verteidigen.

Abaelard ist sich jedoch auch der Grenzen der Leistungsfähigkeit der Dialektik bewußt. Zum einen sind der menschlichen Erkenntnisfähigkeit deutliche Grenzen gesetzt, insofern der Mensch unter den Bedingungen seiner irdischen Existenz die Natur der Dinge nicht zu erkennen vermag.[20] Dies gilt erst recht im Fall Gottes als dem Objekt theologischer Reflexion. Das bedeutet nach Abaelard zwar nicht den gänzlichen Verzicht auf einen theoretischen Umgang mit der Gottesfrage, wohl aber die Relativierung jedes philosophisch-theologischen Wahrheitsanspruchs auf bloße Wahrscheinlichkeit, was *mutatis mutandis* auch für jede andere wissenschaftliche Disziplin gilt. Zum anderen bindet Abaelard den angemessenen theoretischen Umgang mit der Gottesfrage zurück an ein praktisches Gottesverhältnis. Erst dieses ermöglicht eine angemessene Einschätzung des theologischen Gegenstandes Gott wie auch der eigenen wissenschaftlichen Tätigkeit im Horizont ihres Gegenstandes.

Petrus Abaelardus steht ebenso wie vor ihm Anselm und Scottus Eriugena für eine Rezeption der Logik im Rahmen der christlichen Glaubenslehre, wie sie im Dialektik-Unterricht und damit in den Schriften der *logica vetus* und den logischen Schriften des Boethius vermittelt wird. Im 12. Jahrhundert entwickelt sich daneben ein zweiter Strang der Logik-Rezeption innerhalb der Theologie. Kann man die ältere Tradition, was die Inanspruchnahme satzbezogener logischer Methoden betrifft, vereinfacht als eine solche charakterisieren, die schwerpunktmäßig topische und induktive Verfahren benutzt, so die neue Richtung als eine, welche die Apodeiktik, d.h. die Aristotelische Wissenschaftslehre der *Zweiten Analytiken* für die Theologie fruchtbar zu machen versucht.[21] Rezipiert wird die Aristotelische Lehre allerdings nur mittelbar, über die Schrift *De hebdomadibus*, in der Boethius sie unter Hinweis auf Üblichkeiten der Mathematik zur Lösung eines theologisch-philosophischen Problems verwendet. Die apodeiktische Methode wird vor allem von Theologen, die man zur sogenannten Schule von Chartres

---

[19] Vgl. zum Folgenden die von Petrus Abaelardus im zweiten Buch seiner Theologia ‚Summi boni' (ed. *E. M. Buytaert, C. J. Mews*, in: Petri Abaelardi Opera theologica III [CChr.CM 12] Turnhout 1987) entwickelten methodologischen und wissenschaftstheoretischen Überlegungen. Sie finden sich – zum Teil umgruppiert – auch in seinen beiden anderen Theologien (Theologia Christiana, Theologia ‚Scholarium') wieder.

[20] Vgl. *Petrus Abaelardus*, 13. Brief, in: *ders.*, Letters IX-XIV. An Edition with an Introduction, ed. *E. R. Smits*, Groningen 1983, 271–277.

[21] Vgl. hierzu und zum Folgenden: *M. Dreyer*, More mathematicorum. Rezeption und Transformation der antiken Gestalten wissenschaftlichen Wissens im 12. Jahrhundert (BGPhMA N. F. 47) Münster 1996.

bzw. ihrem Umkreis rechnet, für die Theologie in Anspruch genommen. Dies geschieht zunächst im Zuge der Kommentierung der *Opuscula sacra* des Boethius, dann aber auch unabhängig davon.

Man bedient sich des Verfahrens der Apodeiktik bei der Aufgabe, eine *quaestio* als Resultat zweier sich widerstreitender Auffassungen zu ein und derselben Sache aufzulösen. Die in Frage stehende Aussage wird in der Weise verifiziert, daß Sätze mit dem argumentativen Status von Beweisgründen *(rationes)* herangezogen werden, aus denen die zu beweisende Aussage deduziert wird. Für Gilbert von Poitiers, den philosophisch anregendsten der Boethius-Kommentatoren, sind die *rationes* zum Teil solche, die allen Wissenschaften gemeinsam sind, zum Teil solche, die nur einigen Disziplinen, und zum Teil solche, die nur der Theologie eigen sind.[22] Anders als die übrigen Kommentatoren verbindet er mit seinen Überlegungen zur Rezeption der apodeiktischen Methode in der Theologie auch eine deutliche Erkenntniskritik. Gilbert spricht dem Menschen die Möglichkeit ab, Gott wie das Kreatürliche (positiv) erfassen zu können, da Gott kein Dasein zukommt, wie es beim Geschaffenen der Fall ist, was die Voraussetzung positiven Erkennens oder vollen Begreifens wäre, ohne mit dieser Sicht aber jegliche Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf zu leugnen. Insbesondere sieht er im Blick auf die christliche Glaubenslehre bei einem unkritischen Gebrauch der *rationes* anderer Disziplinen, vor allem der *rationes* der *scientia naturalis*, und damit implizit auch im unkritischen Gebrauch der Aristotelischen Kategorien, eine der größten Quellen für theologische Irrtümer. Gleichwohl gesteht er zu, daß die in der *scientia naturalis* entwickelte Begrifflichkeit in vielen Fällen durchaus geeignet ist, theologische Sachverhalte richtig zu erfassen. Es verwundert daher nicht, daß Gilberts weitere Überlegungen zu diesem Thema in Richtung einer negativen Theologie gehen.

Die bekanntesten Umsetzungen der methodologischen Überlegungen der Boethius-Kommentatoren zur apodeiktischen Methode finden sich in den am Ende der 12. Jahrhunderts verfaßten Schriften der *Regulae caelestis iuris* des Alanus ab Insulis und der *Ars catholicae fidei* des Nikolaus von Amiens.[23] Beide Werke orientieren sich ausdrücklich am Rationalitätsstandard der *artes* und versuchen, den gesamten Stoff der christlichen Glaubenslehre mit dem Mittel deduktiver Verfahrensweise zu rekonstruieren, zu systematisieren und damit zugleich diese Lehre zu vertiefen. Vorbild für den Aufbau der *Regulae* ist wohl der *Liber de causis*, eine Abbreviatur der *Elementatio theologiae* des Proklos: Wie in diesem, so geht auch in den *Regulae* die Deduktion von einem einzigen Satz aus, aus dem und aus bereits gewonnenen Ableitungen alles weitere gefolgert wird, so daß m. a. W. in einem einzigen Satz aufgrund des Ableitungszusammenhanges alle anderen Sätze virtuell enthalten sind. Diese Satzstruktur kehrt dann wieder in den sogenannten *Theoremata*-Texten, eine literarische Gattung, die im 13. Jahrhundert entwickelt wird. Demgegenüber entwirft die *Ars catholicae fidei* des Nikolaus von Amiens die Inhalte der Theologie *more geometrico*, d. h. streng nach dem Muster der Euklidischen *Geometrie*. Ausgangspunkt der Ableitungen sind mehrere nicht beweisbare oder des Beweises nicht bedürftige Sätze, die ihrem methodologischen Status nach unterschieden werden in Definitionen, Postulate und Axiome. Insofern es beide Schriften unternehmen, durch die Wahl der apodeiktischen Methode den zu behandelnden Gegenständen ein eindeutiges Ordnungsschema aufzuerlegen, eine Disziplin hinsichtlich aller ihrer Inhalte zu rekonstruieren und dies schließlich in größtmöglicher Klarheit und mit jeweils strengen und einstimmigen Begründungen vorzunehmen, kann man sie durchaus als frühe Versuche einer streng systematischen Theologie qualifizieren. Trotz der umfänglichen Rezeption philosophischer Rationalitätsstandards sind jedoch weder die *Regulae* noch die *Ars* unkritisch, was die Übernahme des logischen Instrumentariums betrifft.

---

[22] Vgl. hierzu und zum Folgenden: *Gilbert von Poitiers*, Expositio in Boethii librum Contra Eutychen; sowie *ders.*, Expositio in Boethii librum primum De Trinitate, in: The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers, ed. *N. M. Häring*, (STPIMS; Studies and Texts 13) Toronto 1966.

[23] *Alanus ab Insulis*, Regulae caelestis iuris, ed. *N. M. Häring*, in: AHDL 48 (1981) 97–226. *Nikolaus von Amiens*, Ars fidei catholicae, ed. *M. Dreyer*, in: *dies.*, Nikolaus von Amiens: Ars fidei catholicae – Ein Beispielwerk axiomatischer Methode (BGPhMA N. F. 37) Münster 1993, 76–106.

Obwohl die *Ars* ihre theologischen Beweisgänge von Prinzipien ausgehen läßt, die fast alle einer *scientia naturalis*, also einer Naturphilosophie angehören, macht der Text doch hinreichend deutlich, daß Gott nicht nach Art eines naturphilosophischen Gegenstandes erkennbar ist und von ihm dementsprechend nichts prädiziert werden kann: Das Aristotelische Kategorienschema kann auf ihn weder in semantischer noch ontologischer Hinsicht angewendet werden.[24] Ausführlicher noch als die *Ars* formulieren die *Regulae*, ebenfalls ganz in der Linie der Gilbertschen Erkenntnis- und Sprachkritik, die Einschränkungen, der jede wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Gottesfrage unterliegt.[25] Alanus bietet aber nicht nur eine Kritik der Verwendung des Kategorienschemas, sondern zeigt auch die Grenzen der Normalsprache auf, wenn es um eine angemessene sprachliche Umsetzung der Trinitätslehre geht.[26]

IV

Die etwa ab der Mitte des 13. Jahrhunderts gegenüber den vorangegangen Jahrhunderten des lateinischen Mittelalters neue Situation ist wesentlich durch den Abschluß der Aristoteles-Rezeption gegeben. Zum ersten Mal ist dem lateinischen Westen eine Philosophie in der Vielfalt ihrer Disziplinen und dazu gehörender Texte präsent. Für die Frage nach der Verwendung philosophischer Methoden ist jedoch von besonderer Bedeutung das Vorliegen aller Texte des Aristotelischen *Organon*, insbesondere der *Zweiten Analytiken*. Repräsentiert die Philosophie für die Denker des Mittelalters die natürliche Vernunft, so bedeutet das Vorliegen des *Corpus Aristotelicum*, daß der Theologie in ihr nun nicht mehr nur ein Reflexionsinstrumentarium, sondern zugleich auch eine ebenbürtige, ebenfalls universale Wahrheit beanspruchende Deutung von Welt und Dasein gegeben ist. Interpretiert man diese Konkurrenzsituation – wie etwa Thomas von Aquin – in der Weise, daß Theologie und Philosophie sich nur im Blick auf ihr Formalobjekt bzw. im Blick auf das Medium ihrer Wahrheitssicherung unterscheiden,[27] dann liegt es nahe, nun intensiver als bislang nach den Möglichkeiten und Grenzen der natürlichen Vernunft zu fragen und damit ineins nach dem Wert philosophischer Methoden.

Thomas von Aquin unterscheidet eine Reihe philosophischer Vorgehensweisen *(viae, modi, processus)*, die in der Philosophie und/oder der Theologie Verwendung finden, so beispielsweise die analytische und die synthetische Methode, die Methode der Definition und des strengen Beweises, ferner die Methode der Abstraktion und der Induktion.[28] Seine Bezeichnungen sind allerdings nicht eindeutig, so daß durchaus ein und

---

[24] Vgl. *Nikolaus von Amiens*, Ars fidei catholicae I, theor. 13–17, ed. *Dreyer*, 82–83.

[25] Vgl. *Alanus ab Insulis*, reg. 8–53, ed. *Häring*, 132–163.

[26] Vgl. ebd. reg. 23–53, ed. *Häring*, 139–163.

[27] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I q. 1 art. 1.

[28] Thomas spricht von der analytischen und der synthetischen Methode (*via resolutionis*, *via compositionis* – Scg II 100; Scg III 41; In Boethium De trin. cap. 2 q. 6 art. 1 c. –), der Methode des (strengen) Beweises und der Definition (*via demonstrationis*, *via definitionis* – In Boethium De trin. cap. 2 q. 6 art. 4 c.; In Boethium De trin. cap. 2 q. 6 art. 2 c. –), der Methode der Abstraktion (*via abstractionis* – S.th. I q. 89 art. 4 ad 1 –), im Rahmen eines Schlußverfahrens von der Methode der Teilung und der der Induktion (*via divisionis*, *via inductionis* – Post. Anal. II lect. 4 –) sowie von den aus der Gotteslehre des Pseudo-Dionysius bekannten Methoden der Affirmation, der Negation und der Überschreitung; Thomas spricht in diesem Zusammenhang auch von den Methoden der Rückführung, der Kausalität und der Überschreitung (*via affirmationis*, *via negationis*, *via causalitatis*, *via eminentiae* – Scg I 14, In Boethium De trin. cap. 2 q. 6 art. 3, De div. nom. 7,4; 1 Sent d. 35 1. 1 c. –). Ferner beschreibt er eine Beweismethode, wo Beweise mit Hilfe der Prädikabilien ‚genus', ‚species' etc. geführt werden (In Boethium De trin. q. 6 art. 1 c.). Vom sogenannten Separationsurteil handelt er in: In Boethius De trin. cap. 2 q. 5 art. 3. Zur Bewertung vgl. u. a. *L. Oeing-Hanhoff*, Die Methoden der Metaphysik im Mittelalter, in: *P. Wilpert u.a.* (Hg.), Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung (MM 2) Berlin 1963, 71–91. Oeing-Hanhoffs Überlegungen zur Euklidischen Methode sowie zu *via inveniendi* und *via iudicandi* lassen sich anhand der Thomas-Texte nur teilweise belegen.

dasselbe Verfahren mit verschiedenen Begriffen gefaßt werden kann. In seinen vergleichsweise seltenen methodologischen Reflexionen nimmt er immer wieder auf zwei Methoden Bezug: Es ist zum einen der Weg, von ersten Prinzipien ausgehend, deduktiv, kompositiv oder synthetisch zur Erkenntnis des Prinzipiierten zu gelangen, und zum anderen der umgekehrte Weg, im Zuge des Rückstiegs, der Abstraktion oder der Analyse – also resolutiv – vom Prinzipiierten auf die Prinzipien zu schließen. Das erste Verfahren wird von ihm oft als *via inveniendi* bezeichnet, es gibt aber auch mindestens einen Textbeleg, wo auch das zweite Verfahren diesen Namen trägt.[29] Die Theologie und ebenso die mathematischen Wissenschaften folgen der ersten Methode. Während die ersten Prinzipien dieser Wissenschaften aufgrund der Einsicht der natürlichen Vernunft bzw. an sich bekannt sind, können die Anfangsgründe der Theologie, die Thomas mit den Glaubensartikeln gleichsetzt, nur im Licht einer ihr übergeordneten Wissenschaft erkannt werden, die Gott und den Seligen eigen ist.[30] Allerdings formuliert Thomas selbst seine theologischen Entwürfe nicht unter Anwendung dieser, sondern der resolutiven Methode. Die der Metaphysik eigentümliche Vorgehensweise ist – so Thomas in seinem Kommentar zur Trinitätsschrift des Boethius – ebenfalls deduktiv.[31] Zugleich aber legt er in dieser Schrift dar, daß die allgemeinsten Bestimmungen der Gegenstände der drei spekulativen Disziplinen der Philosophie, d.h. der Physik, Mathematik und Metaphysik, samt der Prinzipien dieser Gegenstände in einem Prozeß der Abstraktion gewonnen werden.[32] Für die Metaphysik ist das Verfahren – präziser formuliert – eines der Separation: Vom Gegenstand der Metaphysik, d.h. vom Seienden, insofern es seiend ist *(ens inquantum ens)*, wird in einem Urteil festgehalten, daß das *ens inquantum ens* – und Vergleichbares gilt von den göttlichen Dingen *(res divinae)* als seinen Prinzipien – von allen kategorialen oder individuellen Bestimmungen unabhängig ist.[33] Ein solches Urteil aber setzt den Existenznachweis voraus, der durch die Physik zu erbringen wäre, was die Metaphysik zu einer von der Physik abhängigen Wissenschaft machen würde. Sollen die beiden methodologischen Aussagen seines Boethius-Kommentars zusam-

---

[29] Vgl. hierzu und zum Folgenden: Comparatur [ratio] ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum: ut ad principium quidem quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum; similiter etiam nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret nisi fieret examinatio eius quod per discursum invenitur ad principia prima in quae ratio resolvit, ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad via iudicandi. (De veritate q. 15 art. 1 c.) [...] inde est quod ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus in via iudicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. (S.th. I q. 79 art. 8 c.) Dagegen: Hae autem duo, scilicet temporalia et aeterna, comparantur ad cognitionem nostram, hoc modo, quod unum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum [...] in via vero iudicii per aeterna iam cognita de temporalibus iudicamus, et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus. (Ebd. q. 79 art. 9 c.) – Z. B. gehört das, was Gegenstand der Physik und der Mathematik ist, zu den *temporalia*. (Vgl. ebd. ad 3.) – Vgl. ferner: Alio modo dicitur processus rationalis ex termino in quo sistitur procedendo. Ultimus enim terminus, ad quem rationis inquisitio perducere debet, est intellectus principiorum, in quae resolvendo iudicamus [...]. (In Boethium De trin. cap. 2 q. 6 a. 1 c.) Sic ergo patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. Et rursum intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis vel inventionis, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit. (Ebd.)

[30] Vgl. S.th. I q. 1 art. 2 u. 8.

[31] Et rursum intellectualis consideratio [i.e. consideratio metaphysica] est principium rationalis secundum viam compositionis vel inventionis, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit. (In Boethium De trin. cap. 2 q. 6 a. 1 c.) Thomas schreibt der Metaphysik in diesem Artikel auch das Verfahren zu, mit Hilfe der Prädikabilien Beweise zu führen.

[32] Vgl. ebd. cap. 2 q. 1 a. 3 c.

[33] Vgl. ebd. cap. 2 q. 5 a. 3 c. Vgl. *J. Owens*, Metaphysical Separation in Aquinas, in: MS 34 (1972) 287–306.

menstimmen, wonach die Methode der Metaphysik einmal als abstraktive und einmal als kategorisch-deduktive bestimmt wird, dann kann die letztere Vorgehensweise in der Metaphysik erst in Anspruch genommen werden, wenn sie zuvor als Ganzes, d.h. hinsichtlich ihres Gegenstandes und seiner Prinzipien konstituiert ist. Die kategorisch-deduktive Methode dient dann nur noch als Verfahren der nachträglichen Darstellung und Systematisierung des wissenschaftlichen Stoffes und damit seiner Vertiefung, was mit dem zusammenstimmt, was Aristoteles in den *Zweiten Analytiken* zu dieser Verfahrensweise ausführt.[34]

Die zweite Methode, auf die Thomas als Gegenstück zur *via inveniendi* in seinen methodologischen Reflexionen Bezug nimmt, ist die *via iudicandi*.[35] Das, was kompositiv im Vollzug der *via inveniendi* ausgehend von den Prinzipien gefunden worden ist, wird nun resolutiv auf diese zurückgeführt. Auf diese Weise kann geprüft werden, ob im Prozeß der Ableitung kein Fehler begangen worden ist. Kann ein resolutives Beweisverfahren bis zu den ersten Ursachen oder Gründe gelangen, so handelt es sich um einen demonstrativen oder streng wissenschaftlichen Beweis. Kann ein solches Verfahren das Prinzipiierte hingegen nur auf bedingte Gründe und Ursachen zurückführen, kann damit kein sicheres, d.h. wissenschaftliches, sondern nur probables Wissen im Sinne bloßer Meinung begründet werden.[36]

Die methodologischen Überlegungen zur *via inveniendi* und *via iudicandi* sind bei Thomas mit einer knappen Erkenntniskritik verbunden:[37] Einerseits bieten beide Verfahren nach seiner Überzeugung für den Menschen die einzige Möglichkeit, zur Wahrheitserkenntnis zu gelangen. Andererseits sind sie aufgrund der ihnen eigenen Diskursivität für Thomas im Vergleich zur intuitiven Wahrheitserkenntnis der getrennten, rein geistigen Substanzen Ausdruck der Begrenztheit menschlicher Erkenntnis. Diese Überlegung läßt sich im übrigen auch als Begründung für die Notwendigkeit philosophischer Methoden lesen: Weil nach Thomas der Mensch aufgrund seiner Begrenztheit zu einer intuitiven Wahrheitserkenntnis nicht fähig ist, kann er Wahrheit nur diskursiv und damit methodenorientiert erlangen. Auch die Thomanischen Überlegungen zu den an Pseudo-Dionysius orientierten Methoden der Negation, der Kausalität und der Überschreitung sind erkenntniskritisch fundiert, wobei er ganz in der Linie der ihm vorliegenden Tradition argumentiert: Die Wesenheit der getrennten, rein geistigen Substanzen, insbesondere die Wesenheit Gottes, ist für den Menschen in diesem Leben weder mit natürlichen Mitteln noch aufgrund der Offenbarung klar erkennbar. Wohl aber

---

[34] Vgl. hierzu die Überlegungen in der Aristoteles-Forschung, die unter Bezugnahme auf den ersten Satz der ‚Zweiten Analytiken' darauf aufmerksam gemacht hat, daß die apodeiktische Methode ihren Ort im Bereich des (vernünftigen) Lehrens und Lernens hat: *J. Barnes*, Aristotle's Theory of Demonstration, in: Phron. 14 (1969) 123–152; *M. F. Burnyeat*, Aristotle on Understanding Knowledge, in: *E. Berti* (Hg.), Aristotle on Science. ‚The Posterior Analytics', Padua 1981, 97–139.

[35] Vgl. Anm. 28.

[36] Ultimus enim terminus, ad quem rationis inquisitio perducere debet, est intellectus principiorum, in quae resolvendo iudicamus; quod quidem quando fit non dicitur processus vel probatio rationabilis, sed demonstrativa. Quandoque autem inquisitio rationis non potest usque ad praedictum terminum perduci [...]; et hoc contingit, quando per probabiles rationes procedit-ur, quae natae sunt facere opinionem vel fidem, non scientiam. (In Boethium De trin. cap. 2 q. 6 a. 1 c.)

[37] Vgl. hierzu und zum Folgenden: Perfectio autem spiritualis naturae in cognitione veritatis consistit. Unde sunt quaedam substantiae spirituales superiores quae sine aliquo motu vel discursu statim in prima et subita sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis, sicut est in angelis, ratione cuius deiformem intellectum habere dicuntur. Quaedam vero sunt inferiores quae ad cognitionem veritatis perfectam pervenire non possunt nisi per quendam motum quo ab uno in aliud discurrunt ut ex cognitis in incognitorum notitiam perveniant, quod est proprie animarum humanarum: et inde est quod ipsi angeli intellectuales substantiae dicuntur, animae vero rationales [...] ratio vero discursum quendam designat quo ex uno in aliud cognocendum anima humana pertingit vel pervenit, unde dicit Ysaac [...] quod ratiocinatio est cursus causae in causatum. (De veritate q. 15 art. 1 c.) Vgl. ferner auch S.th. I q. 79 art. 8 c.

kann er nach Thomas eine zumindest konfuse Wesenserkenntnis mittels der drei genannten Methoden erlangen.[38]

Johannes Duns Scotus, der zur zweiten Generation der Aristoteles-Rezipienten gehört, gründet seine Wissenschafts- und Methodenlehre in einer umfänglichen Vermögens- und Erkenntniskritik. Er hält es nicht für möglich, daß der Mensch unter den Bedingungen seines irdischen Daseins Wissenschaft nach der Maßgabe der *Zweiten Analytiken*, d. h. mit Hilfe der apodeiktischen Methode betreiben kann, wobei er allerdings anders als Aristoteles oder Thomas die apodeiktische Methode als Methode der Auffindung und nicht der bloßen systematischen Darstellung von Wissen versteht. Nach Scotus kann der Mensch unter den gegenwärtigen Bedingungen nur im Ausgang von den Sinneswahrnehmungen erkennen, und, was er nicht durch sie erfahren kann, ist ihm nur in Form von resolutiven Schlußfolgerungen zugänglich. Dennoch können nach Scotus Sätze, die in einer Wissenschaft auf diese Weise gewonnen werden, nicht nur einen wahrscheinlichen, sondern einen notwendigen Wahrheitsanspruch erheben, also Wissenschaft im strengen Sinn sein. Sätze dieser Art aber beziehen sich nur auf die Möglichkeiten, die mit einem Gegenstand gegeben sind. Auch wenn Scotus eine apodeiktisch verfahrende Wissenschaft für den Menschen unter seinen irdischen Bedingungen nicht für durchführbar hält, so lehnt er sie doch nicht gänzlich ab. Vielmehr hält er an ihr als einem Ideal fest, vollziehbar allerdings nur von einer von allen Begrenzungen freien Vernunft. Gemessen an einer apodeiktischen Wissenschaft bleibt eine dem Menschen mögliche Wissenschaft jedoch letztlich fragmentarisch, weil ein von der Erfahrung ausgehender reduktiver Erkenntnisprozeß nie so vollständig alle Prädikationen ableiten kann wie ein kategorisch-deduktiver Vollzug und den Zusammenhang der Sätze mit ihrem Gegenstand nur im Rückschluß herzustellen vermag.

Die dem Menschen mögliche Metaphysik gewinnt – so Scotus – ausgehend vom sinnlich erfahrbaren Seienden abstraktiv die allem Seienden gemeinsame Bestimmung ‚seiend'. Sie ist das erste Objekt dieser Metaphysik und kann wie auch die übrigen transzendentalen Begriffe (‚eines', ‚wahr' etc.) sowie die Begriffe von Vollkommenheiten (‚weise' etc.) von allem sinnlich Wahrnehmbaren wie vom Nichtsinnlichen, sofern es seinem Wesen nicht widerspricht, univok ausgesagt werden. Gott ist also unter dem Begriff des Seienden erkennbar, was aber insofern noch unbefriedigend ist, als er damit nicht in seiner Verschiedenheit von anderem Seienden erkannt werden kann.[39] Anders verhält es sich hingegen mit dem Begriff des unendlichen Seienden. Das Besondere dieses Begriffs ist es zudem, daß die Bestimmung ‚unendlich' nichts inhaltlich Neues zu der des ‚Seienden' hinzufügt, sondern nur den Grad der Intensität von ‚seiend' bestimmt. Da mit der Bildung des Begriffs eines unendlichen Seienden noch nichts über die Existenz eines solchen Seienden ausgesagt ist, muß die Möglichkeit und Notwendigkeit der Existenz eines solchen Seienden dargelegt werden, was in einem mehrgliedrigen aposteriorischen Beweisgang geschieht. Nachdem Scotus zunächst nachgewiesen hat, daß, ausgehend von den in der Welt sich zeigenden wesenhaften, d. h. notwendigen Ordnungen des Früheren und Späteren, ein erstes Seiendes existiert, zeigt er sodann auf, daß dieses erste Seiende ein unendliches ist, und schließlich, daß ein unendlich Seiendes notwendig existieren muß. Im Kontext dieser Überlegungen aber macht Scotus auch deutlich, daß das, von dem die *demonstratio quia*, d. h. der induktive bzw. resolutive Beweisgang ausgeht, in einer *demonstratio propter quid*, d. h. kategorisch-deduktiv aus dem ersten Seienden, ableitbar wäre, wenn eine so verfahrende Metaphysik dem Menschen möglich wäre.

---

[38] In Boethium De trin. cap. 2 q. 6 a. 3 c.

[39] Vgl. hierzu *Johannes Duns Scotus*, Ord. I d. 2 p. 1 q. 1–2 nn., 74–147, ed. Vat. II, 174–215; Lect. I d. 2 p. 1 q. 1–2 nn. 64–86, ed. Vat. XVI, 134–142; De primo princ. c. 4 concl. 9 nn. 67–87, ed. *Kluxen*, 86–116. Dazu u. a.: *L. Honnefelder*, Metaphysik und Transzendenz. Überlegungen zu Johannes Duns Scotus im Blick auf Thomas von Aquin und Anselm von Canterbury, in: *ders.* [*u. a.*] (Hgg.), Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik, Paderborn 1992, 137–161, bes. 158.

V

Zum Abschluß des philosophiehistorischen Überblicks soll die Position des Nikolaus von Kues betrachtet werden.[40] Mit ihm, der mehr als ein Jahrhundert nach Duns Scotus am Ausgang des Mittelalters lebt, kehren die Überlegungen zur Inanspruchnahme philosophischer Methoden in gewisser Weise wieder an den Anfang der Epoche, zu Eriugena zurück. Wie dieser, so ist auch Cusanus der Überzeugung, daß die Washeit eines Seienden oder seine Wahrheit an ihr selbst nicht begrifflich erfaßbar ist, weshalb Erkenntnis höchstens Annäherung sein kann.[41] Im Blick auf Gott als den ausgezeichneten Gegenstand der Metaphysik richtet sich seine Kritik gegen die Überzeugung, mit Hilfe des Verstandes (*ratio*) eine wahre Erkenntnis von ihm erlangen zu können. Die Tätigkeit der *ratio* ist für Cusanus ein Forschen, das, diskursiv vorgehend und am Widerspruchsprinzip orientiert, im Vergleich und Aufweis von Proportionen zwischen Endlichem und Unendlichem zur Erkenntnis gelangt.[42] Da aber das Endliche und das Unendliche inkommensurable Größen sind, kann es auf diesem Weg von Gott als dem Unendlichen keine wahre Erkenntnis geben, ein Sachverhalt, den Cusanus in der von ihm so bezeichneten *regula doctae ignorantiae* formuliert.[43] Ebensowenig kann die strenge Einheit Gottes in einer nach dem Widerspruchsprinzip gebildeten Erkenntnis der *ratio* erfaßt werden. Mit dieser Kritik soll das diskursive und – damit implizit – das wissenschaftliche Denken nicht aufgehoben werden; vielmehr sollen nur seine Grenzen bzw. die Grenzen des Erkenntnisvermögens der *ratio* aufgezeigt werden. Hingegen ist es nach Cusanus der Vernunft *(intellectus)* möglich, zu einer Gotteserkenntnis zu gelangen, weil sie die Gegensätze, in denen der Verstand denkt, aufheben und so zum belehrten Unwissen, zur *docta ignorantia*, gelangen kann. Anhand mathematischer Beispiele zeigt Cusanus, wie ein solches Ineinssehen der Vernunft möglich ist. Hierbei versucht er, deutlich zu machen, „daß beim Anwachsen gegensätzlicher Eigenschaften bis zum Äußersten ihrer Möglichkeit sich ein Ineinsfallen ergibt, ihre Gegensätzlichkeit sich in eine Einheit

---

[40] Vgl. zum Folgenden u. a.: *J. Stallmach*, Zusammenfall der Gegensätze. Das Prinzip der Dialektik bei Nikolaus von Kues, in: *R. Haubst* (Hg.), MFCG 1. 2. verb. Aufl. Mainz 1968, 52–75; *K. Jacobi*, Die Methode der Cusanischen Philosophie (Symposion 31) Freiburg/Br. 1969; *Flasch* (Anm. 8); *J. Stallmach*, Der Mensch zwischen Wissen und Nichtwissen. Beitrag zum Motiv der docta ignorantia im Denken des Nikolaus von Kues, in: *M. Bodewig u.a.* (Hgg.), Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus (MFCG 13) Mainz 1978, 147–159; *R. Haubst*, Das Neue in De docta ignorantia, in: *ders., K. Kremer* (Hg.), Weisheit und Wissenschaft. Cusanus im Blick auf die Gegenwart (MFCG 20) Trier 1992, 27–53; *H. Schnarr*, Docta ignorantia als philosophisches Programm, in: *K. Kremer, K. Reinhardt* (Hg.), MFCG 22, Trier 1995, 205–234.

[41] Vgl. *Beierwaltes*, Eriugena (Anm. 8), 298–300.

[42] Vgl. hierzu und zum Folgenden: Sed quando ait semen scientiae, quod in illo principio ‚quodlibet est vel non est' complicatur, et omnem discursum tollit, non sane concipit. Non enim advertit doctam ignorantiam versari circa mentis oculum et intellectibilitatem; et hinc cessat ab omni ratiocinatione, qui ducitur ad visionem, et testimonium eius est de visu. (Nikolaus von Kues, Apologia doctae ignorantiae, h II, 14.) Ratiocinatio quaerit et discurrit. Discursus est necessario terminatus inter terminos a quo et ad quem, et illa adversa sibi dicimus contradictoria. Unde rationi discurrenti termini oppositi et disiuncti sunt. Quare in regione rationis extrema sunt disiuncta, ut in ratione circuli, quae est, quod lineae a centro ad circumferentiam sint aequales, centrum non potest coincidere cum circumferentia. Sed in regione intellectus, qui vidit in unitate numerum complicari et in puncto lineam et in centro circulum, coincidentia unitatis et pluralitatis, puncti et lineae, centri et circuli attingitur visu mentis sine discursu. (Ebd., h II, 15.)

[43] Haec est ratio regulae doctae ignorantiae quod in recipientibus magis et minus numquam devenitur ad maximum simpliciter vel minimum simpliciter, licet bene ad actu maximum vel minimum. (De venatione sapientiae cap. 26 n. 79, h XII, 76.) Quoniam ex se manifestum est infiniti ad finitum proportio non esse, est et ex hoc clarissimum quod, uni est reperire excedens et excessum, non deveniri ad maximum simpliciter, cum excedentia et excessa finita sint. (De docta ignorantia I cap. 3 n. 9, h I, 8.) Vgl. ferner De coniecturis I 8 n. 35, h III, 41, sowie die Annotatio 201, 19 zu n. 35, 13 f.

aufhebt, die zugleich als das ‚einfaltende' Prinzip ihrer ‚Ausfaltung' in Gegensätzlichkeit erscheint."[44] Da das, was anhand der mathematischen Beispiele erkannt werden kann, nur Symbol für das absolute Eine und Unendliche ist, worauf die menschliche Erkenntnis eigentlich ausgerichtet ist, muß die Vernunft es übersteigen hin zu einer Berührung des von ihr in der Erkenntnis eigentlich Angezielten.[45] Dieser ebenfalls zur cusanischen Methode gehörende Schritt ist von Wichtigkeit, um Symbol und Symbolisiertes nicht zu verwechseln. Die Bewegung der Vernunft und der Ineinsfall der Gegensätze ist in der gesamten Erkenntnisbewegung aber noch nicht der letzte Schritt, weil der Eine und Unendliche jenseits der *coincidentia oppositorum* reine Identität ist.[46] Hier endet für Cusanus alle philosophische Reflexion, und es beginnt der Bereich der mystischen Theologie, wie sie von Pseudo-Dionysius entwickelt worden ist.[47]

VI

Der kurze Überblick über einen Zeitraum von mehr als sieben Jahrhunderten hat nur in Form einer Skizze sichtbar machen können, welche Positionen einige der herausragenden Denker des lateinischen Mittelalters zur Frage der Verwendung philosophischer Methoden einnehmen. Dennoch soll am Ende der Überlegungen versucht werden, auf der Grundlage dieser Auswahl zumindest andeutungsweise systematische Strukturen zu benennen, um so in aller Kürze ein Gesamtbild zu skizzieren:

(1) Das lateinische Mittelalter kennt nicht nur eine, sondern eine Reihe unterschiedlicher philosophischer Methoden.

(2) Die Inanspruchnahme philosophischer Methoden wird als notwendig empfunden, um zu gesicherter Erkenntnis zu gelangen oder um das als wahr Erkannte als solches auszuweisen.

(3) Philosophische Methoden werden auch außerhalb des eigentlichen Bereichs der Philosophie benutzt, und hier vor allem im Rahmen der Reflexion des christlichen Glaubens, d. h. in der Theologie.

(4) In der Theologie ist man sich der Spannung bewußt, daß einerseits der Glaube, will er sich nicht als irrational erweisen, der Aufhellung durch die natürliche Vernunft, d. h. durch die Philosophie bedarf, daß aber andererseits der ausgezeichnete Gegenstand der Glaubensreflexion, Gott, sich – so die Zeugnisse der eigenen Glaubensüberlieferung – allem menschlichen Begreifen und damit allem philosophischen Zugriff letztlich entzieht.

---

[44] *Stallmach*, Zusammenfall der Gegensätze (Anm. 39), 64.

[45] Vgl. hierzu und zum Folgenden: ebd. 64–74.

[46] Quapropter divina venatio est in altitudine, super hanc oppositorum coincidentiam, ad quam alias homo pertingere nequit [...] (*Nikolaus von Kues*, Brief vom 12. 2. 1454 an G. Ainhoffer, in: *E. Vansteenberghe*, Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique auch XV^e siècle (BGPhMA 14) Münster 1915, Nr. 9, 122.) Nam non est radix contradictionis deus, sed est ipsa simplicitas ante omnem radicem (De deo abscondito n.10, h IV, 8.) Quoniam si sunt quaecumque principia essendi et non-essendi, deus illa praevenit. Sed non-esse non habet principium non-essendi, sed essendi. Indiget enim non-esse principio, ut sit. Ita igitur est principium non-essendi, quia non esse sine ipso non est. (ebd. n.11, h IV, 8.)

[47] [...] et illa est secretissima theologia, ad quam nullus philosophus accessit, neque accedere potest stante principio communi totius philosophiae, scilicet quod duo contradictoria non coincidant. Unde necesse est mystice theolo(g)izantem supra omnem rationem et intelligentiam, etiam se ipsum linquendo, se in caliginem inicere; et reperiet quomodo id quod ratio iudicat impossibile, scilicet esse et non esse simul, est ipsa necessitas, immo, nisi videretur tanta caligo impossibilitatis et densitas, non esset summa necessitas quae illi impossibilitati non contradicit; sed impossibilitas est ipsa vera necessitas. (Brief an den Abt und die Mönche v. Tegernsee vom 14. 9. 1453, in: *Vansteenberghe* (Anm. 45), Nr. 5, 114–115. Vgl. auch De visione Dei cap. 9–10, h VI, 35–38. Vgl. dazu *W. Beierwaltes*, Mystische Elemente im Denken des Cusanus, in: *W. Haug, W. Schneider-Lastin* (Hgg.), Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang, Tübingen 2000, 425–448.

(5) Die Rezeption philosophischer und – da in einem nicht-theologischen Kontext zuerst entwickelt – auch ursprünglich fachfremder Methoden in der Theologie erfolgt aus diesem Grund methodenkritisch und setzt zuerst nur in Ansätzen, ab dem 13. Jahrhundert dann in umfänglicher Weise eine spezifisch philosophische Erkenntniskritik frei. Die Reflexion auf das Glaubenswissen, auf seine Abhängigkeit wie Unabhängigkeit von den Leistungen der natürlichen Vernunft, wird – mit anderen Worten – zum Anlaß, um über Möglichkeiten wie Grenzen eben dieser Vernunft nachzudenken. Es sind in erster Linie die Gegenstände, dann aber auch die Gewißheitsweisen und die universalen Ansprüche des Wissens, im Blick auf welche die mittelalterlichen Denker die Unterschiede von Glaubens- und Vernunfteinsicht und die Leistungen der natürlichen Vernunft bestimmen.

(6) Ergebnis dieser Reflexion auf die Leistungen der natürlichen Vernunft ist, daß der Mensch unter den Bedingungen seines irdischen Lebens nur zu begrenzter Erkenntnis fähig ist. Diese Grenzen betreffen sowohl den Gegenstand der Erkenntnis, die Weise, wie sie gewonnen werden kann, als auch die Validität, die ihr als erworbener zukommt.

(7) Versteht man die von Aristoteles als Standard wissenschaftlichen Denkens eingeführte apodeiktische Methode entgegen der Intention der *Zweiten Analytiken* als Methode des Erkenntnisgewinns und nicht der Darstellung, Systematisierung und Vertiefung, dann – so zeigt die Erkenntnis- und Methodenkritik – ist diese Verfahrensweise nur umsetzbar für eine von allen Begrenzungen freie Vernunft. Für die wissenschaftliche Tätigkeit des Menschen kann sie lediglich als ein von ihm nicht einlösbares Ideal gelten. Auch wenn die Erkenntniskritik im Blick auf den Bereich der Wissenschaft den Menschen deshalb auf die induktiven bzw. resolutiven Formen seines Denkens als die für ihn allein erfolgreichen verweist, so geschieht dies doch mit dem Vorbehalt, daß letztlich alle Formen diskursiven Denkens und damit auch alle philosophischen Methoden defizitär sind.

(8) Den philosophischen, genauer: den Aristotelischen, bzw. den Aristotelisch-Boethianischen Methoden gegenübergestellt werden die zwei bzw. drei Verfahrensweisen der *via affirmativa*, der *via negativa* und der *via eminentiae*, mit deren Hilfe man für den Bereich des Göttlichen glaubt auch dort noch Erkenntnis erlangen zu können, wo die philosophischen Methoden sich als unzureichend erweisen. Damit aber ist der Raum der Philosophie verlassen und der Bereich einer mystischen im Sinne des Pseudo-Dionysios Theologie eröffnet.

ThPh 76 (2001) 410–420

Karl Rahners Kritik antiintellektualistischer Tendenzen in der deutschen Philosophie und Theologie während der nationalsozialistischen Ära

Von Karsten Kreutzer

In einer Zeit, in der die geisteswissenschaftliche Situation durch einen radikalen philosophischen Pluralismus gekennzeichnet und die Überzeugung von der Relativität und Bedingtheit aller Sinn- und Wahrheitsansprüche zum Gemeingut nicht nur des gebildeten Mitteleuropäers geworden ist,[1] läuft christliche Theologie mit ihrem universalen Heilsanspruch Gefahr, ins fundamentalistische Diskurs-Abseits zu geraten. Das jedenfalls dann, wenn sie das christliche ‚Ein-für-Allemal' nur noch behauptet, aber nicht mehr willens oder in der Lage ist, es philosophisch auszuweisen und sich damit vor dem Forum der nicht bereits gläubigen Vernunft Gehör zu verschaffen.[2] Insofern ist die katholische Theologie heute, will sie ihrem eigenen traditionsreichen Anspruch rationaler Glaubensverantwortung gerecht bleiben, in besonderer Weise gefordert, philosophisch begründete Einsprüche nicht nur gegen den sogenannten Zeitgeist, sondern auch gegen einen breiten Strom der jüngeren Geistesgeschichte zu erheben und auszufechten.

Angesichts dieser Herausforderung kann es für die theologische Arbeit zur Vergewisserung der eigenen Aufgabenstellung hilfreich sein, nach zeitgeschichtlichen Parallelen und damaligen theologischen Reaktionen Ausschau zu halten. Eine solche Parallele findet sich meiner Ansicht nach in der Infragestellung des katholischen Denkens durch die geistesgeschichtliche Situation während des Nationalsozialismus, wie sie sich in der Zeitdiagnose des jungen Theologiedozenten Karl Rahner niederschlägt. Von daher wollen wir im folgenden der Frage nachgehen, wie Rahner die Lage des Glaubens unter den Bedingungen seiner Zeit beurteilt und welche Konsequenzen er daraus für die Theologie und die auch den Theologen aufgegebene Philosophie zieht,[3] in der Hoffnung, da-

[1] Geistesgeschichtlich gibt es dafür vielfältige Gründe, die heutzutage üblicherweise unter dem Stichwort ‚Postmoderne' subsumiert werden. Die damit einhergehenden philosophischen Fragestellungen, u. a. die Entwicklung der hermeneutischen Philosophie, die Ablösung der Erkenntnis- durch Wissenschaftstheorie, der sog. *linguistic turn* in der Spätphilosophie Wittgensteins, das ethisch bedingte Grundanliegen des französischen Poststrukturalismus usw., können hier nicht weiter bedacht werden. Zu der sich daraus ergebenden aktuellen Problemlage fundamentaltheologischer Arbeit vgl. das aufschlußreiche Eingangskapitel bei *G. Schwind*, Das Andere und das Unbedingte. Anstöße von Maurice Blondel und Emmanuel Levinas für die gegenwärtige theologische Diskussion (ratio fidei; 3), Regensburg 2000, 16–60.

[2] Daß weder die Rücknahme des universalen christlichen Wahrheits- und Sinnanspruchs noch der fundamentalistische Rückzug auf Reservate bloßer Behauptung theologisch verantwortbar sind und daß ein binnenkirchlicher Kommunitarismus keine Lösung für das zeitgeschichtlich bedingte Glaubwürdigkeitsproblem der Theologie darstellt, scheint mir auch eine wesentliche Intention der jüngsten lehramtlichen Äußerungen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie zu sein (vgl. Fides et ratio. Enzyklika von *Papst Johannes Paul II.* an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 135, Bonn 1998; vgl. auch: Dominus Iesus. Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, in: Verlautbarungen Nr. 148, Bonn 2000).

[3] Dazu sind eine Reihe von Rahners Aufsätzen und Rezensionen aus der zweiten Hälfte der 30er bis Anfang der 40er Jahre heranzuziehen, die inzwischen in den 1996 und 1997 erschienenen Bänden 2 und 4 der „Sämtlichen Werke" Rahners gut zugänglich gesammelt sind. Außerdem ist für unsere Fragestellung ein Text von 1943: „Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum", in: *K. Rahner*, Sämtliche Werke, 4: Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie, bearb. v. *A. Raffelt*, Solothurn [u. a.] 1997 [im folgenden: SW 4], 497–556, von großer Bedeutung. Dieses sog. „Wiener Memorandum" (im folgenden so zitiert) ist eine Kommissionsarbeit, die im Auftrag des Wiener Kardinals Innitzer von der Abteilung Seelsorge seines Ordinariats als Erwiderung auf die Ausstellungen des Frei-

durch für die Gegenwart ein geschärftes Problembewußtsein und Ansporn zu philosophischer Arbeit im Raum der Theologie zu gewinnen.

Rahner diagnostiziert für das Deutschland der nationalsozialistischen Ära einen ausgeprägten Antiintellektualismus[4] in zeitgenössischen philosophischen und theologischen Strömungen. Dieser sei aber nicht wie derjenige des Modernismus an der Wende zum 20. Jahrhundert Folge eines rationalistischen, sondern eines jeglicher Rationalität entsagenden Zeitgefühls. Die antiintellektualistische Tendenz des religiösen Modernismus ist laut Rahner mit der Absicht entstanden, den christlichen Glauben zu retten, nachdem ihm eine extrem rationalistische Philosophie und Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert seine rationale Grundlage scheinbar entzogen hat.[5] Der in den 30er und 40er Jahren feststellbare religiöse Antiintellektualismus ist hingegen nicht mehr Folge einer „Hypertrophie des Rationalistischen", sondern eines grundlegend „irrationale[n] Lebensgefühl[s]"[6] der Zeit. Entgegen dem liberalistischen Grundempfinden der ‚Modernisten' habe der Mensch der nationalsozialistischen Zeit zudem wieder den Mut zu unbedingter Entscheidung und Verpflichtung gefunden. Da dieser jedoch in innerweltliche Totalitarismen kanalisiert werde, sieht Rahner bereits 1938 darin eine äußerst gefährliche Entwicklung. Diese werde durch neomodernistisch-liberalistische Tendenzen im Katholizismus, die der neuen Sehnsucht der Zeitgenossen nach Autorität zuwider laufen, noch gefördert, insofern sie die Menschen einem politischen und ethnischen Totalitarismus in die Arme trieben.[7] Aus der Perspektive nachfolgender Generationen beeindruckt die Treffsicherheit des jungen Theologiedozenten bei seiner Einschätzung der damaligen sozialpsychologischen und zeitgeschichtlichen Situation.[8]

---

burger Erzbischofs Gröber zu einigen Entwicklungen in Theologie und Liturgie erstellt wurde. A. Raffelt und H. Wolf haben in überzeugender Weise die Gründe zusammengetragen, warum Karl Rahner als Hauptverfasser des Textes angenommen werden kann (vgl. *A. Raffelt*, Editionsbericht, in: SW 4, XIII-XXXVIII, XXV-XXVIII; *H. Wolf*, Einleitung, in: *K. Rahner*, Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum [1943], hgg., eingel. und komm. v. *H. Wolf*, Ostfildern 1994, 15–77, 64f.). Raffelt hat zudem gezeigt, weshalb Rahner, selbst wenn er nicht als Endredaktor in Frage käme, was bislang noch nicht eindeutig geklärt werden konnte, sich „auch mit dem ganzen als Endprodukt *eigener* (!) Tätigkeit identifizieren konnte" (*Raffelt*, Editionsbericht, XXVIII). Gegen die Interpretation Wolfs (vgl. *Wolf*, 68, 70, 73) ist mit Raffelt aber darauf zu insistieren, daß der Text vor allem hinsichtlich seiner kirchenpolitischen Implikationen nicht als Privatmeinung Rahners angesehen werden darf (vgl. *Raffelt*, Editionsbericht, XXIX, Anm. 59). Von daher betrachte ich das „Memorandum" im folgenden als einen zumindest Rahners Grundoptionen darbietenden Text, versuche aber gleichzeitig, einzelne Aussagen mit unbestrittenen Rahner-Arbeiten jener Zeit parallel zu lesen. – Zu der Frage, wie sich die hier zusammengetragenen Beurteilungen des jungen Theologen in die Entwicklung seines eigenen frühen (religions)philosophischen Ansatzes einfügen, vgl. meine demnächst erscheinende Monographie: *K. Kreutzer*, Transzendentales versus hermeneutisches Denken. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz, Diss. Theol. Universität Freiburg 2000.

[4] Antiintellektualismus ist für Rahner ein Sammelbegriff. Was er darunter näherhin versteht, ist seinen Urteilen über einzelne geistige Strömungen der Zeit, die er unter dem Begriff subsumiert, zu entnehmen (siehe unten).

[5] Vgl. *Rahner*, Wiener Memorandum, 548.

[6] Beide Zitate ebd. 548f.

[7] Vgl. *K. Rahner*, Neuer Modernismus? Zu dem Buch: Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde, hgg. von *G. Mensching*, in: SW 4, 313–323, 320–323 (erstveröffentlicht 1938). Kontext dieser Beurteilung ist Rahners Auseinandersetzung mit dem von Gustav Mensching herausgegebenen Buch „Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde", Leipzig 1937, als dessen Verfasser eine anonym bleibende Gruppe katholischer Theologen und Laien angegeben ist, hinter der sich nach Rahners Vermutung u. a. der katholische Religionsphilosoph Johannes Hessen verbirgt. Die Positionen dieses Buches stuft Rahner als modernistisch ein.

[8] H. Wolfs Urteil, Rahner betrachte „die Rezeption des antiintellektualistischen Zeitgeistes als lebenswichtig [... für den Katholizismus]" (*Wolf*, 66), entbehrt jeder textlichen Grundlage im „Wiener Memorandum", wie auch in den Texten des zeitlichen Umfelds.

Rahner beläßt es allerdings nicht bei der Diagnose, sondern versucht die geistesgeschichtlichen Hintergründe des säkularen Antiintellektualismus zu ermitteln. Als Spitzenaussage kann ein Urteil von 1943 fungieren, „daß die Philosophie als rationale Wissenschaft, die mindestens grundsätzlich den Anspruch macht [sic!], allgemein verbindlich zu sein, immer mehr verdrängt wird durch eine *Weltanschauungsdichtung*“ [9]. Diese Tendenz hängt seiner Meinung nach mit der außerkatholischen philosophischen Entwicklung nach Hegel und den geistig-institutionellen Rahmenbedingungen des Nationalsozialismus zusammen:

> Skeptischer Kritizismus, ein religiöser, aber einer metaphysischen Wesensforschung feindlicher Existenzialismus (von Kierkegaard bis Ferdinand Ebner), die protestantische Theologie, die seit Kant in Wiederaufnahme lutherischer Tendenzen metaphysische Voraussetzungen für die Theologie ablehnt (von Schleiermacher bis in die dialektische Theologie), eine Wertphilosophie, die den Zusammenhang zwischen Ontologie und Wertlehre über Gebühr lockert oder zerreißt (von Kant, Lotze, Badische Schule, Max Scheler, N. Hartmann usw.), die Lebensphilosophie (von Nietzsche, der späte Scheler, Klages usw.) und andere Gründe haben diese Situation vorbereitet. Die heutige äußere Situation befördert sie in erheblichem Maße. Das außerordentliche Abnehmen der Zahl der Philosophiedozenten an den Universitäten, der Rückgang streng wissenschaftlicher literarischer Produktion auf dem Gebiet der Philosophie, das Verschwinden vieler bedeutender Zeitschriften, die Diskussion über die Frage, ob es neben oder innerhalb der „Weltanschauung“ überhaupt noch einer Philosophie bedarf, sind handgreifliche Anzeichen dieser Situation von heute. [10]

Rahners Antwort auf diese Situation ist eindeutig: Christliche Philosophie darf sich gerade nicht dem bloßen Erlebnis und dem reinen Voluntarismus überantworten, [11] oder mit anderen Worten, nur noch „Philosophie aus dem Glauben“ sein, die „wesentlich auf irrationalen Grundlagen“ [12] basiert. Vielmehr ist sie „in ihrer streng methodischen Scheidung von der Theologie, die sie seit Thomas gewonnen hat, eine Angelegenheit und Aufgabe des natürlichen Lichtes der Vernunft“ [13]. Gerade mit Blick auf Deutschland er-

---

[9] *Rahner*, Wiener Memorandum, 543 (Hervorhebung von K. K.). – In der Auseinandersetzung mit der katholischen Wertphilosophie von Johannes Hessen spricht Rahner zwar selbst vom „Wesen der Philosophie als Weltanschauung“ (*Rahner*, Rez.: *J. Hessen*, Wertphilosophie, Paderborn-Wien-Zürich 1937, in: *ders.*, Sämtliche Werke, 2: Geist in Welt. Philosophische Schriften, bearb. v. *A. Raffelt*, Solothurn [u. a.] 1996 [im folgenden: SW 2], 353–364, 355 [erstveröffentlicht 1937]). Das ist allerdings dadurch bedingt, daß er sich diese Sprachregelung von Hessen vorgeben läßt (vgl. *Hessen*, Wertphilosophie, 9), aber gegen dessen Vorstellung von einem Fortschritt in der Philosophiegeschichte zu einer einheitlichen Lösung polemisiert. Hessen meint eine gemeinsame Linie der modernen Philosophie von Pascal bis Scheler und Hartmann gegen die Scholastik ziehen zu können. Im Unterschied dazu macht Rahner die (*de facto*) Abhängigkeit einer konkreten Philosophie von der individuellen Entscheidung des einzelnen Philosophen geltend – daher Weltanschauung –, ohne damit aber *de iure* einem prinzipiellen Pluralismus in der Philosophie das Wort zu reden. Das wird daran deutlich, daß er in seiner Auseinandersetzung mit Hessen den damals grassierenden „relativistischen Naturalismus“ (*Hessen*, Wertphilosophie, 6) bekämpfen will und Schulmeinungen der Wahrheitsfrage unterordnet (vgl. *Rahner*, Rez.: *Hessen*, 354 f.). – Rahners Haltung zum Pluralismus in der Philosophie ist jedoch im Laufe seines Lebens nicht gleich geblieben. Zur Pluralismus-Diskussion beim späten Rahner vgl. *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg ^{3}2000, 124 f.; *ders.*, Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten, Regensburg 1997, 155 f.; dazu kritisch *A. Raffelt*, Pluralismus – ein Plädoyer für Rahner und eine Bemerkung zur Sache, in: Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, hgg. v. *G. Larcher/K. Müller/Th. Pröpper*, Regensburg 1996, 127–138; und *T. Licht*, Karl Rahners Theorie vom ‚übernatürlichen Existential‘ – ein fundamentaltheologisches Problem?, in: Hoffnung, die Gründe nennt, 139–147.

[10] *Rahner*, Wiener Memorandum, 543 f.

[11] Vgl. ebd. 544.

[12] Beide Zitate *Rahner*, Rez.: *Hessen*, 364.

[13] *Rahner*, Wiener Memorandum, 536.

achtet Rahner es für „höchst bedauerlich, wenn [...] der Eindruck erweckt würde, als sei die katholische Philosophie nichts als eine formale Propädeutik der Glaubenswissenschaft, die von vornherein und grundsätzlich nicht den Anspruch machen [sic!] könne und wolle, Einsichten zu erarbeiten und zu begründen, die grundsätzlich auch außerhalb des Glaubens einsichtig sind, als sei sie auch nichts als eine jener Weltanschauungsdichtungen und -mythologien, die heutzutage Anstalten machen, die Metaphysik zu verdrängen“ [14]. Auch eine vollständige Hermeneutisierung geschichtlicher Erkenntnis ist für den jungen Theologen „nicht hinnehmbar“ [15], da ein Gefangensein im hermeneutischen Zirkel die Möglichkeit objektiver Geschichtserkenntnis zunichte mache, und damit zugleich auch die Möglichkeit, daß ein unbedingter religiöser Anspruch aus der Geschichte an den heutigen Menschen ergehen kann:

> Wir können auch fernerliegende Geschichte, grundsätzlich wenigstens, so erkennen, daß wir nicht bloß nur wieder unsere Züge finden, und diese erkannte objektive Wirklichkeit der früheren Zeit kann, wo es sich um die Kirche, die Überlieferung und die Theologie handelt, wirklich eine mahnende, befruchtende, ja sogar normative Bedeutung für uns haben. [16]

Warum aber opponiert Rahner so vehement gegen diese antiintellektualistische Tendenz seiner Zeit, wo er doch in der dadurch mitbedingten größeren „Bereitwilligkeit [der Menschen] zum Geheimnisvollen und Unbegreiflichen“ [17] auch Chancen für das Christentum sieht? Eine Antwort auf diese Frage muß theologische und philosophische

---

[14] *Rahner*, Wiener Memorandum, 536f. H. Wolfs Einschätzung, im philosophischen Teil des Memorandums argumentiere Rahner „mit Herzblut, hier wird sein ureigenstes Anliegen traktiert: der Kampf für eine erneuerte christliche Philosophie „neuscholastischer“ Prägung“ (*Wolf*, 66), ist zwar etwas pathetisch formuliert, dürfte der Grundintention Rahners aber entsprechen, wenn man seine transzendentale Variante ebenfalls zur Neuscholastik zählt. – Diese Äußerungen Rahners weisen übrigens von sich aus für diese Zeit eine Interpretation seines philosophischen Anspruchs, wie sie etwa R. Miggelbrink für den gesamten Rahner vorlegt, zurück: Rahners „Überlegungen zum übernatürlichen Existential [... holen] die Möglichkeit dessen denkerisch ein, was er faktisch in seinem Philosophieren immer schon vollzieht: ein Denken, das von der Offenbarung herkommt und immer schon akthafter Vollzug des gnadengetragenen Glaubenslebens ist. Rahners Philosophieren basiert auf einer existentiell-biographisch getroffenen Vorentscheidung“ (*R. Miggelbrink.*, Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre [MThA; 5], Altenberge 1989, 105).

[15] *Rahner*, Wiener Memorandum, 502. – Angesichts Rahners profunder Kenntnis der frühen Heideggerschen Philosophie kann dieses Drängen auf objektive Geschichtserkenntnis von 1943 auch als Opposition zu und Kritik an Heideggers Verständnis von historischer Erkenntnis gelesen werden: Der Freiburger Philosoph ist der Auffassung, daß menschlichem Verstehen „eine ontologische Zirkelstruktur“ eigne. „Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen. Dieser Zirkel des Verstehens [...] ist der Ausdruck der existenzialen *Vor-Struktur* des Daseins selbst. Der Zirkel darf nicht zu einem vitiosum und sei es auch nur zu einem geduldeten herabgezogen werden. In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens [...]“ (beide Zitate *M. Heidegger*, Sein und Zeit, Tübingen [17]1993, 153). Man wird daher vermuten dürfen, daß Rahner bereits vor der Kehre die möglichen hermeneutisierenden Implikationen des Heideggerschen Ansatzes in ihren für die Theologie weitreichenden Konsequenzen kritisch wahrgenommen hat, die dann erst Gadamer in den 60er Jahren voll entfaltet und die Metz in der zweiten Auflage von „Hörer des Wortes“ in Rahners Ansatz eingetragen hat (vgl. dazu meine Analysen in: *Kreutzer*, Transzendentales versus hermeneutisches Denken, Kap. 3.4.4).

[16] *Rahner*, Wiener Memorandum, 502f. – Rahners Interesse an den Themen Geschichte und Geschichtserkenntnis mit Blick auf die fundamentaltheologische Aufgabe einer Glaubensverantwortung vor der historischen Vernunft, wie er sie selbst in „Hörer des Wortes“ anstrebt, wird auch in zwei Rezensionen aus dem Jahr 1936 greifbar (vgl. *Rahner*, Rez.: *W. Goetz*, Intuition in der Geschichtswissenschaft, München 1935, in: SW 2, 351; und *ders.*, Rez.: K. Buchheim, Wahrheit und Geschichte, Leipzig 1935, in: SW 2, 352 [beide 1936 erstmals veröffentlicht]).

[17] *Rahner*, Wiener Memorandum, 521.

Motive strikt unterscheiden. Sie läßt sich am besten geben, indem wir Rahners Einschätzung einzelner Strömungen der damaligen geisteswissenschaftlichen Situation genauer in Augenschein nehmen.

1. Die protestantische Theologie

Die Entwicklung des Protestantismus ist nach Rahner durch eine schrittweise Abkehr von jeglicher philosophischen und historischen Glaubensverantwortung gekennzeichnet. Er macht drei Grunddaten ausfindig: Luthers „nominalistisch-mystische Geisteshaltung", für den der christliche Glaube ein irrationales, allein von Gott gewirktes Vertrauen darstelle, Schleiermachers metaphysische Skepsis, die endgültig jeden rationalen Zugang zum Glauben aus dem Protestantismus verabschiedet habe, und schließlich der Zweifel der Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts an einem historischen Ausweis des christlichen Glaubens, der von der protestantischen Theologie übernommen worden sei.[18] Folge davon sei ein in allen zeitgenössischen protestantischen Schulen ähnlicher Glaubensbegriff, der sich wesentlich vom katholischen unterscheide:

> Gottes Offenbarung wendet sich nicht an den an sich neutralen, einer objektiven metaphysischen Seinserkenntnis fähigen Intellekt des Menschen, sondern wird nur in einem Akt vernommen, der an sich schon, nicht nur in und durch seinen gemeinten Gegenstand, vom rationalen Erkennen des Menschen wesentlich verschieden ist [...].[19]

Damit verfalle die protestantische Glaubenstheorie letztlich dem Subjektivismus, da der individuelle Glaubensakt zur entscheidenden normativen Instanz über die Glaubenswirklichkeit werde.[20] Dieser besitze jedoch hinsichtlich der materialen Seite dessen, was in ihn eingehen kann, eine lebensgeschichtliche Vorprägung und lege daher einer möglichen Offenbarung Gottes Grenzen aus der geschichtlich geformten subjektiven Religiosität auf.[21]

2. Die Wertphilosophie

Mit der Wertphilosophie setzt sich der junge Theologe vor allem anhand des gleichnamigen Buchs von Johannes Hessen auseinander. Hessen gibt darin einen Überblick über die verschiedenen Schulen dieser Strömung und versucht eine mit katholischem, allerdings nicht aristotelisch-thomistischem, sondern platonisch-augustinischem Denken vereinbare Rezeption derselben.[22] Angelpunkt der Rahnerschen Kritik ist das Grundaxiom dieser gesamten philosophischen Richtung: die Abtrennung der Wert- von der Seinsordnung. Im Rückgriff auf die scholastische Tradition und die Thomasinterpretation Joseph Maréchals verweist Rahner darauf, daß der Aquinate die Kantsche Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft nicht kenne, daß bei ihm Vernunft vielmehr immer schon ein Willensmoment einschließe:[23]

---

[18] Vgl. *K. Rahner*, Die deutsche protestantische Christologie der Gegenwart, in: SW 4, 299–312, 302 (erstveröffentlicht 1936).

[19] *Rahner*, Die deutsche protestantische Christologie, 300.

[20] Diese Einschätzung Rahners bestätigt implizit in den 70er Jahren auch W. Pannenberg, der den wunden Punkt der Dialektischen Theologie darin markiert, „daß die Positivität der Offenbarung keine Alternative zum Subjektivismus in der Theologie darstellt, sondern vielmehr als theologische Position dessen äußerste Zuspitzung bedeutet" (*W. Pannenberg*, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. [1]1973, 274, zit. n. *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort, 42).

[21] Vgl. *Rahner*, Die deutsche protestantische Christologie der Gegenwart, 304.

[22] Vgl. *Hessen*, Wertphilosophie, 260.

[23] Vgl. *Rahner*, Rez.: *Hessen*, 361–363. – C. Webers Urteil, daß es sich bei dieser Arbeit um eine „metikulöse und von unterdrückter Wut gekennzeichnete Rezension" handele (*C. Weber*, Der Religionsphilosoph Johannes Hessen [1889–1971]. Ein Gelehrtenleben zwischen Modernis-

> Das „Emotionale" (wenigstens im Sinne des geistigen *appetitus naturalis*) ist somit die Voraussetzung dafür, daß das Seiende (es selbst) als werthaft erkannt werden kann. [...] Weil er [Thomas] den *intellectus* aber grundsätzlich immer schon so begriffen hat, braucht er die Werterkenntnis auch nicht einer irrationalen, alogischen Sphäre, einem Gefühl [zu] überantworten.[24]

Rahners Konzeption der inneren Einheit und wechselseitigen Priorität von Intellekt und Willen in der Vernunft steht in Kontinuität zu seiner Thomasinterpretation, die er im Anschluß an Pierre Rousselot und Joseph Maréchal bereits in den 20er Jahre erstellt hatte.[25] Neu, und sichtlich durch die zeitgenössischen Bedingungen geprägt, ist das Argument, daß man sich selbst der philosophischen Beurteilungsmaßstäbe beraubt, wenn man die Wert- von der Seinsordnung ablöst und diese dann nur noch dezisionistisch als gottgegeben behaupten kann.[26] Wer, so Rahner, in der durch einen irrationalen Zeitgeist geprägten geistigen Atmosphäre seine ethischen und religiösen Überzeugungen der bloßen Entscheidung oder dem bloßen Gefühl überantwortet, wie Hessen das tue, entledigt sich selbst jeglicher rationaler Beurteilungskriterien und steht dann argumentationslos demjenigen – gemeint sind wohl die nationalsozialistischen Machthaber – gegenüber, der „nichts mehr davon hören will, daß die geistigen Werte objektive und allgemeine Gültigkeit haben und die Wirklichkeit bestimmen sollen"[27].

3. Neomodernistische Schriften[28]

Im Umfeld der Wertphilosophie Hessens macht Rahner im katholischen Raum eine weitere antischolastische Strömung aus, die sich in dem von Gustav Mensching herausgegebenen Buch ‚Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde'[29] sowie dessen Nachfolgewerk ‚Der Katholizismus der Zukunft. Aufbau und kritische Abwehr'[30] niederschlug. Diese qualifiziert er als modernistisch in der Linie George Tyrrells[31], obwohl die anonym bleibenden Verfasser letzteres vehement bestreiten.[32] Die Position des ersten Buches sei eindeutig modernistisch im Sinne der Enzyklika *Pascendi*, was bedeute: Ablehnung eines metaphysischen Beweises des Daseins Gottes und eines historischen

---

mus und Linkskatholizismus, Frankfurt a.M. [u.a.] 1994, 593), ist nicht nachvollziehbar, wenn man die Sachbezogenheit von Rahners Auseinandersetzung betrachtet (vgl. dazu auch *Raffelt*, Editionsbericht, in: SW 2, XIII-XXXVII, XXXII, Anm. 71).

[24] *Rahner*, Rez.: *Hessen*, 363.

[25] Zur Analyse von Rahners früher Thomasinterpretation wären einige bislang unveröffentlichte Arbeiten des Jesuiten aus seiner ersten philosophischen Studienphase 1924–27 in Feldkirch/Tisis und Pullach heranzuziehen (vgl. dazu *Kreutzer*, Transzendentales versus hermeneutisches Denken, bes. Kap. 1.4).

[26] Vgl. *Rahner*, Rez.: *Hessen*, 364.

[27] Ebd.

[28] Daß Rahner Hessens Urheberschaft bei diesen anonym verfaßten Büchern vermutete, trifft zu, bedeutet aber kein wissenschaftlich eindeutiges Wissen Rahners, wie C. Weber urteilt (vgl. *Weber*, 591). Daher verbietet sich uns hier eine gemeinsame Behandlung der Urteile Rahners über Hessen und diese Schriften. Für die tatsächliche Autorenschaft J. Hessens und O. Schroeders kann Weber allerdings gute Argumente vorbringen (vgl. *ders.*, 591, 610).

[29] Von katholischen Theologen und Laien, Leipzig 1937.

[30] Von katholischen Theologen und Laien, hgg. v. *H. Mulert*, Leipzig 1940. – Die Fortsetzung des Disputs in diesem Werk mit Rahner (vgl. 47–52, 72f., 123–126) hat jenen zu einer weiteren Rezension veranlaßt (vgl. *K. Rahner*, Rez.: *H. Mulert* [Hg.], Der Katholizismus der Zukunft, in: SW 4, 486–490 [erstveröffentlicht 1940]), die jedoch keine wesentlich anderen Wertungen noch weiterführende Argumente über die in Hinblick auf das Mensching-Buch bereits benannten hinaus enthält. Daher konzentrieren wir uns hier auf Rahners Auseinandersetzung mit „Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde".

[31] Vgl. *Rahner*, Rez.: *Mensching* (Hg.), 473.

[32] Vgl. *Mensching* (Hg.), 115–121.

Beweises für Offenbarung, Ablehnung des gängigen katholischen, supranaturalistischen Wunderverständnisses, schließlich die Konzeption, daß Gottes Offenbarung nur einer arationalen Erfahrung zugänglich ist.[33] Philosophische Grundlage des Buches sei der „Wertirrationalismus"[34] Hessens.

Rahner lehnt diese Position aus theologischen und philosophischen Gründen vehement ab. Zunächst theologisch: Wenn Offenbarung wesentlich und im eigentlichen Sinn ein religiöses Erlebnis ist und „die Urform der „Offenbarungs"-mitteilung" als „ein ekstatisches Zungenreden [betrachtet werde], das nur als Träger und Vermittler religiöser Begeisterung wirkt und darum von allen und keinem verstanden wird"[35], dann sei Offenbarung im Grunde genommen „ungeschichtlich", Christus nur ein „pädagogische[r] Anreiz" und der „Glaubensinhalt notwendig zusammengeschrumpft auf das gegenständliche Korrelat eines von sich her material bestimmten Apriori der religiösen Anlage des Menschen"[36]. Ähnlich wie der gesamten protestantischen Tradition wirft er auch dem Neomodernismus vor, daß er „das freie überweltliche Wort Gottes an die innerweltliche Subjektivität des Menschen (sowohl was Tatsache wie was Inhalt dieses Wortes angeht) ausliefert"[37].

Eine Ablösung des Offenbarungsinhaltes von der logisch-begrifflichen Form ist nach Rahner unter den Bedingungen irdischer Existenz aber auch aus philosophischen Gründen unmöglich: Denn ein solches unmittelbares, alogisches, d. h. nicht durch ein begriffliches Medium vermitteltes Erleben Gottes in seinem Selbst wäre ein *„mystischer Rationalismus"*[38], der aus der Perspektive thomistischer Philosophie für Rahner undenkbar ist. Statt dessen weise gerade die logische Struktur des Wortes über sich hinaus:

> In Wirklichkeit zeigt der Begriff selbst (er selbst, nicht ein von ihm wesensverschiedenes Erlebnis) die Sache, die er wissen läßt, als größer denn er selber in seinem Ausgedrückten, so kann er sich von ihm selbst her wandeln und zeigt doch immer dieselbe Sache: das Geheimnis, das Gott in menschlichen Begriffen offenbaren wollte, und das seine größere Größe und seine Lebendigkeit so im Wandel der Formel um den gleichen Sinn offenbart.[39]

Den verborgenen Grund für die (neo)modernistische Bindung der Religion an die alogische Sphäre des Gefühls sieht der junge Theologiedozent in der Angst des Modernisten „vor der zerstörenden Übermacht *seiner* eigenen Ratio"[40], die die Religion vernichten könnte. Wird aber die Vernunft als für den Glauben letztlich unmaßgeblich erklärt, scheint damit Religion vor der rationalistischen Vernunft in Sicherheit gebracht und die Ratio von jeglicher religiöser, sie unbedingt bindender Verpflichtung dispensiert zu sein. In letzterem kommt nach Rahner gerade die liberalistische Kehrseite dieser trügerischen Konzeption zum Ausdruck.[41]

4. Christliche Gnosis

Die letzte Strömung, mit der sich Karl Rahner auseinandersetzt, manifestiert sich in dem Versuch einiger katholischer Theologen, den Glauben als christliche Gnosis zu verstehen. Rahner tritt mit den Hauptwerken zweier Exponenten dieser Richtung in Disput: mit Georg Koepgens ‚Die Gnosis des Christentums'[42] und Odo Casels ‚Glaube,

---

[33] Vgl. *Rahner*, Rez.: *Mensching* (Hg.), 474.
[34] Ebd. 475.
[35] Beide Zitate *Rahner*, Neuer Modernismus?, 317.
[36] Sämtliche Zitate *Rahner*, Rez.: *Mensching* (Hg.), 476.
[37] Ebd. 477.
[38] Ebd. 478.
[39] Ebd. 478f.
[40] *Rahner*, Neuer Modernismus?, 319.
[41] Vgl. ebd. 319–321.
[42] Salzburg 1939.

Gnosis, Mysterium'[43]. Da sich die Rahnerschen Argumente zu beiden Werken gegenseitig ergänzen, werden sie hier ineinander verschränkt angeführt.[44]

Seine Kritik richtet sich vor allem gegen die Grundüberzeugung Koepgens, daß der Offenbarung eine genuine, außerlogische Denkform, ihres Zeichens die Gnosis, entspreche, die nicht auf begrifflich-rationales Denken reduzierbar sei, so daß von einer wesentlichen Heterogenität der Denkformen auszugehen ist.[45] Diese Auffassung von einem „Pluralismus heterogener, wurzelhaft verschiedener Denkformen"[46] mache sich auch Casel zu eigen, der zu zeigen versuche, daß die rationale, scholastische Methode erst seit der Gotik in der Theologie prägend geworden ist.[47] Dagegen wendet Rahner ein:

> Das metaphysische rationale Denken der Väter ist teilweise anders als in der Scholastik (mehr platonisch usw.) [...]; aber es ist in der Patristik ebenso stark wie in der Scholastik. Dort, wo man das rational Metaphysische in der Theologie möglichst zurückzudrängen versucht, ist das Ergebnis nicht eine reinere Glaubenstheologie und keine wirkliche Vätertheologie; man arbeitet dann ebenso mit einer Metaphysik, nur ist sie unreflex und darum unkontrolliert und umso gefährlicher.[48]

Wiederum können theologisch-dogmatische und philosophische Gründe für Rahners Ablehnung der Koepgenschen und Caselschen Erkenntnislehre unterschieden werden. Zunächst die philosophischen: In seinem grundlegenden Einwand macht Rahner das in der Maréchalschule bekannte Retorsionsargument[49] geltend: Die „Annahme eines absoluten Nebeneinanders der Denkformen hebt sich [...] selber auf", da sie „als Bedingung [ihrer] Möglichkeit ein letztes Gemeinsames in allen Denkformen voraus[setzt]", und zwar die logische Vernunft.[50] Daher sei festzuhalten, daß das logisch-begriffliche Denken notwendig zum Wesen des Menschen gehört und daß es kein primitives menschliches Denken ohne Begriffe in der Weltgeschichte gegeben haben kann.[51] Gegen Casel, für den Gott sich in Bildern und Symbolen kundtut, „durch die hindurch der erhobene Geist die Urwahrheit schaut und nicht bloß erkennt d. h. begrifflich erfaßt, sondern ihr seinshaft sich nähert und mit ihr sich verbindet"[52], besteht Rahner aus philosophischen Gründen auf ein begriffliches Erfassen der Offenbarung:

> Eine *logische* Form hat die Offenbarung auf jeden Fall, weil diese die Grundstruktur jeder Wirklichkeit und jedweder möglichen Erkenntnis und Erfahrung ist. Und die Urwahrheit wird nicht geschaut, sondern im begrifflichen Erfassen geglaubt, in menschlichen Begriffen ausgesprochen.[53]

---

[43] Münster 1941, zunächst veröffentlicht in: JLW 15 (1941) 155–305.

[44] Die Auseinandersetzung mit Casel erfolgte im Rahmen einer Antwort des Wiener Seelsorgeamtes auf Ausstellungen, die Casel gegen das „Wiener Memorandum" vorgetragen hatte. Auch hier spricht laut Raffelt „vieles dafür, daß Karl Rahner wesentlich an seiner [des Textes] Erarbeitung beteiligt war" (*Raffelt*, Editionsbericht, in: SW 4, XXX). Dieses Urteil können wir im folgenden dadurch untermauern, daß wir die Replik: Zu den Ausstellungen P. O. Casels zum Wiener Memorandum über „Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum", in: SW 4, 557–574, in ihren Sachargumenten parallel zu Rahners Auseinandersetzung mit Koepgen lesen.

[45] Vgl. *K. Rahner*, Gnosis des Christentums. Zur theologischen Erkenntnislehre des gleichnamigen Buches von Georg Koepgen, in: SW 4, 324–336, 324–328.

[46] *Rahner*, Zu den Ausstellungen P. O. Casels, 574.

[47] Vgl. ebd. 558f.

[48] Ebd. 559.

[49] Zur Verwendung des Arguments bei Maréchal und in seiner Schule vgl. *O. Muck*, Die transzendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart, Innsbruck 1964, 77–80, 117–127.

[50] Beide Zitate *Rahner*, Gnosis des Christentums, 330.

[51] *Rahner*, Zu den Ausstellungen P. O. Casels, 572f.

[52] *Casel*, 144.

[53] *Rahner*, Zu den Ausstellungen P. O. Casels, 572.

Koepgen mache zudem den Fehler, rationales (formal-logisches) Denken mit rationalistischem gleichzusetzen, wobei letzteres nach Rahner die abbildliche Übereinstimmung von Begriff und Wesen der Sache voraussetzt. Solches sei aber gerade nicht Auffassung der Scholastik, die die logische Denkweise mit dem Vorbehalt einer spezifischen *analogia entis* verknüpfe. Nach der Lehre der Scholastik ist die menschliche begriffliche Vernunft von sich her, und nicht erst durch eine anders geartete, heterogene Denkform „offen für das Konkrete, Geschichtliche und dadurch Existentielle, und sie ist von sich selber her offen auf den Gott jenseits von Welt, in dessen Erfassung als des je Größeren als alles von ihm Begriffene der menschliche Begriff immer schon aufgesprengt ist in das Geheimnis hinein und so in eine neue gnadenhafte Erfüllung durch Gottes eigene Offenbarungstat“ [54]. Daher, so Rahner, „ist der Gott der „Philosophie“ doch auch schon mehr als bloße „Idee“, in der der Mensch durch seinen Begriff den lebendigen freien Gott der Liebe gleichsam sich untertan machen würde.“ [55] Die Hypostasierung von logischer und gnostischer Denkform zu einem bloßen Nebeneinander von Idee und Existenz entstamme Koepgens philosophischer Grundhaltung, welche Rahner als „reine[n] Existentialismus“ bzw. „extreme[n] Aktualismus oder Personalismus“ kennzeichnet. Koepgens Akzeptanz von „Idee-Norm-Form entspring[e] so letztlich nur indirekt dem Willen, aus einer Lehre von reiner Existenz nicht wieder eine abstrakte Theorie, aus Gnosis nicht Gnostizismus zu machen“.[56] Schließlich argumentiert Rahner gegen Koepgens Urteil: „Die Philosophie wird auf Grund ihrer logischen Prinzipien mit innerer Notwendigkeit entweder zum Pantheismus oder zum Deismus getrieben“ [57], daß

---

[54] *Rahner*, Gnosis des Christentums, 331. Rahners Rezeption der scholastischen Analogielehre liegt die Auffassung von der „Unaussprechlichkeit der Wirklichkeit“ zugrunde (vgl. dazu auch *ders.*, Zu den Ausstellungen P. O. Casels, 571). – Aufgrund solcher Überlegungen, die Rahner später unter dem Stichwort „Geheimnis“ systematisiert hat, wird laut K. Füssel auch wissenschaftstheoretisch deutlich, „warum Rahner sich zwar formal im Rahmen einer Korrespondenztheorie der Wahrheit bewegt, bei der Wahrheitsdefinition den Terminus „Übereinstimmung“ aber nie im Sinn einer Abbildtheorie des Gedankens gegenüber der behaupteten Tatsache aufgefaßt hat“ (*K. Füssel*, Der Wahrheitsanspruch dogmatischer Aussagen. Ein Beitrag Karl Rahners zur theologischen Wissenschaftstheorie, in: Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners [FS Karl Rahner zum 75. Geburtstag], hgg. v. *H. Vorgrimler*, Freiburg–Basel–Wien 1979, 199–212, 209).

[55] *Rahner*, Gnosis des Christentums, 331. – In diesem Satz wird die für den jungen Rahner typische Identifizierung von Idee und Begriff greifbar. Diese ist für seine Auffassung verantwortlich, Gott vor dem Zugriff der theoretisch-begreifenden Vernunft, die dann selbst für die Gottesidee aufkommt, bewahren zu müssen. Das ist auch daran zu beobachten, daß Rahner die augustinisch-franziskanische Richtung in der Metaphysik ablehnt, weil er bei ihr einen *„gegenständliche[n]* Apriorismus der veritates aeternae“ (*ders.*, Vortragsskizzen und Materialien – Zwischen Existentialphilosophie und Fundamentaltheologie, in: SW 2, 438–464, 445 [entstanden zwischen 1935 und 1939, Hervorhebung von K. K.]) festzustellen glaubt. Der nachfolgende Passus verdeutlicht Rahners Skepsis gegenüber einer dauerhaft allein auf ihre natürlichen Bedingungen angewiesenen Vernunft, die ohne Gottes Gnade auskommen müßte: „Ob die Offenheit des Systems, die zum Wesen menschlicher Vernunft selbst gehört und nicht Inkonsequenz gegen die Logik ist, im konkreten Menschen und so in der faktischen Geistesgeschichte der Menschheit [...] jemals ohne Gnade und Glaubenslicht in genügender Reinheit dauernd aufrecht erhalten werden kann, ist natürlich eine andere Frage“ (*ders.*, Gnosis des Christentums, 331). Einerseits ist hier mit Th. Knieps festzuhalten, daß die angesprochene ‚Offenheit des Systems‘ natürlicher Geistigkeit „zumindest prinzipiell auch selbst keiner Hilfe bedarf“, da „die Hilfestellung, die in Form von Gnade und Glaubenslicht schließlich doch für erforderlich gehalten wird, [...] ausdrücklich nur als „Aufrechterhaltung“ der Offenheit verstanden“ wird (beide Zitate *Th. Knieps*, Die Unvertretbarkeit von Individualität. Der wissenschafts-philosophische Ort der Theologie nach Karl Rahners »Hörer des Wortes« [BDS; 19], Würzburg 1995, 81 f.). Rahner geht hier (noch) nicht von der prinzipiellen Notwendigkeit eines gnadenhaft-transzendentalen Moments in der menschlichen Geistigkeit aus. Andererseits wird man vermuten dürfen, daß diese skeptische Haltung (zumindest auch) aus der Zuschreibung der Gottesidee an die begreifende Vernunft herrührt.

[56] Sämtliche Zitate *Rahner*, Gnosis des Christentums, 332.

[57] *Koepgen*, Die Gnosis des Christentums, Salzburg [1]1939, 147.

dann auch nicht einleuchte, „wie ein solches Resultat der Philosophie durch die Gnosis nachträglich noch gutgemacht werden könne“ [58]. Eine Aufspaltung des Denkens in Ergebnisse der logischen und der gnostischen Vernunft lehnt er konsequent ab: „Darum muß ein anderes Verhältnis zwischen Glauben (Gnosis) und Vernunft bestehen als bloß das eines gleichgültigen Nebeneinanders und einer ‚Kluft‘.“ [59]

Auch dogmatisch sei die These vom radikalen Pluralismus der Denkformen nicht haltbar, da dann natürliches Denken „nicht eigentlich Ausdruck, positives, die Sache wirklich sichtbar machendes (wenn auch „dunkles“) Zeichen der übernatürlichen Wirklichkeit“ sein könne. Genau das habe aber das I. Vatikanum als *„positive* Entsprechung von ratio und fides“ definiert. Fundamentaltheologie als Aufweis des „Faktum[s] einer göttlichen Selbstbezeugung“ „von unten her“ [60] könne es unter Koepgens erkenntnistheoretischen Voraussetzungen dann ebenfalls nicht geben. Dagegen habe aber die katholische Theologie „immer der Überzeugung gelebt (schon bei Paulus 1 Kor 15 und bei den Vätern), daß in metaphysischen und geschichtlichen „Beweisen rationaler Art“ die Tatsache der Offenbarung in Christus zu erhärten sei“ [61]. Gegen Casel führt Rahner zudem den Antimodernisteneid ins Feld: Die *facta divina* (der Erweis innerer Kraft) seien insofern *„Gegenstand* des rationalen Beweises“ [62], als die *externa argumenta* (die philosophischen und geschichtlichen Beweise rationaler Art) den Erweis erbringen, daß dem Christentum eine göttliche Kraft innewohnt. Keinesfalls seien sie aber zwei verschiedene Argumentationsweisen, die gegeneinander ausgespielt werden können.

5. Resümee

Was an all diesen Einschätzungen Rahners mag nun 60 Jahre später für die gegenwärtige Situation der Theologie noch von Bedeutung sein? Sicherlich wird man die damals für scholastisches Denken äußerst anstößigen Ansätze Hessens, Koepgens und Casels nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil differenzierter zu beurteilen haben. Zudem wird heute ökumenische Theologie nicht mehr so kontroverstheologisch und apologetisch verfahren wie der hier begegnende junge Rahner. Gleichwohl scheint manches Urteil des jungen Theologiedozenten fundamentaltheologisch weiterhin bedenkens- und bewahrenswert:

Einen prinzipiellen „Pluralismus heterogener, wurzelhaft verschiedener Denkformen“ [63] zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen philosophischem und theologischem Akt anzunehmen, ist philosophisch unvollziehbar und theologisch desaströs, da so die menschliche Natur tatsächlich nicht mehr als solche als Ort göttlicher Gnade denkbar wäre. Insofern entsteht auch keine reine, philosophielose, und übertragen gesagt, welt- und gesellschaftslose, rein kirchliche Glaubenstheologie, die sich vor einer allzu kritischen Infragestellung nicht-gläubiger Vernunft retten könnte, wenn die Vernunft theologisch als für den Glauben unzuständig erklärt wird. Andererseits, und hierin ließe sich geradezu eine vorweggenommene Analyse postmoderner Beliebigkeit erblicken, ist die philosophische Unberührbarkeit der Vernunft durch Glauben, d.h. durch ein wirklich unbedingt in Anspruch nehmendes Offenbarungsereignis, tatsächlich nur Konsequenz einer liberalistischen Geisteshaltung und Kehrseite eines Antiintellektualismus in dem Sinne, daß Vernunft- und Wertordnung radikal getrennt werden. Der damit einhergehende rein ästhetische Dezisionismus wie auch eine allein auf Steige-

[58] *Rahner*, Gnosis des Christentums, 332.
[59] Ebd. 336.
[60] Sämtliche Zitate ebd. 334f.
[61] *Rahner*, Zu den Ausstellungen P. O. Casels, 565. Diese Äußerung richtet sich explizit gegen O. Casels Behauptung: „Das Zeitalter der selbstherrlichen Vernunft hat abgewirtschaftet; überall ruft man nach „Glauben“; nicht Beweise rationaler Art wirken heute, sondern der Erweis innerer Kraft“ (*O. Casel*, „Randbemerkungen zu einer Äußerung des Wiener Seelsorgeamtes“, in: ALW 28 [1986] 205).
[62] *Rahner*, Zu den Ausstellungen P. O. Casels, 566.
[63] Ebd. 574.

rung des Gefühlswertes bedachte Erlebniskultur[64] besitzen in ethischen und religiösen Fragen keinerlei kritische Urteilsmaßstäbe für Sinnansprüche jeglicher Art und laufen daher Gefahr, der totalitären Macht des faktisch Geltenden zu unterliegen.[65]

Die Theologie bedarf nach Rahner zur Verantwortung des christlichen Glaubens und der christlichen Weltdeutung einer philosophischen Reflexion, die nicht bloß „Weltanschauungsdichtung" ist, die nicht wieder auf die Glaubenstradition zurückgreift, sondern wirklich autonom verfährt und zugleich dem universalen Heilsanspruch des Christentums gerecht wird. Sicher, es ist zu berücksichtigen, daß Rahners Analysen hier auf einer neuscholastisch-metaphysischen Grundlage ruhen, die vor dem Forum der kritischen Philosophie heute nicht mehr auf Anerkennung hoffen kann. Gleichzeitig werden sie in seinem Denken aber auch gestützt von jener transzendentalen Wende, die gerade er der katholischen Theologie als Hinterlassenschaft aufgetragen hat und die fundamentaltheologisch angesichts der gegenwärtigen, von einem prinzipiellen philosophischen Pluralismus gekennzeichneten geistesgeschichtlichen Situation geradezu eine erneuerte, nicht-metaphysische Erstphilosophie[66] im Dienste rationaler Glaubensverantwortung fordert.

[64] Vgl. dazu die soziologischen Analysen von *G. Schulze*, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a.M. 1992; vgl. auch die kurzen, aber aufschlußreichen Bemerkungen zur Erlebniskultur unter dem Blickwinkel des Ästhetizismus von *Schwind*, 68–78, bes. 74–78.

[65] Anders als zu Rahners Zeiten dürfte die Gefahr eines innerweltlichen Totalitarismus heute in der westlichen Hemisphäre wohl eher in der durchkapitalisierten Lebensordnung zu erblicken sein.

[66] Vgl. etwa die Ansätze von *K. Müller*, Wenn ich „ich" sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität (RSTh; 46) Frankfurt a.M. [u.a.] 1994; *Th. Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ^{3}1991; *Verweyen*, Gottes letztes Wort, ^{3}2000; und in dem Sammelband: Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, hgg. v. *K. Müller*, Regensburg 1998.

Buchbesprechungen

1. Philosophiegeschichte

Schrimpf, Gangolf, *Die Frage nach der Wirklichkeit des Göttlichen.* Eine wirkungsgeschichtliche Hinführung zu klassischen philosophischen Texten (Fuldaer Hochschulschriften; 35). Frankfurt am Main: Knecht 2000. 127 S., ISBN 3-7820-0843-X.

Ursprünglich als Beitrag für eine Propädeutik gedacht, ist der Text zu umfangreich geworden und bildet nun dankenswerterweise eine eigene Publikation. Immer wieder hat man es im Abendland für nötig befunden, die der Religion eigene Ebene der Bildsprache zu verlassen, um die geglaubte Wahrheit in der universalen Sprache des Begriffs zu rechtfertigen. Aus der Geschichte dieses Unternehmens, für das Varro den Namen *theologia naturalis* geprägt hat, stellt die Schrift „entscheidende Wendepunkte" (11) vor. I. Klassische Antike: Aristoteles im Gespräch mit Platon. In den „Nomoi" geht es um eine Basis für Gesetze gegen Götterfrevel – als sich aufgrund der Fragwürdigkeit der Göttergeschichten wie kosmologischer Forschungsergebnisse der Unglaube ausbreitet. Platon entwickelt einen Gottesbeweis aus der Bewegung des Kosmos (mithilfe des Bilds der Töpferscheibe). Aristoteles präzisiert dann in „Physik VIII" den Bewegungsbegriff, indem er ihn physikalisiert, und präzisiert damit auch, in „Metaphysik XII", Platons Antwort. Dabei kann für beide die Gegebenheit der Erst- und Grundwirklichkeit wissenschaftlich einzig indirekt gesichert werden. – II. Christliche Spätantike und Frühscholastik: Anselm von Canterbury im Gespräch mit Augustinus. In „De libero arbitrio" geht Augustinus für den Erweis der Wirklichkeit des Göttlichen (*quo est nullus superior*) vom empirischen Ich aus. Anselm entwickelt das Argument weiter, indem er die geleistete Analyse des Ich durch die des Gottesbegriffs (nach Seneca) ersetzt. – III. Hochscholastik: Thomas von Aquin im Gespräch mit Anselm von Canterbury und Aristoteles. Der Aquinate will der Theologie ein eigenes Fundament geben; bei Anselm sieht er das nicht geleistet, weil er weder die Nicht-Negierbarkeit in dessen Begriff noch sein ungegenständlich operationales Wesen erkennt. So knüpft er bei Aristoteles an, um ihn ontologisch zu vertiefen, wobei er zugleich vom anthropologischen wieder zum kosmologischen Ansatz zurückkehrt. (Wieso eigentlich muß es, „was es auch nicht geben kann", „irgendwann wirklich" – 70 – nicht geben?) – IV. Frühe Neuzeit: René Descartes im Gespräch mit Augustinus und Anselm von Canterbury. Ausgangspunkt ist die skeptische Infragestellung des Aristotelismus; darum wird der Rückgang auf das Ich als *res cogitans* nötig. Da ich mich nicht selbst erschaffen habe und erhalte, verweist mein Dasein auf Gott (ich sehe nicht, wieso das – 87 – „zirkulär" wäre); vor allem aber verweist auf Gottes Wirklichkeit die Tatsache der Idee seiner im unvollkommenen Ich. – V. Europäische Aufklärung: Immanuel Kant im Gespräch mit René Descartes. Da Wirklichkeit nun auf das verengt wird, „als was dem Menschen die mittels seiner Anschauungsformen und Kategorien erfaßten Sinneseindrücke erscheinen müssen" (101), stellt sich Descartes' Vorgehen als „Paralogismus" dar, sein Grenzbegriff als ungerechtfertigter VerstandesGegenstand, während Kant seinerseits es unterläßt, nach der *conditio sine qua non* der Gegebenheit transzendentaler Apperzeption zu fragen. Unter seinen physikalistischen Vorgaben kann er auch für seinen eigenen „moralischen Beweis des Daseins Gottes" keine theoretische Aussagekraft beanspruchen. – VI. Amerikanischer Pragmatismus: Charles Sanders Pierce im Gespräch mit Immanuel Kant. Im „musement", dem Ergriffensein vor der Wirklichkeit, kommt der Mensch kraft seines gesunden Alltagsverstandes auf die Hypothese von Gottes Wirklichkeit, „gleichberechtigt neben den Hypothesen der Wissenschaft" (116). – So zeigt sich durch die Geschichte unter je anders bedingtem Rechtfertigungsdruck das Bemühen, in Anknüpfung an frühere Versuche den Gottesglauben von neuem und auf neue Weise wissenschaftlich zu rechtfertigen. Es führt immer nur zu Grenzbegriffen, geht aber von dort zu poetischer Veranschaulichung weiter, wie sie dem religiösen Leben entspricht.

Ein klarer und differenzierter Studientext (die Schlußseite nennt zu jedem der acht Autoren eine Einführung), der sich auch für die Seminararbeit eignet. (Zu verbessern ist, neben zwei Tippfehlern, wieder der falsche Dativ: 22 und 120 nach „als", 50 nach „seitens", 95 nach „mittels"; 52 wäre Z. 3 das „nicht", 103, Abs. 2 das „non" vor „merum nihil" zu streichen.) J. Splett

McInerny, Ralph, *Vernunftgemäßes Leben.* Die Moralphilosophie des Thomas von Aquin. Übersetzt von *Michael Hellenthal* (Schriftenreihe der Josef-Pieper-Stiftung; 3). Münster [u. a.]: LIT 2000. 150 S., ISBN 3-8258-4973-2.

Es ist ärgerlich, daß weder Titel noch Erscheinungsort und -jahr der amerikanischen Originalausgabe dort, wo jeder sie sucht, angegeben sind. Dem Vorwort mit dem Datum Januar 1997 ist zu entnehmen, daß es sich um eine zweite Auflage handelt; wann die erste Auflage erschienen ist und wie beide Auflagen sich unterscheiden, lassen sich der Titulatur und dem Vorwort nicht entnehmen. Mehr zufällig entdeckt man dann auf dem hinteren Deckel, daß das Buch unter dem Titel „Ethica Thomistica" vor 15 Jahren (wo?) erstmalig erschienen ist. – Die Einführung ist aus einem Sommerkurs hervorgegangen und wendet sich an einen weiteren Leserkreis; sie „will so elementar sein, wie ein Buch über Ethik nur sein darf" (7); folglich verzichtet sie vollständig auf Fußnoten und bibliographische Angaben; von Hinweisen auf die einschlägigen Stellen bei Thomas ist sehr sparsam Gebrauch gemacht. McInerny (= M.) verbindet mit seiner Thomas-Interpretation einen systematischen Anspruch, was er durch seine Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen angelsächsischen Moralphilosophie unterstreicht. Der sachlichen Erschließung dienen die vielen, dem amerikanischen Leben entnommenen Beispiele: M., Professor für Mediävistik an der University of Notre Dame, hat, so der Text auf der Rückseite des Buchs, mehr als 60 Romane geschrieben. Gegen den methodischen Zweifel des Descartes stellt M. die Ansicht des Aristoteles und des Thomas, „daß jeder bereits mit Gewißheit wichtige Dinge über die Welt und sich selbst weiß" (8). Die Frage der Moralphilosophie laute daher: „Wie können wir das gut tun, was wir bereits tun und nicht *nicht* tun können – nämlich, uns einzulassen auf ein bewußtes, überlegtes Handeln?" (148).

Die acht Kapitel behandeln folgende Themen: Menschliches Handeln und sittliches Handeln sind gleichzusetzen; dennoch üben wir aufgrund der unerwarteten und unbeabsichtigten Folgen unserer Handlungen nur eine unzureichende Kontrolle über unser Leben aus (I). Die aristotelische und thomistische Lehre vom Endziel des Lebens darf nicht in dem Sinn verstanden werden, daß sie einen einheitlichen Lebenswandel fordert; vielmehr läßt das sittliche Ideal eine unendliche Anzahl von Verwirklichungen zu (II). Wenn Thomas sowohl vom Endziel als auch vom obersten Prinzip des sittlichen Handelns spricht, so sind das lediglich verschiedene Betrachtungsweisen, aber keine sachlichen Alternativen; die Muster ‚Zweck/Mittel' und ‚Prinzip/Anwendung' sind miteinander vereinbar und ergänzen einander. In seiner Interpretation der Lehre von der *lex naturalis* setzt M. sich vor allem mit dem naturalistischen Fehlschluß und dem Emotivismus auseinander (III). Das Kapitel über den *actus humanus* interpretiert die Unterscheidung ‚willentlich, unwillentlich, nichtwillentlich' und die zwischen dem *actus elicitus voluntatis* und dem *actus a voluntate imperatus* (IV). Für die sittliche Bewertung der Handlung ist die Unterscheidung des Thomas zwischen dem Objekt des Willens und dem Gegenstand der Handlung zu klären. Es gibt Handlungen, die unabhängig von der Absicht in sich schlecht sind (V). Das moralische Leben bildet einen Zusammenhang und besteht nicht aus unverbundenen Episoden; so hat z. B. das Scheitern einer Ehe eine lange Vorgeschichte. Es ist ebenso schwer, einen sittlich guten Charakter einzubüßen, wie es schwer ist, ihn zu erwerben (VI). Sind Gewissen und sittliche Klugheit (*phronesis*) für Thomas dasselbe? Wie sind die Bindung durch das irrende Gewissen und die Objektivität moralischer Normen miteinander vereinbar? (VII). Welche Bedeutung hat die geoffenbarte Wahrheit für die sittliche Erkenntnis und das sittliche Handeln? (VIII). – Zwei Punkte seien eigens hervorgehoben.

(1.) Daß eine Handlung sittlich gut ist, bedeutet: Sie ist „vervollkommnend oder vollendend im Hinblick auf den Handelnden" (12). Der sittliche Wert ist also letztlich ein

der handelnden Person immanenter Wert, wobei freilich die Frage offen bleibt, wie diese Vervollkommnung sich verhält zu dem in den Handlungen Intendierten und damit auch zu deren Folgen. Für die sittliche Erkenntnis ergibt sich daraus, „daß erst eine Kenntnis der Natur des Handelnden (der wir teilhaftig sind) uns ein Kriterium verschaffen wird, um unter den Dingen, die wir erstreben, diejenigen, die uns wahrhaft vervollkommnen, zu unterscheiden von denjenigen, welche es nicht tun" (26). In sich schlechte Handlungen sind dann solche, die „wesentliche Bestandteile des Guts des Menschen zerstören" (114), wobei die sozialen Beziehungen des Menschen ein solcher wesentlicher Bestandteil sind. Wenn auch die Umstände des Handelns sich ständig verändern, so gibt es doch zeitlose Konstanten: „einige Güter werden immer grundlegend und wesentlich für das moralisch-sittliche Ideal des Menschen sein, bestimmte Handlungen stets verderblich für das Gut des Menschen" (148). Für Thomas gebe es deswegen kein Sein-Sollens-Problem, weil „die ratio boni – der Zug zu dem, was vervollkommnet und vollendet – [...] schon jedem Begehren innewohnt" (54). Wenn wir feststellen, daß etwas, was wir *faktisch* begehren, nicht begehrt zu werden verdient, dann besitzen wir bereits einen Beweggrund, das zu begehren, was begehrens*wert* ist.

(2.) Wie verhalten sich sittliche Klugheit und Gewissen? M. bringt zunächst die Gründe für die u. a. von Josef Pieper vertretene Auffassung, daß Thomas der Sache nach beides gleichsetzt, um dann anhand von *„De veritate" q.17a.1* den Unterschied herauszuarbeiten. „Das Urteil des Gewissens [...] ist ein rein erkenntnismäßiges, während es sich mit dem Urteil der freien Wahl nicht so verhält. Das Wahlurteil zeigt nämlich unseren moralisch-sittlichen Charakter in einer Weise, wie es das Urteil des Gewissens nicht tut." Das Urteil der sittlichen Klugheit ist die Konklusion eines praktischen Syllogismus, die unmittelbar unser Handeln bestimmt. Dagegen zeigt das Urteil des Gewissens „unsere theoretische Fähigkeit zu erkennen, daß ein bestimmter Akt verboten, befohlen oder erlaubt ist" (132). Wie ist die Tatsache, daß auch ein irrendes Gewissen verpflichtet, vereinbar mit der objektiven Geltung moralischer Normen? M. zitiert *„S.th." 1–2 q.19 a.6*, wo Thomas zwischen einem verschuldeten und einem nichtverschuldeten Gewissensirrtum unterscheidet. „Man hat sich zwar nach dem eigenen Urteil zu richten, aber man ist verantwortlich für das Urteil, das man fällt" (137).

Es ist zu wünschen, daß durch diese Übersetzung das moralphilosophische Werk von Ralph McInerny als ganzes auch im deutschen Sprachraum bekannter wird und zur immer neuen Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin hinführt. Friedo Ricken S. J.

Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters. Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag. Herausgegeben von *Martin Thurner*. Stuttgart: Kohlhammer 1998. 438 S., ISBN 3-17-014789-7.

„Allein der Bezug Gottes zum Menschen bringt es mit sich, daß der Einzelne mehr ist als nur das austauschbare Exemplar der Gattung Mensch." Dieser Satz mag als anthropologisches *credo* Richard Heinzmanns gelten können. So ist es ein glücklicher Griff, wenn der Herausgeber der Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag gewidmeten Festschrift, Martin Thurner, die damit formulierte „Einheit der Person" zum Ostinato des Bandes wählt. In seiner Einleitung thematisiert *Martin Thurner* den, wie es in deren Untertitel heißt, „theologisch-philosophischen Grundgedanken von Richard Heinzmann". Thurner hebt hervor, daß sich für Heinzmann Personalität durch das Gerufensein des Menschen von Gott (Gen. 26,10) in je eigener Verantwortung und unverlierbarer Würde konstituiert. Im Mittelpunkt der Personalität stehe auf diese Weise eine dynamische (trinitarische) Beziehung, die sich auch in der spezifischen Geschichtlichkeit des Individuums niederschlage; seinen eigentlichen Ausdruck finde dieses Verständnis von Einheit der Person in der Inkarnation. Indem Heinzmann, so Thurner weiter, Offenbarung weniger als Mitteilung absoluter Wahrheiten, sondern vielmehr als heilshafte Begegnung verstehe, konstituiere sich daraus ein Wechselverhältnis von Glauben und Denken. Dabei diene das Denken ‚nach außen' als philosophisches Instrumentarium der Vermittlung, ‚nach innen' nicht etwa für Gottesbeweise, sondern als dem Glauben nachfolgender Reflexionsakt innerer Sinnhaftigkeit. So nimmt der Glaube die Vernunft als Verstehenshorizont in Anspruch, um dadurch, wie Thurner als Drittes anführt, Meta-

physik und Heilsgeschichte ins Gespräch zu bringen. Ihre schärfste Zuspitzung erfahre dieses Verhältnis in seiner anthropologischen Variante: der Frage nach der Einheit, so der vierte Punkt, dem sich als Fünftes in überzeugender Weise der Ausblick anschließt, daß das gegenwärtige Ringen um ein adäquates Menschenbild – verursacht durch den Verlust des christlichen Fundamentes – einer sinnvollen und der Gegenwart verständlichen Rückbesinnung auf eben diese Grundlagen bedarf.

Diesem „Programm" entsprechend hat Thurner die folgenden Beiträge chronologisch angeordnet. Den Auftakt bildet die „Grundlegung der Anthropologie" mit einem Beitrag von *Hans Michael Baumgartner* über „Strukturmomente philosophischer Anthropologie. Eine philosophiegeschichtliche Notiz", in der Baumgartner zwei Momente der Bestimmung des Menschen unterscheidet: die abgrenzende Definition (*animal rationale*) und die metaphysische Charakterisierung (etwa im Neuplatonismus als ‚Grenzwesen'); in den Anthropologien von Thomas von Aquin und Plessner sei es gelungen, beide Aspekte miteinander in Einklang zu bringen. Es folgt eine historische Analyse des Vernunft-Begriffes von Alexander Loichinger: „Vernunft – eine anthropologische Grundkategorie".

„Das Erbe der Patristik" behandelt *Matthias Lutz-Bachmann* in seinem Aufsatz „Zeitbewußtsein und Ewigkeit. Anmerkungen zur Bedeutung eines endlichen Zeitbegriffs im Buch IX der *Confessiones* von Augustinus", um daran den Umbruch von den ‚objektiven' Zeittheorien Platos und Aristoteles zu der an den *animus* geknüpften Augustins zu verdeutlichen.

Zwei Beiträge behandeln „Frühe Problemexpositionen mittelalterlicher Anthropologie". *Ulrich Köpf* stellt „Die Einheit der Person in der Anthropologie Bernhards von Clairvaux" trotz aller dualistischen Tendenzen in dessen platonischer Auffassung von Körper und Seele heraus. *Johannes Gründel* („Petrus Abaelardus – Wegbereiter einer Verantwortungsethik") zeigt einen frühen grundlegenden Ansatz für moderne Ethik auf.

Den Schwerpunkt des Bandes bilden die unter der Überschrift „Die anthropologische Synthese des Thomas von Aquin" vereinten Beiträge. *Otto Hermann Peschs* „Sünde und Menschsein bei Thomas von Aquin. Eine theologiegeschichtliche Meditation" geht einem Phänomen nach, welches das 20. Jhdt. wie kein anderes geprägt hat: der Unmenschlichkeit des Menschen. Er verweist auf Thomas von Aquins Wort, daß infolge der Ursprungssünde der Mensch sich selbst überlassen bleibe und daraus alles Versagen erfolge. Die Natur des Menschen werde damit seine Unnatur; erst durch die Gnade trete das eigentliche Menschsein wieder zutage. *Eberhard Schockenhoff* („Glück und Leidenschaft. Das Gefüge menschlicher Antriebe in der Tugendethik des Thomas von Aquin") unternimmt es, durch eine Analyse der Tugendethik des Thomas von Aquin den handlungstheoretischen Ansatz gegen eine rein normative Behandlung der Ethik ins Feld zu führen. *Friedo Rickens* Aufsatz „Aristotelische Interpretationen zum Traktat *De passionibus animae* (*Summa theologiae* I II 22–48) des Thomas von Aquin" legt eine detaillierte Analyse von dessen Unterscheidung des sinnlichen Strebevermögens in ein *irascibile* und ein *concupiscibile* unter einem rezeptionsgeleiteten Blickwinkel auf (platonisch-)aristotelische Ansichten vor. *Thomas Prügls* Beitrag „Tristitia. Zur Theologie der *passiones animae* bei Thomas von Aquin" erläutert die Konzeption einer *tristitia moderata* in Auseinandersetzung mit den beiden über Augustinus vermittelten Positionen des Aristoteles und der Stoiker.

Die Sektion „Die bleibende Bedeutung der thomasischen Anthropologie" eröffnen *Albert Kellers* „Gedanken zur Hoffnung im Anschluß an Thomas von Aquin und Kant". *Klaus Unterburgers* Aufsatz „Der Mensch als das „konkrete Allgemeine" – Eine bislang unbekannte Thomasinterpretation des Münchener Philosophie- und Dogmenhistorikers Joseph Bach (1833–1901)" weist auf einen sowohl für die Thomas-Interpretation wie auch für die Neukantianismus-/Spätidealismus-Forschung interessanten Denker hin. Das Anliegen Josef Bachs sei es gewesen, Thomas' Frontstellung gegen den Averroismus jenseits aller Streitigkeiten des 19. Jhdts. anthropologisch zu deuten als Versuch, sowohl die Einheit des Intellekts, die Objektivität der Erkenntnis, wie auch die Individualität des Erkennenden zu vereinbaren. Leider liegt die von Unterburger behandelte Thomas-Deutung bisher nicht gedruckt vor, da Bach sie vor seinem Tode nicht

mehr ganz hatte abschließen können. Sie schiene eine Drucklegung wert, ebenso wie ihr Verfasser, der auch als Eckhart- und Albert-Forscher bekannt ist, im Rahmen des leider noch zu wenig behandelten Thomas „München um 1870" mit Gestalten wie Frohschammer, Prantl, Huber, Döllinger, Spicker, Carrière u. a. hoffentlich weitere Würdigung erfährt. *Lydia Bendel-Maidl* zeigt in ihren Überlegungen zu „Die Frau – ein verhinderter Mann oder verhindert durch den Mann? Thomas von Aquin als Quelle für die Frauenfrage im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts" differenziert unterschiedliche methodische Typen der Rezeption bei Mausbach, Manser und Mitterer in dieser Frage auf. *Reto Luzius Fetz* stellt in einem typologischen Vergleich mit dem Titel „Interiorität und Exteriorität bei Emmanuel Levinas und Thomas von Aquin" die Übereinstimmung beider Denker im Ziel einer biblisch inspirierten Liebestheorie, aber auch ihre Verschiedenheit – Levinas denke „gegen" und Thomas „mit" dem Sein – heraus. In seinem Beitrag „Quid agitur. Zum Begriff der Handlung bei Thomas von Aquin und in der modernen Handlungstheorie" dokumentiert *Christian Schröer* das Lösungspotential der Handlungstheorie des Thomas mit ihrem zentralen Bestandteil einer urteilsbestimmten Entscheidung; mit diesen Überlegungen lasse sich das Problem, ob eine Handlung lediglich auf die Körperbewegung oder auf alle dadurch kausal verursachten Ereignisse, dadurch entschärfen, daß ein sinnvoller Einschnitt in der Kausalkette namhaft gemacht werden könne. *Perry Schmidt-Leukels* Beitrag „‚Niemand hat Gott je gesehen'? Zu den anthropologischen Rahmenbedingungen der Gotteserfahrung bei Thomas von Aquin und John Hick" diskutiert die Aporie, die sich bei Thomas hinsichtlich der Gottesschau finde; der Aquinate lasse alle Erkenntnis von der leiblichen Sinneswahrnehmung ausgehen, behaupte aber eine leibfreie Gottesschau der Seele. Diese Konzeption wird mit einer ähnlichen, modernen Anschauung von John Hick, der allerdings auf dualistischen Prämissen fußt, verglichen.

Im Abschnitt „Ausformungen der Scholastik" thematisiert *Ludwig Hödl* – nicht zuletzt angesichts aktueller Diskussion um das Verständnis von Körper und Geist – „Einheit und Ganzheit des Menschen im theologischen Verständnis des Heinrich von Gent († 1293)". Heinrich von Gent habe, so Hödl, eine duale Einheit des Menschen vertreten, indem er nicht nur zwischen Körper und Geistseele differenziert habe, sondern dem Körper eine eigenständige, wenngleich der eigentlichen Geistseele untergeordnete substantielle Formkraft zuweist. In dem Aufsatz „Die scholastische ‚Potentia oboedientialis' bei Karl Rahner (1904–1984) und Henri de Lubac (1896–1991)" zeichnet *Max Seckler* die Beziehungen und Spannungen beider Denker im Ringen um eine Anthropologie nach.

In der Sektion „Die Franziskanische Erneuerung" erläutert *Hans Mercker* in seinem Beitrag „Weltweisheit und Heilswahrheit. Der Weg des Menschen im Spannungsfeld von Liber creaturae und Liber scripturae nach dem Franziskanertheologen Bonaventura" die fast im modernen Sinne einer Weltanschauung zu nehmende Konzeption einer umfassenden Theologie als *scientia practica*, in deren Mitte Christus steht und die auch noch Philosophie und Wissenschaft in sich beschließt. *Werner Dettloff* zieht Strukturparallelen zwischen der *acedia*-Theorie von „Bonaventura und Heideggers Analyse des alltäglichen Daseins". In seinem Aufsatz „Wille und Willensverursachung nach Johannes Duns Scotus" thematisiert *Gerhard Leibold* vor dem Hintergrund der Authentizitätsproblematik des Werkes von Duns Scotus dessen Bestimmung des Willens als eines Vermögens, welches sich selbst zur Ursache habe.

Im Mittelpunkt der Sektion „An der Schwelle zur Neuzeit" stehen zwei bemerkenswerte Aufsätze zu Cusanus. *Klaus Kremers* „Die Einheit des menschlichen Geistes (der Seele) und die Vielheit seiner (ihrer) Kräfte bei Nikolaus von Kues" erläutert das komplizierte Verhältnis von Geist als Einheit und Seele als funktionaler Vielheit differenziert u. a. mit Hilfe des cusanischen *explicatio/implicatio*-Gedankens; dabei hebt Kremer hervor, daß es Cusanus durch diesen Ansatz gelinge, eine spezifische Differenz auch in den Bereichen aufzuweisen, die der Mensch mit anderen Wesen gemeinsam habe. So sei etwa die vegetative Seelenfähigkeit im Menschen von der des Tieres geschieden, da sie von höheren Fähigkeiten, wie der des Erkennens, umgriffen und bestimmt werde. *Martin Thurner* legt in seinem Beitrag „Die Einheit von Selbst-, Welt- und Gottesbezug nach Nikolaus von Kues" einen weiteren zentralen Grundzug cusanischer Anthropologie frei, indem er die dynamische Verwobenheit von Gott-, Mensch- und Weltbezug auf-

weist. Zugleich stellt er heraus, daß Nikolaus von Kues in diesem sich auf Kreativität stützenden Modell das platonisch-augustinische „in te ipsum redi" mit einer aristotelisch-thomasischen Weltbezogenheit ausgleicht. Der Aufsatz „Rechtfertigung im Glauben als ‚Definition des Menschen'. Luthers Versuch einer theologischen Grundlegung der Anthropologie" von *Heinrich Döring* akzentuiert eine Seite der lutherischen Anthropologie: Der aus dem Glauben gerechtfertigte Mensch ist zugleich der für den anderen in Anspruch genommene.

Unter der Überschrift „Mittelalterliche Anthropologie im gegenwärtigen Kontext" beschließt *Wilhelm Vossenkuhls* Beitrag „Moral und Modernisierung. Über ethische Folgen sozialer Veränderungen" die Festschrift. Vossenkuhl sieht die Moderne durch eine normative Überdeterminierung gekennzeichnet: Der Mensch könne gar nicht mehr alle Forderungen erfüllen, die das Leben an ihn herantrage. Daraus resultiere, daß, selbst wenn alles leistbar Geschuldete getan werde, dies noch zu wenig sei. In diesem Dilemma greift Vossenkuhl auf die *dona gratuita* des Thomas von Aquin zurück. Modernes Handeln schließe immer „Opfer" ein, welche zumeist die Schwachen zu bringen hätten; diese „Opfer" gelte es über das ‚bloß' Geschuldete hinaus abzufangen.

Den Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag gewidmeten Sammelband haben der Herausgeber Martin Thurner und alle Beteiligten zu einem anregenden, vielfältigen, aber doch geschlossenen Panorama der „Einheit der Person" werden lassen.

H. Schwaetzer

Köhler, Theodor W., *Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert*. Die Erkenntnisbemühung um den Menschen im zeitgenössischen Verständnis (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; 71). Leiden [u. a.]: Brill 2000. X/745 S., ISBN 90-04-11623-0.

Der umfangreiche Band beinhaltet das Ergebnis des ersten Teils eines verdienstvollen Forschungsprojekts zur hochscholastischen Anthropologie, das an der Universität Salzburg durchgeführt und vom staatlichen österreichischen Wissenschaftsfond (FWF) gefördert wird. Intention der hier dokumentierten ersten Projektphase war es, vor der Darlegung der hochscholastischen Positionen zur menschlichen Natur als solcher die wissenschaftstheoretische Frage zu klären, in welchen Kontexten die Autoren des 13. Jhdts. diese Aussagen machten und ob im zeitgenössischen Verständnis die ‚philosophische Anthropologie' überhaupt als eigenständiger wissenschaftlicher Aussagenbereich reflektiert wurde. Da diese hermeneutischen Rahmenbedingungen die gedanklichen Inhalte des anthropologischen Diskurses indirekt mitprägen, ist ihre Erforschung für das Verständnis der hochscholastischen Auffassung vom Menschen unabdingbar. Das Verdienst von Köhlers Publikation besteht darin, daß er die Frage nach dem Vorverständnis der Anthropologie für den betreffenden Zeitraum erstmals in einer Monographie auf breitestmöglicher Quellenbasis unter Einbeziehung auch zahlreicher ungedruckter Texte umfassend untersucht hat.

Köhlers Hauptthese, wonach es im Verlauf des Untersuchungszeitraumes zur Herausbildung eines eigenständigen anthropologischen Diskurses kam, nimmt von der Beobachtung ihren Ausgang, daß in der damaligen Wissenschaftssystematik die Aussagen über den Menschen als Ganzen nicht Gegenstand einer eigenen Disziplin oder eines dementsprechenden Traktates war. Mit *De homine* überschriebene Texte haben eher kompilierenden Charakter als systematischen Stellenwert. In seiner Analyse dieses Befundes kann Köhler einsichtig machen, daß die Verstreutheit der anthropologischen Aussagen über die verschiedensten Disziplinen hinweg (Medizin, Naturphilosophie, Ethik) die Entwicklung eines philosophischen Diskurses über den Menschen nicht etwa gehemmt, sondern erst möglich gemacht hat. Ein erstes Teilmoment dieses Prozesses besteht in der Herauslösung der Frage nach dem Menschen aus einem rein theologisch-spirituellen Betrachtungshorizont. Die damit gegebene Verselbständigung der Anthropologie als autonome philosophische Disziplin gewinnt ihre innere Qualität darin, daß in allen möglichen Wissensbereichen, und damit im philosophischen Sinn umfassend, nach dem Menschen gefragt wird. Die philosophischen Disziplinen in ihrer Gesamtheit werden somit auf die Frage nach dem Menschen konzentriert.

In einem nächsten Argumentationsschritt zeigt Köhler nun auf, wie sich diese formalen Paradigmenwechsel auf die inhaltlichen Positionen des anthropologischen Diskurses im 13. Jhdt. auswirken: Mit der Loslösung aus dem theologischen Verständniszusammenhang verlieren die heilsgeschichtlichen Daten (wie Sünde und Erlösung) ihre bestimmende Bedeutung für die Reflexion über den Menschen. Die anthropologische Fragestellung konzentriert sich nun vor allem auf die natürliche Konstitution des Menschen. Diese Neuentdeckung der Eigenständigkeit der natürlichen Weltwirklichkeit zeigt sich in Ansätzen gerade in der anthropologischen Diskussion des 12. Jhdts., wurde aber durch die Aristoteles-Rezeption des 13. Jhdts. entscheidend vorangebracht. Auf diesem Hintergrund wird es auch verständlich, daß die philosophische Frage nach der menschlichen Natur nicht nur (im platonischen Sinn) auf eine Allgemeinbestimmung des menschlichen Wesens, sondern vor allem auf die konkreten Erscheinungsformen des Menschlichen (Lebensformen, Handlungsweisen, Gemeinsamkeit und Unterschied zu den anderen Sinnenwesen) untersucht wurde. Im Zuge dieser Entwicklung zum Konkreten hin wurde die von Aristoteles vorgegebene methodische Beschränkung der Wissenschaft auf das Allgemeine aufgebrochen.

Die starke Orientierung des anthropologischen Diskurses an naturphilosophischen Fragestellungen sieht Köhler aber auch als Grund dafür, daß der Mensch im 13. Jhdt. überwiegend als Erkenntnisobjekt in den Blick kommt. Dieser objektivierende Zug bleibt bestimmend, wenngleich Köhler auch bemerkenswerte und für die folgende philosophiegeschichtliche Entwicklung signifikante Ausnahmen dazu namhaft machen kann. Eine Wende von der Betrachtung des Menschen nach der Weise von objektiven Naturdingen zu einem ‚subjektiven' Selbstverständnis des Menschen ist beispielsweise gegeben in der Auffassung des Isaak Israeli, wonach der Mensch das Erkenntnisprinzip auch für die Dinge der Außenwelt sei.

Insgesamt ist mit diesem, durch eine Vielzahl von Registern gut erschließbaren Band, ein Grundlagenwerk für die künftige Erforschung der hochscholastischen Anthropologie gelungen, deren geistesgeschichtliche Bedeutung für die Herausbildung des gegenwärtigen Selbstverständnisses des Menschen immer mehr entdeckt wird. M. Thurner

Nikolaus von Kues, *Vis creativa*. Grundlagen eines modernen Menschenbildes. Eine lateinische Auswahl. Eingeleitet, erläutert und herausgegeben von *Harald Schwaetzer*. Münster: Aschendorff 2000. 144 S./Ill., ISBN 3-402-02308-3.

Um es gleich vorweg zu sagen: Von den international erfreulich zahlreichen Unternehmungen zum Cusanus-Jahr 2001 (600. Geburtstag) ist die vorliegende Buchpublikation sicher eine der innovativsten und gelungensten – und dies in vielerlei Hinsicht: Initiative, Idee und Durchführung füllen eine Lücke in der Landschaft der Cusanus-Literatur, sind in ihrer kreativen Frische dem Geist des Cusanus kongenial und lassen somit, über ihre engere Zielsetzung hinaus, das ‚Phänomen Cusanus' in neuem Licht erscheinen.

Dank der im vergangenen Jhdt. in verschiedenen Disziplinen intensivierten Cusanus-Forschung ist die historische wie geistesgeschichtliche Bedeutung des römischen Kardinals aus deutschen Landen unter Spezialisten gegenwärtig unumstritten. Verläßt man aber die engen Grenzen der unmittelbar mit Cusanus befaßten Gelehrtenkreise, so wird sein Name selbst im akademischen Bereich (der Rezensent spricht hier aus wiederholter eigener Erfahrung), wenn überhaupt mit etwas, so dann nur mit der nach ihm benannten Studienstiftung der Deutschen Bischofskonferenz in Verbindung gebracht. Dieser Befund zeigt die Dringlichkeit, im Cusanus-Jahr nicht nur durch neue Spezialmonographien und Sammelbände die einschlägige Forschung voranzubringen, sondern Nikolaus von Kues zuallererst im klassischen Bildungskanon einen Platz zu verschaffen. Dazu gilt es zunächst, einsichtig zu machen, warum ihm ein solcher Platz, in einer gemeinsamen Reihe etwa mit Platon oder Kant, überhaupt gebührt. Anders gesagt: Es muß eine Form der einführenden Präsentation der Cusanus-Gestalt erarbeitet werden, in welcher seine Bedeutung für das gegenwärtige Selbstverständnis des Menschen unmittelbar einleuchtet. Diese dringliche Aufgabe erkannt und überzeugend gelöst zu haben, ist das Verdienst von Harald Schwaetzer.

Wie Cusanus nun ausgerechnet durch eine nur lateinische Textauswahl aus seinen Werken (ohne beigegebene deutsche Übersetzungen) eine breitere, unmittelbare Präsenz gewinnen soll, bedarf freilich einer Erklärung. Zum einen trägt Schwaetzer damit dem allgemein anerkannten Prinzip in radikaler Weise Rechnung, daß die genuine Bedeutung eines Denkers der Vergangenheit nur vergegenwärtigt werden kann, wenn seine Texte im Original gelesen werden. Der Ruf *„ad fontes"* wird über seine prinzipielle Gültigkeit hinaus von Schwaetzer aber direkt an jene Zielgruppe gerichtet, bei welcher der Bildungskanon konkret verwirklicht wird: Die Textauswahl ist als Leseheft für Schulen und Proseminare an den Universitäten konzipiert. Im Hinblick auf diese Zielgruppe könnte der mutige Verzicht auf die deutsche Übersetzung die Zielsetzung der Initiative auf doppelte Weise indirekt befördern. Zum einen wird es für Lehrer dadurch möglich, das Leseheft im Lateinunterricht konstruktiv einzusetzen, zum anderen wird dadurch bei den Schülern die Entdeckerneugierde geweckt: Wer ein archäologisches Fundstück erst selbst ausgraben muß, ist viel gespannter darauf, nimmt es als das Ergebnis seiner Arbeit in sein Eigentum auf und betrachtet es dann mit um so größerem Interesse.

Die Hemmung vor der Beschäftigung mit einer nur lateinischen Auswahl von Texten eines so großen Unbekannten wie Nikolaus von Kues wird dem Leser sofort genommen, wenn er im Buch auch nur zu blättern beginnt: Die originalsprachlichen Quellentexte nehmen nur ungefähr die Hälfte der Seiten ein, die Originalpassagen werden stets durch Kommentare, deutsche Vergleichstexte und weiterführende Diskussionsvorschläge ‚aufgelockert'. Der Rückgang zu den rein lateinischen Ursprüngen wird in der fachdidaktischen Aufbereitung durch zahlreiche ‚archäologische Hilfsmittel' beträchtlich erleichtert: Den lateinischen Texten sind reichhaltige Vokabular-Apparate beigegeben, und im Anhang findet sich ein alphabetisch geordnetes, lateinisch-deutsches Wortregister.

Der Intention, die Bedeutung des cusanischen Denkens für das gegenwärtige Selbstverständnis des Menschen für die Allgemeinbildung einsichtig zu machen, wird der Textband aber nicht nur in formaler Hinsicht optimal gerecht, sondern vor allem durch die inhaltliche Ausrichtung der Quellenauswahl. Der Titel *Vis creativa – Grundlagen eines modernen Menschenbildes* benennt die ‚Eckdaten' des dabei leitenden Prinzips. Es wird darin Bekanntes mit Unbekanntem assoziiert und dadurch beim Leser die Erwartung geweckt, das Bekannte besser zu verstehen und Unbekanntes neu zu entdecken. Vertraut ist dem gegenwärtigen Leser, daß in der Kreativität die Eigentümlichkeit des modernen Menschenbildes besteht, jeder bekommt dies ständig in allen Lebensbereichen – von der Wissenschaft bis zum ‚Lifestyle' – vorexerziert. Überraschen wird es den Leser, wenn diese Eigenschaft des modernen Menschen nun mit einem lateinisch schreibenden Denker und Kirchenmann des 15. Jhdts. nicht nur verbunden wird, sondern auch noch davon die Rede ist, daß sich in seinen lateinischen Texten die Grundlagen dieses modernen Menschenbildes finden würden.

Schon in der Formulierung des Titels gelingt es Schwaetzer, bewußt zu machen, daß vieles an Cusanus aktuell ist, sein Denken aber nicht im gegenwärtigen Zeitgeist allein aufgeht: Die Gemeinsamkeiten über das halbe Jahrtausend hinweg nutzt Schwaetzer vielmehr als pädagogische wie geistesgeschichtliche Anknüpfungspunkte, um in die heute befremdlichen und von daher befruchtend neuen Dimensionen des cusanischen Denkens einzuführen. So stellt sich in seiner Textauswahl (34–49) der cusanische ‚*Idiota*' zwar als Prototyp des kreativen, autonomen Subjekts der Moderne dar, bei dem die Kreativität aber noch in einer mystischen Frömmigkeit gründet. Die originelle Synthese, die der Koinzidenzdenker zwischen Phänomenen herzustellen vermag, die in der gegenwärtigen Lebenswirklichkeit unvereinbar zu sein scheinen, wird im Zusammenhang mit den von Schwaetzer jeweils beigefügten Vergleichstexten um so deutlicher. Von den cusanischen Gedanken ausgehend kann er Verbindungslinien ziehen zu so gegensätzlichen Autoren wie Lessing, Luther, Kepler, Platon, Buber, Günther Anders, Kafka, Peter Singer, Florenskij u. a., die sich gemeinhin nicht unter einem gemeinsamen Nenner zu begegnen pflegen. Dadurch werden dem Leser nicht nur die geistesgeschichtlichen und gegenwärtigen Bezüge des cusanischen Denkens und damit dessen Bedeutung lebendig nachvollziehbar, sondern auch die innere Universalität der Cusanus-Gestalt selbst. Zu letzterem tragen auch die Abschnitte über die von Cusanus erstellte Landkarte (von

Steffen Möller, 94–97) sowie seine thematisch reichhaltige Gelehrtenbibliothek (von Gabriele Neusius, 127–129) bei, weil darin an konkreten Beispielen nachvollziehbar wird, wie Cusanus selbst, seinem eigenen Exempel vom kreativen Menschen als Kosmographen (82–93) entsprechend, die von ihm gedanklich reflektierte Kreativität praktisch umsetzt. Im Verweis auf die heute vergessene cusanische Grundlegung der Kreativität des Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit kann Schwaetzer sodann für die gegenwärtige (bio-)ethische Grundlagenreflexion prinzipielle (Diskussions-)Impulse geben (98–105).

Vermittelt durch jene Elemente des cusanischen Denkens, die gleichsam den Ausgangspunkt für die in die Gegenwart führende Entwicklung des Menschenbildes darstellen, kann Schwaetzer sodann auch die nicht unmittelbar wirksamen, spekulativen Grund-Gedanken des Cusanus im Originaltext zu Wort kommen lassen. Dabei erweist sich beispielsweise für den ebenso zentralen wie schwierigen Begriff der Koinzidenz Cusanus insofern als ein didaktisch dankbarer Autor, als er selbst diesen Gedanken in geometrischen Beispielbildern und zuletzt noch in einem Kreiselspiel sinnenfällig einsichtig macht, auf die Schwaetzer naheliegenderweise zurückgreift (11–30).

Wenngleich Schwaetzer in seiner Auswahl vom Grundgedanken der Koinzidenz bis zur Mystik von ‚De visione dei' (50–69) und dem Weltfrieden von ‚De pace fidei' (70–79) so ziemlich alle zentralen Bereiche cusanischen Denkens berücksichtigt, hätte der Rezensent noch einen Vorschlag: Ob man nicht das Kapitel über das Globusspiel (31–33) zu einer eigenständigen Einheit machen könnte, in welchem man an einem so zentralen Textbeispiel wie etwa der trinitarischen Tautologie von ‚De non aliud' oder dem in allem vorausgesetzten ‚Können' von ‚De apice theoriae' einen Eindruck von der spielerischen ‚Leichtigkeit des Schwierigen' verschaffen könnte, die den gerade darin kreativen Charakter des cusanischen Denkens prägt? Zur Vergegenwärtigung der Verbindungslinien von der cusanischen Anthropologie des kreativen Menschen zum modernen Selbstverständnis, auf die es Schwaetzer ankommt, hätte noch darauf verwiesen werden können, daß die erstmalige Bezeichnung des Künstlers als ‚kreativ', die sich bei Cristoforo Landino findet, sich höchstwahrscheinlich über Ficino unmittelbar auf cusanischen Einfluß zurückführen läßt (dazu: W. Haug, „Das Kugelspiel des Nicolaus Cusanus und die Poetik der Renaissance". In: Ders., „Brechungen auf dem Weg zur Individualität." Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters. Tübingen 1997, S. 362–372).

Meine beiden Randbemerkungen können aber den überzeugenden Gesamteindruck von Schwaetzers Veröffentlichung nicht beeinträchtigen. Dieser findet letztlich seinen Grund darin, daß Schwaetzer durch die Auswahl von Quellen- und Vergleichstexten Nikolaus von Kues in eine Perspektive stellt, in welcher nicht nur die Aktualität, sondern auch die genuine Originalität des cusanischen Denkens unmittelbar nachvollziehbar wird: Es ist die dann über Pico della Mirandola (vgl. den Vergleichstext 105–109) und Carolus Bovillus (vgl. 110–121) in die Neuzeit hinein wirksame Idee des kreativen Menschen, die Cusanus, fundiert im ‚Unbegreiflichen Begreifen' (14–30) Gottes durch die Koinzidenzmethode, neu entwickelt hat. M. Thurner

Lauth, Reinhard, *Descartes' Konzeption des Systems der Philosophie* (Quaestiones; 12). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1998. X/227 S., ISBN 3-7728-1975-3.

Nicht historisch, sondern systematisch, orientiert besonders an den Regulae, dem Discours und den Meditationes, soll hier der Denkweg Descartes' (= D.s) als der des „cogito selbst" (X) dargestellt werden. I Die Idee der Prinzipien (1). D. hat als erster neuzeitlicher Philosoph die Konzeption der Philosophie (= „Studium [der *sagesse*:] des Wißtums") als System gefaßt (2): „connaissance par [l]es premières causes" (5), so sehr er Schwierigkeiten sah, alles aus einem höchsten Prinzip zu deduzieren. Dabei hat er der synthetisch geometrischen Methode die analytische vorgezogen, und den Notionen, die Wesenheiten enthüllen, jene, die Existenzaussagen ermöglichen, geht es doch um die Erkenntnis dessen, was ist. – II (17). Ansatz beim Erkennen (statt wie mit den aristotelischen Kategorien beim Sein). Die Basis der Begriffe bilden intuierte Gehalte, „klar" (gegenwärtig, offenkundig) und „deutlich" (präzis und unterschieden: distinkt): formal:

Identität (Nicht-Widerspruch), Einheit (Vielheit), Unzeitlichkeit, Wirkursächlichkeit; material: Existenz, Zahl, Dauer, (Denkordnung:) Verstehen, Wollen, Ich unter Ichen ... und (Ordnung des Ausgedehnten:) Figur, Teilbarkeit, Situation ... (Einung beider:) Wechselwirkungen von Leib und Seele; metaphysisch (Gott): Vollkommene Erkenntnis, absolute Güte, Allmacht, Einssein, Ewigkeit ... Darin zeigt sch als Prinzip das substantiell existierende Cogito: *cogito/existo*; statt es bloß nicht anders denken zu können, sehe ich ein, daß es nicht anders sein kann. – III (51). Gott als höchstes Prinzip. Man muß beim Cogito (im Deutschen weniger merklich) mithören, daß es ein denkendes Anheben darstellt, ungefestigt, auf der Suche nach Affirmation. „Wenn ich sage, daß ich zweifle, sage ich ipso facto zugleich: es gibt Wahrheit als solche (und dadurch Falschheit), und es gibt eine Weise des Wissens, in der Wahrheit erfaßt wird" (54): im behauptenden Urteil. So hat Erkennen eine Willenskomponente; ja, hier liegt das Zentrum von Freiheit: nicht bloße Übereinstimmung bedeutet Wahrheit, sondern die bejahte Einsicht in die erkannte Korrespondenz. Dies Ja aber bedeutet Antwort auf den Anspruch der Wahrheit: So erfährt das Cogito sich – als Prinzipiat eines Ur-Prinzips – aus Gott; in seinem Sein manifestiert sich dessen Sein; allmächtig, gut und wahr, doch über unserem Begreifen. Darum erlaubt es kein Erkenntnis-System von ihm aus. Doch ohne Zweifel ist diese gebietende Wahrheit ihrerseits wahrhaftig (Täuschenwollen wäre eine Schwäche): Der Kern der Evidenz ist jenseits der Denkunmöglichkeit des Gegenteils die Unvertretbarkeit ihrer Leugnung, die Erkenntnis des Selbstgerechtfertigtseins ihres Anspruchs. (Daß Gott freilich immer das Bessere wolle [97], ist nicht bloß für uns nicht verifizierbar, sondern in sich mißverständlich; klarer das lateinische „optimum", zumal elativisch gelesen, bzw. adverbial: aufs beste – in der Tat „weit von Leibniz' ‚bester aller Welten' entfernt" [98].) – IV. Ansätze zu einem System des endlichen Erkennens (99). Damit geht nun der Herausgeber von Fichtes Werken doch über seinen Autor hinaus: Trotz aller Vorstöße hat D. „das System (im vollen Wortsinne) des endlichen Wissens (der ‚sagesse humaine') nicht erkannt" (105). Dessen Kern ist der Grundvollzug des Cogito, das (in der Zeit gefällte) Urteil als medialer Akt der Freiheit, in einer Freiheits-Reflexivität, die in der transzendentalen Methodik zu sich kommt. – Lauth skizziert in V. den Erkenntnisertrag der Erfahrung (134): Da die Grundnotionen der Ausdehnung keine Existenz enthüllen, bedarf die Realität außer uns göttlicher Verifikation. (Dem fichteschen Gedanken freilich, am objektiven Sosein hätten wir erst bzgl. unseres Strebens ein Interesse, möchte ich die Kunst entgegenhalten.) VI. Die Einheit von Seele und Leib. Die Vorstellungen beider sind inkommensurabel; undenkbar bleibt der Mensch sowohl als substantielle Form (= Grund) des seelisch-leiblichen Geschehens wie als Maschine („Diderots Rezept für die Mitarbeiter an der ‚Encyclopédie', ... sich auf Mikrovorgänge zu beziehen, weil sie weniger durchsichtig seien, beweist nur, daß man mala fide operieren wollte" [168]). Anderseits gehört zur Endlichkeit „das Aposteriori [als] ein fundierendes Konstitutionsprinzip" (der Anruf der Wahrheit ist stets konkret – 179). VII. Konstitution der doxisch-praktischen Seite der Wirklichkeit. Zur Faktizität gehört so auch das Begehren, und zwar in einer Einheit, ob derer der „Rationalist" D. ja das antike Boot-Steuermann-Bild verwirft. So deutlich er das Willensmoment im Erkennen herausgestellt hat, von Spinoza bis Kant wieder verloren, so wenig hat er leider andererseits die Konstitution höher faktischer Wirklichkeit geleistet: vor allem der Interpersonalgegebenheit. – VIII. Die Idee des Systems der Erkenntnis und ihre Verwirklichung. Gleichwohl ist hier die wahre Idee des Systems gefaßt, in Hingegebenheit an die Sachen zur Erfassung der *sagesse* (207). Vor den Objekten steht deren Erfassen, und dies nicht rein theoretisch, sondern in Antwort auf einen Anspruch [darum bleibt selbst sein „maîtres et possesseurs" um eine Welt von Bacons „Wissen als Macht" (209) verschieden]. So hat D. die entscheidenden Punkte erkannt, vor allem – sogar klarer als Fichte – die Willensfunktion im theoretischen Urteil (223), obwohl noch nicht insbesondere das eigentliche „Sich" (Fichte) der Cogito-Reflexion und den konstitutionellen Sinn-Begriff.

Auch dieses Buch zeichnet einen, seinen Descartes. Nicht bloß wird es auch ihm nicht gelingen, die (Anti-)Descartes-Schablonen aus der Welt zu schaffen (genannt sei nur jüngst, 2000, – in: *Descartes im Diskurs der Neuzeit* [Niebel/Horn/Schnädelbach] – H. Rosenau); durch seine rigorose Deduktionsgewilltheit mag es ihnen gar noch Argumente liefern (so möchte ich nach wie vor auf Lauths Grundsatz-Beitrag von 1965 ver-

weisen [Neudruck 1989, vgl. ThPh 75 (2000) 236]). Doch eben die wären immanent einzusetzen. Darum entbindet gerade der Transzendental-Anspruch keineswegs davon, bzgl. der „res" selbst (descartes-gemäß) sich auf ihn einzulassen: beim Verfasser – und erst recht bei dessen Autor. J. Splett

Grossklaus, Dirk, *Natürliche Religion und aufgeklärte Gesellschaft.* Shaftesburys Verhältnis zu den Cambridge Platonists (Anglistische Forschungen; Bd. 277). Heidelberg: C. Winter 2000. 283 S., ISBN 3-8253-1021-3.

Diese Monographie ist eine im Sommer 1998 fertiggestellte und von der Neuphilologischen Fakultät der Heidelberger Universität angenommene Doktorarbeit. Sie ist eine Studie über einen der bedeutendsten Denker in der englischen Moral- und Religionsphilosophie, Earl of Shaftesbury, und behandelt das Woher und Wie seiner Denkart. Unser Autor setzt sich sowohl mit der bisher in Deutschland entstandenen Shaftesbury-Forschung auseinander als auch mit den Studien über die Cambridge Platonisten im 17. Jhdt.; in einem größeren Rahmen versucht er, die Genese der Religionsfreiheit in der bürgerlichen Gesellschaft näher zu bestimmen und die moderne Vorstellung von Religion als die einer privaten Gewissensangelegenheit zu erklären, vom geistesgeschichtlichen Kontext der Nachbürgerkriegs-Frühaufklärung Englands. Großklaus (= G.) behandelt sein Thema in drei Teilen: a) die Religion in der Öffentlichkeit am Ende des 17. Jhdts., b) Moral als die „vergesellschaftete" Religion, und c) persönliche Religiosität.

Der englische Adlige lebte zwischen Ende des 17. und Anfang des 18. Jhdts. Anthony Ashley Cooper, der dritte Earl of Shaftesbury, war ein Vorbild des damaligen Ideals vom „kultivierten Geschmack", in der Zeit, als der Adel allgemein die Kulturhegemonie in der Gesellschaft besaß. Nach dem Bürgerkrieg, den Sektenstreitigkeiten und dem autokratischen Republikanismus Cromwells war die geistige Atmosphäre gegen den Enthusiasmus; Enthusiasmus galt nun dem Gebiet der religiösen Fragen, aber auch all den anderen geistigen Gebieten. Es konstituierte sich die Haltung der „men of cultivated taste", wie diese oft in jener Zeit genannt wurden. Shaftesbury war also ein hochkultivierter „Liebhaber allgemeiner Bildung" in einer Zeit, als diese Haltung hoch geschätzt und „Spezialistentätigkeit" verachtet wurde. Gewiß beinhaltete diese Haltung ein großes Maß an Leichtlebigkeit und Distanzierung von wissenschaftlichem Ehrgeiz. Shaftesbury aber repräsentierte die seriöse Seite der zeitgenössischen „Liebhaberei". Politisch zu den Whig-Adligen gehörend, hatte er sich von den restaurierten königlichen Stuarts und den Tories kritisch distanziert, welche die anglikanische Staatskirche massiv befürworteten, um die gesellschaftliche Stabilität zu sichern.

Allerdings hatte ihn schon früher seine schwache Gesundheit daran gehindert, sich aktiv in aktueller Parteipolitik zu engagieren. Shaftesbury wird heute als ein wichtiger Geistesführer seiner Zeit betrachtet. Er lebte aber sein Leben lang im „Ruhestand", um mit Muße klassische Autoren zu lesen, um zu denken und zu schreiben. Er war ein „Schönheits-Philosoph", der mehr das Verinnerlichte betonte als äußerliches kirchliches Leben gegenüber der Staatskirche und den Sekten. Seine Gedanken drückte er in seinem ihm eigenen genialen Stil aus, in „Inquiry concerning Virtue, or Merit" (1699) und in „Characteristics" (1711, 1714). G. aber konzentriert sich hauptsächlich auf Shaftesburys weniger bekanntes Schrifttum, wie Shaftesburys Vorwort zu Whichcotes „Select Sermons", „Miscellaneous Reflections", „The Social Enthusiast", „The Letter of an Noble Lord" und „To Teresias".

Shaftesburys sanfter literarischer Stil gehört zu seiner Eigenart. Dennoch ist sein Gedankengut hauptsächlich von den zwei späteren Cambridge Platonisten wie Benjamin Whichcote (1608–1683) und Ralph Cudworth (1617–1688) abhängig. (Er bearbeitete und gab Whichcotes „Select Sermons 1698 heraus.) Diese Theologen waren die Nachfolger der sich während des Civil War in Cambridge aufhaltenden undogmatischen Denker wie Henry More (1614–1687) und John Smith (1616–1652). Obwohl die ursprüngliche Gruppe eine mystische Tendenz hatte, gehören diese Theologen einer größeren Strömung an, die man „Latudinarians" bezeichnete. Religion war von Sittlichkeit noch nicht unterschieden, und es gab eine gewisse Ambivalenz, ja sogar Spannung zwischen den Termini „Religion" und „Moral". Metaphysik war eng ge-

koppelt mit Religionsphilosophie oder Theologie. Mit Moral verknüpft, wurde Religion einerseits allgemein als eine öffentliche Angelegenheit betrachtet und stark betont. In diesem Sinne war das Wort mit der anglikanischen Staatskirche identisch. Aber andererseits wurde Religion verknüpft mit Spiritualität/Frömmigkeit und Glaube. Der damalige Begriff von Religion bezeichnete die ganze Palette von inneren Eigenschaften. Doch in diesem ambivalenten Spielraum hatte Shaftesburys Religion ihr Entstehen als die rational geleitete Überzeugung, die schließlich den geoffenbarten Gott bestätigt. Das englische Freidenkertum war keine eklatant zynische religionskritische Sache, aber entwickelte sich bei Shaftesbury in die mögliche atheistische Haltung. Der englische Deismus befürwortet die natürliche Religion, in der Gott als der letzte Rationalitätsgrund von humaner Vernunft anerkannt und angebetet wird.

Aber Shaftesbury selbst blieb im Rahmen der anglikanischen Staatsreligion. Er anerkannte die Bedeutung und die Funktion des Systems der öffentlichen Religion. Genauer gesagt, war er kein Deist, sondern ein bewußter Theist. Wie er selbst darstellte, ist sein Gott die allumfassende Gutheit des Kosmos: „View GOD in Goodness, and in his Works, which have that Character." (250) Diesem entsprechend, setzt sein von Cambridger Platonisten inspiriertes Menschenbild wesentliche Güte der menschlichen Natur voraus. Für ihn ist Sittlichkeit schließlich aus der Innerlichkeit hergeleitet, weil sie daraus begründet sein soll, und Gottesexistenz mit der Moralmetaphysik verbunden wurde. Seine Moralphilosophie ist aufgebaut auf einem von innen kommenden Gefühl (sentiment), während Tugenden von dem ständigen Erwerb mit diesem Gefühl gesehen werden. Shaftesbury lebte in Muße und gelassener Selbst-Kultivation, nach Art der von der damaligen Politik distanzierten epikureerischen Säkularmystiker, mit seiner legeren schriftstellerischen Tätigkeit. Aber wenn man ihn näher betrachtet, wird deutlich, daß seine persönliche Religiosität das Sozialengagement beinhaltete. Weltferne und Weltnähe. Wie im klassischen Altertum ist das moralisch Gute mit dem Schönen identisch. Shaftesburys „Moralphilosophie" weist auf die spätere Entwicklung der Ästhetik hin. Es hat den Anschein, daß z.B. hinter Whiteheadscher Prozeßtheologie die Tradition Shaftesburys stehe. – G.s Studie hat nicht nur Relevanz für Spezialisten, die sich in der Erforschung des geistesgeschichtlichen Hintergrunds der englischen Aufklärung bzw. der Theologiegeschichte der Aufklärung engagieren, sondern auch aktuelle Bedeutung für die Systematischen Theologen, die dem Publikum immer mehr den Ort und die Relevanz ihrer Arbeit bezeugen müssen, obwohl die Monographie im Rahmen der Anglistik geschrieben ist. Denn die Frage der Uroffenbarung ist anscheinend schon in Shaftesburys Gedanken enthalten, d.h.: Wie sollte man dialogischerweise der säkular gewordenen Öffentlichkeit und der religiösen nicht christlichen Welt gegenüber die Beziehung zwischen der im Humanum verwurzelten Uroffenbarung und der in christlichen Schriften explizit gemachten Partikularoffenbarung bezeugen? Shaftesbury hat hauptsächlich in seinen Gedanken die klassische Zeit im Blick. Aber wir wissen, daß zu seinen Lebzeiten die Geisteswelt des Fernen Ostens anfing, bekannt zu werden. Mit G.s Studie kann man die eigenartige Entwicklung der anglikanischen Theologie nach Shaftesbury besser verstehen als etwas, was aus der Komplexität der geistlichen und religiösen Strömungen entstanden ist in einem Gesamtrahmen des Entstehens der modernen westlichen Gesellschaft.

Hubert Takayanagi S. J.

Jean-Jacques Rousseau. Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts. Herausgegeben von *Reinhard Brandt* und *Karlfriedrich Herb* (Klassiker auslegen; Bd. 20). Berlin: Akademie-Verlag 2000. VII/308 S./Kt., ISBN 3-05-003237-5.

Mit der Schrift „Du Contrat Social" Rousseaus (= R.s) von 1762 hat einer der inspirierendsten und zugleich umstrittensten Texte der politischen Philosophie berechtigte Aufnahme in die Reihe „Klassiker auslegen" erfahren. Der Versuch, eine Lesehilfe zu bieten, verschont den Rat- und Hilfesuchenden nicht mit den Schwierigkeiten des Textes R.s, deckt nicht alle Kapitel des „Gesellschaftsvertrags" (= GV) und nicht alles gleichmäßig ab, was im auferlegten Umfang auch gar nicht leistbar gewesen wäre, und liefert Verständnishilfen. Der Bd. stellt Querverbindungen zu anderen Autoren sowie – wenn auch in bescheidenerem Maße – zur politischen Geschichte her. So viel sei be-

reits eingangs gesagt! Darüber hinaus regen die Beiträge der in der deutschen, angelsächsischen und französischen R.-forschung tätigen Autoren die Leser dazu an, selbst Linien weiterzudenken und sich den Grundfragen des Zusammenlebens zu stellen.

Das Vorwort (1f.) geht ohne Umschweife auf die Wirkungsgeschichte und die Anlässe des Werkes ein und faßt zusammen: „Daß die Natur des Menschen Freiheit sei, lautet die schlichte und revolutionäre Botschaft, auf der R. seine vertragstheoretische Legitimation staatlicher Herrschaft aufbaut" (1). Die von *Brandt* (= B.) und *Herb* (= H.) verfaßte Einführung (3–26) arbeitet im Anschluß daran das grundlegende Prinzipienproblem heraus, vor das R. sich gestellt sah: wie Freiheit des Menschen und Herrschaft über Menschen zu vermitteln seien. Die Antwort lautet: Freiheit, die nicht ohne Bindung existieren kann, und Herrschaft, welche Freiheit sichern und freigeben will, lassen sich geltungstheoretisch nur über den Vertrag vermitteln (10). Solche Hinweise können als Kompaß für die Lektüre dienen. Beide Autoren erinnern daran, daß R. sowohl als Begründer des modernen Freiheitsverständnisses und des Rechts der freiheitlichen Demokratie gilt; daß es jedoch nicht ganz unbegründete Vorwürfe gibt, er habe Despotismus und Totalitarismus angedacht und Wege zu deren Verwirklichung aufgezeigt. Immanuel Kants Auslegung steht für ersteres, für die zweite Auslegung Benjamin Constant (4). Und während die Französische Revolution für viele überhaupt erst einen Weg zum Verständnis des damals fast für heilig gehaltenen Textes R.s eröffnete, habe Kant ohne viel Aufhebens für seine Anliegen den Text des GV umgeschrieben – der in kantischer Diktion eine Theorie der *respublica noumenon* (30) lieferte. Er habe ihn für seine Belange korrigiert und sowohl die skeptische Wendung zurückgenommen als ihn auch aus der Verfallstheorie, wenn man sie denn im Text R.s finden will, herausgeführt. Was beabsichtigte R. eigentlich mit diesem Werk? Sicherlich keine Revolution! Wollte er innerhalb einer Verfallsgeschichte einen letzten Halt vor dem weiteren Abstieg anbieten? Suchte er die Emanzipation der Menschen zu beschleunigen? Oder wollte er bewußt die Verwirklichung seines Modells verhindern (8)? In der Einführung fallen auch Bemerkungen, welche spätere Beiträge diskutieren (121–126 und 230–236); so z. B. der Hinweis, daß aus verschiedenen Passagen des GV das Mißtrauen R.s gegenüber dem „selbsttragenden Charakter eines kontraktualistischen Staatsrechts" (11) herausgelesen werden könnte. Wichtig sind die in der Einführung erteilten methodischen Auskünfte, welche der Bd. wiederholt bestätigt, nämlich, daß R. seine Gedanken stilistisch zufeile und zu Lasten begrifflicher Klarheit ins Extrem treibe. R. widerspreche sich öfters, und, was er als Gewißheit behaupte, problematisiere er im nächsten Moment wieder. H. erhebt in späteren Ausführungen gegen R. den Vorwurf, er halte sich nicht an seine methodischen Vorsätze, lege sie nicht ausführlich genug dar (31) und werde den Begründungsabsichten seiner Vorgänger nicht gerecht. Die Einführung liefert eine Kurzfassung des GV sowie der Beiträge des Bandes.

Im 2. Kap. „Zur Grundlegung der Vertragstheorie" (27–44) betont H. den Abschied R.s von der klassischen Staatslehre, indem jener im Vorlauf zur bereits erwähnten Vermittlungsfrage nicht nach der besten Herrschaft, sondern nach der Legitimation von Herrschaft überhaupt fragte (27). Nicht die Qualität, sondern die Existenz überhaupt mußte sich also rechtfertigen. Die Gleichheit der Menschen in der Freiheit macht das Ordnungsschaffen nötig und möglich; und die Gleichheit verpflichtet es auf jenes Rechtsinstrument, das freie und gleichrangige Partner zusammenbindet, nämlich auf den Vertrag. Nur durch und über die menschliche Vereinbarung gibt es Recht. Doch R.s Anliegen wird völlig verfehlt, wenn man meint, durch den Vertrag lediglich dem Chaos entrinnen oder einer zerstörerischen Menschennatur Zügel anlegen zu können. Der Vertrag ist nämlich nicht bloß Verhinderung von etwas Bedrohlichem. Er ist zugleich und wesentlich eine neue Bündelung und Formierung vorhandener physischer und psychischer Kräfte sowie von Perspektiven und Erfahrungen, so daß der Vertrag zwar keine *creatio ex nihilo* ist, wohl aber doch etwas Vorher-nie-Dagewesenes entstehen läßt. Diese neue Kraftquelle und politische Einheit ist also zu schaffen. Nichts nimmt dem Menschen diese Arbeit ab: von unten her keine natürliche Kraft und von oben her kein dynamischer Geist. Daß die Menschen die gleiche Wesensnatur „Mensch" innehaben, führt jedenfalls nicht zur politischen Einheit, so H. zu Recht (36). Freiheit, möglichste ökonomische Gleichheit und unveräußerliche, unteilbare Souveränität sind Kernele-

mente des zu schaffenden Vertragszustandes. An dieser Stelle und im gesamten Bd. bleibt R. als jemand, der sich sehr stark von der Mechanik und Physik anregen läßt, etwas unterbelichtet; ebenso mangelt es dem Band daran, den in säkularisierter Form bei R. anwesenden theologischen Hintergrund zu erhellen.

Wie ist nun die vom Vertrag eingerichtete und errichtete Herrschaft zu rechtfertigen? In einem Stil, der alle Vorzüge plastischer Redeweise aufweist, sich aber auch bei anderen Autoren dieses Bandes findet, vergleicht *W. Kersting* (= K.) (45–66) den GV R.s mit dem Hobbes. Während der Souverän im hobbesschen Leviathan vom Vertrag ausgespart bleibe und sich nach seiner Entstehung die Vollmacht eines jeden einzelnen Unterworfenen besorge, um in seinem Namen sprechen zu dürfen, entstehe bei R. der Souverän im Vertrag und als Vertrag. Der sei einerseits von Individuen zu ihrem Nutzen geschlossen, so jedenfalls las Hegel R.s Vertragsgedanken, andererseits sei der Vertrag eine Institution, welche über den einzelnen Willen herrsche und hinweggehe. Indem K. dem rousseauischen Denken einen neuzeitlich-individualistischen Vertragsbegriff zugrunde legt und andererseits als Folge die Entstehung eines die konkreten Menschen entfremdenden Vertragsgebildes annimmt, meint K. R. vorwerfen zu dürfen, sein eigenes Konstrukt nicht (völlig?) durchschaut, mindestens aber sich eines äquivoken Vertragsbegriffes bedient zu haben. Deckt der GV diese Auslegung? Wie steht es um die Äquivozität, wenn man, so mein Vorschlag, den Vertrag von Anfang an als Institution denken würde, die eben nie der freien Verfügung und Abänderbarkeit unterlag, wie R. selbst über den GV im 6. Kap. des ersten Buches bemerkte? R. setzt außerdem für den allerersten Anfang, also den Vertragsschluß, bereits eine Einstimmigkeit voraus, welche im Laufe der Geschichte der Vielstimmigkeit weichen wird; schließlich wird mit und in dem Vertrag nicht der Eigennutzen, sondern die umfangreichste Identität gesucht.

An die Freiheitsproblematik knüpft der Aufsatz von *J. Plamenatz* (= P.) an (45–82). Wie ist R.s Wort vom siebten Kap. des ersten Buches zu verstehen „Was nichts anderes heißt, als daß man ihn zwingen wird, frei zu sein"? Wiederum taucht die Frage auf, ob R. selbst die Tragweite seiner Gedanken verstanden habe (70f.). P. entfaltet in dem Artikel, der von 1965 stammt – offensichtlich gab und gibt es nichts Besseres zu dem Thema! – verschiedene Freiheitsbegriffe mit dem Anspruch auf Vollständigkeit. Freiheit sei jeweils eine Form der Selbstdisziplinierung, ob als natürliche, als bürgerliche oder als moralische Freiheit. Sie sei dann erreicht, wenn nur das gewollt werde, was auch erhalten werden könne; somit setzen natürliche und gesellschaftliche Vorgegebenheiten der freien Betätigung Grenzen. Gerade eine solche Erkenntnis kann und muß deshalb mit großer Dynamik auf der Gestaltung dieser Vorgegebenheiten bestehen, um die Bedingungen der Abhängigkeit in Freiheit zu gestalten (78). Wer nun aber mit Änderungen nicht durchdringe und erst recht, wer bewußt vom Gesetz abweiche, müsse zum äußeren Gesetzesgehorsam gezwungen werden, wozu sein frei gegebenes Ja zum Vertrag berechtige. Allerdings sage R. nicht nur, daß er zum Gehorsam gezwungen werde, sondern zur Freiheit. Wie aber gelangt man vom äußeren Druck zur inneren Freiheit? Die bürgerliche und moralische Freiheit werde errungen, so P., denn der äußere Druck erleichtere es dem Dissidenten, sich innerlich das Gesetz der Vertragsgemeinschaft von neuem zu eigen zu machen, sich aus der verkümmerten Form der Selbstbefangenheit zu lösen und auf eine reife Form der Mitarbeit am Gemeinwohl zu verpflichten. Damit bejahe er aber auch wiederum sich selbst, d.h. seinen Eintritt in den GV, und so vermeide er die innere Zerrissenheit.

Die Freiheit ist auch das Thema des sehr grundsätzlichen und weit ausgreifenden Beitrags von *R. Wickler* (= W.) (83–106). Er trägt zuerst eine allgemeinere Vier-Punkte-Kritik an R. vor, die sich W. aber nicht zu eigen macht: 1) R. bezeuge eine theoretische Liebe zur Menschheit und zeige faktisch nur zu wenigen Menschen Zuneigung; er unterscheide 2) nicht zwischen den Menschen, auch nicht zwischen Mann und Frau, sondern verklumpe alle Menschen zu einer Menschheit; er verwechsle 3) Freiheit mit der kollektiven Gehorsamspflicht, und sehe 4) Freiheit am besten und am ehesten bei derjenigen Institution aufgehoben, welche der Freiheit am allerbedrohlichsten geworden ist und sein wird, dem Staat. Es folgt eine von W. gleichfalls zurückgewiesene Kritik des Freiheitsverständnisses R.s in vier Punkten: Er verwechsle 1) privat und öffentlich; für R. müsse sich die öffentliche Freiheit im Willen jedes einzelnen abbilden (die Freiheit des

einzelnen wird, so füge ich ein, wie ein empfangender Schoß gedacht!), und so verdanke sie sich nur dem staatlichen Einsatz und seiner Kontrolle. Wie anders schreiben kurz nach 1762 Adam Smith und die Liberalen! Es würden bei R. 2) die Menschenrechte fehlen; Freiheit sei für R. dort, wo kollektive Solidarität, nicht aber, wo persönliche Wahlfreiheit geübt werde. Gefährlich sei 3) R.s Glaube an die fast unbegrenzte Formbarkeit des Menschen; gegen Montesquieu und Hume denke R., es sei besser, den neuen Menschen zu schaffen als mit dem Menschen zu rechnen, so wie er ist. Höchst bedenklich sei es 4), von einem Recht (!) zu sprechen, zur Freiheit zwingen zu dürfen.

W. arbeitet sodann einen ersten Freiheitsbegriff heraus, demnach der Freiheitsakt des einzelnen im Akt des Souveräns aufgeht und zu Willen und Recht wird. Die faktische und die normative Ebene sind strikt auseinanderzuhalten, und wo sie zusammentreten, steht Gewalt im Dienst der Norm. Der Staat als das „Wir" ist Garant der Freiheit nach innen, weil der Mensch sich nicht selbst schaden will. Nach außen hat der Staat jedoch als möglicher Bedroher und Vernichter von Freiheit zu gelten. Eine Feinanalyse wird die Unterschiede in W.s Positionen zu denen von Brandts Schlußartikel und Asbachs Beitrag entdecken.

Der zweite positive Begriff von Freiheit im GV meine, so W., die Selbstregierung, die „liberté morale". Diese „Autonomie" stellt sich in den Dienst des öffentlichen Interesses, wozu sie sich zum Gehorsam gegenüber dem Gesetz verpflichtet, das sie sich mit allen anderen Bürgern selbst vorgeschrieben habe. Damit ist aber auch der Schutz garantiert, welchen die Menschenrechte besorgen wollen. „Deep introspection" ist nötig, und gerade nicht Diskussion oder Diskursverfahren, um das „public interest" herauszufinden (92). Soviel zu den ersten beiden Kritiken. Zur 3. Kritik nur soviel: Verbal jedenfalls will R. den Menschen gerade so nehmen, wie er ist. Dies ergibt sich aus dem Vorwort zum ersten Buch.

Den Gemeinwillen zu erklären, hat sich *P. Riley* (= Ri.) (107–133) vorgenommen. Wer sei sein Träger und worauf ziele er ab? Zwei Gedankenstränge stehen hinter dem von R. eingeführten Begriff des Gemeinwillens, die Theorie vom geschlossenen Gemeinwesen und die des modernen Voluntarismus. R. sei Anti-Voluntarist und mache so Front gegen die reformatorische Linie und wende sich dem antiken Staatsmodell zu (109). Es verfüge nämlich über öffentliche Moral, erfülle das Verlangen des Menschen nach Patriotismus und Bürgerreligion sowie einfacher Lebensführung, es integriere den Menschen in den politischen Lebensrahmen und lasse keinen Bereich menschlichen Lebens außen vor. Das antike Modell garantiere die höchste Unabhängigkeit des Menschen vom andern Menschen gerade durch die allerhöchste Abhängigkeit des Menschen vom Staat. Wer hier die eine Bindung lockere und die andere stärke, bringe den Menschen in Zwiespalt. Teil eines größeren Ganzen zu sein, flöße eine Stärke ein, welche die gefährliche Selbstliebe abschwäche und niederhalte. Nach der Ausgewogenheit W.s sieht Ri. R. stärker um die „Freiheit zur Bindung" besorgt.

Wozu aber werde verpflichtet? Auf den Gemeinsinn! Der Einzelwille stehe in der Pflicht, einen inhaltlichen gemeinsamen Willen mit herauszuarbeiten (117) und das Allgemeine mit dem Besonderen zu versöhnen. Der legislative Wille setze, wie Erfahrung zeigt, einen Gemeinsinn voraus, der gegeben und gewollt sein müßte, bevor das Gemeinwesen und sein Wohl zu funktionieren beginne (119). Nun sei für R. aber doch erst der legislative Wille imstande, den Gemeinsinn zu schaffen. Wie den Zirkel vermeiden, der den GV als unmögliches Konstrukt entlarven würde? Ri. offenbart zuerst einmal: „Hier ist R. schwach, in uncharakteristischer Weise schwach" (121). Zutreffend ist weiterhin der Hinweis Ri.s, daß das Schlußkapitel des zweiten Buches, welches von der unabdingbaren politischen Moral handelt, höchst bedeutungsvoll für R. ist. Diese Moral sei nun im Sinn eines „als ob" der Gründungszeit fiktiv zugrunde zu legen (118), denn, so Ri., R. kenne in seinem Entwurf des GV nicht das „Postulat einer politischen Moral des Gemeinwohls als Quelle der erwünschten Einheit" (125). Der Gemeinwille jedenfalls sei weder die Summe der Individualwillen noch eine traditionale Moral, sondern das Ergebnis des Ringens eines jeden um das für die Allgemeinheit Zuträgliche, denn das gerechte, ja gute Ergebnis setze sich ebensowenig von alleine durch wie der Wille selbst (125). Ununterbrochene beharrliche Versöhnungsarbeit von Partikular- und Allgemeinwillen sei unverzichtbar (125 f.).

Damit erhebt sich die Frage nach dem Verfassungsgeber. *B. Gagnebin* (= G.) beantwortet sie (135–150). Innerhalb des GV und seiner spärlichen Klauseln, wenn man nicht nur eine einzige annehmen will, werden zweierlei Gesetzgeber aktiv: Der erste schlägt dem Volk im Rahmen des GV die Verfassung vor, und der zweite im Rahmen der Verfassung die Gesetze. Abstimmen müssen allemal die Bürger. Drei Grundsätze sind von dem Erzieher-Gesetzgeber zu beherzigen: 1. Nicht die absolut bestmöglichen, sondern die konkret besten Gesetze geben, also solche, welche das konkrete Volk ertragen kann. Zu beurteilen sind die vielen Faktoren, die Montesquieu berücksichtigt haben wollte, Klima, politische Reife des Volkes etc. 2. Der Staat muß bestimmte Grenzen respektieren. Er dürfe nicht zu groß und nicht zu klein sein. 3. Die Institutionen müssen entsprechend den Verhältnissen variieren, je nach den physischen und psychischen Ursachen. G. greift souverän aus und stellt Linien zu Machiavelli, Montesquieu und Bentham her. Auch sieht G. den Gesetzgeber in R. verkörpert, als er für Korsika Verfassung, Institutionen und Gesetze aufstellt.

Daß es R.s große Leistung gewesen sei, Staat und Regierung getrennt zu haben, betont *P. Bastid* (= Ba.) (151–166), dessen Artikel von 1964 datiert. Nicht der Staat steht im Dienst des Menschen, sondern die Regierung, Staat ist nämlich das „Wir". Ba. arbeitet die subtilen Überlegungen R.s zur Kraft der Regierung und zu den angemessenen Proportionen zwischen der Regierung und den Partikularwillen sowie zwischen dem Gesamtkörper Regierung und ihren Abteilungen heraus. So ist zwischen „gemäßigter" und „gemischter" Regierung zu unterscheiden (162). Deutlich wird R.s Kritik an den Regierungsformen der Demokratie, Aristokratie und Monarchie.

In einer profunden Weise, fähig zu zahlreichen Perspektivenwechseln, bedenkt H. das Problem der Repräsentation (167–188). Er untersucht die vorkritische und sodann die kritische Phase R.s. In ersterer galt ihm Repräsentation durchaus mit dem gerechten Gemeinwesen vereinbar, in der zweiten Phase nicht mehr. Was waren die Gründe für diesen Wechsel? R.s Republikanismus bezog immer klarere Front gegen die Privatisiererei der Bürger, welche das politische Geschäft an die Kaste der Delegierten abtreten wollten. 1762 schließlich hielt R. Repräsentation für einen Verstoß gegen die Unveräußerlichkeit der Souveränität. Vertretung sei Veräußerung, so R., eine juristisch nicht haltbare Position! Für R. verlangt die Republik nicht nach dem öffentlichen Diskurs; die republikanische Ethik atmet auch ohne ideale Kommunikationsgemeinschaft. Statt Dialog Monolog, statt Verfahren in Gemeinschaft das einsame Überlegen des einzeln und statt prozeduralem Begründen individuelle Evidenz. „Voll Vertrauen in den prozeduralen Automatismus nicht-repräsentativer Herrschaft sieht er keine Notwendigkeit einer externen Begrenzung des souveränen Willens. Versuche einer naturrechtlichen Limitierung lehnt er ebenso ab wie die institutionelle Einhegung der Volkssouveränität" (184). Damit aber, so die These H.s, kehre R. der Moderne den Rücken (177), „utopisch und erinnernd resignativ" (181), um dann doch im Entwurf der Verfassung für Polen, wenn auch widerwillig, die Repräsentation zuzulassen (187 f.). Man kann, muß den Text nicht so lesen wie H. Denn vielleicht sucht R. diejenige politische Form, die kein oder nur ein geringes Moment der Entfremdung enthält.

Eine seit langem gewünschte Erklärung jener Teile des GV, welche von den römischrechtlichen Institutionen handeln, liefert *J. Cousin* (189–212). Sein Beitrag, zuerst 1964 veröffentlicht, lehrt den Lesern römische Verfassungsgeschichte. Sein Urteil über R.s Umgang mit den Institutionen ist annähernd vernichtend: R. lege parteilich aus, setze sich über die historischen Tatsachen hinweg (196), erfasse kein römischrechtliches Institut richtig und gehe auch nicht auf die sozio-ökonomischen Bedingungen und Probleme ein. Die Frage ist, ob diese geharnischte Kritik an R. nun wirklich das letzte Wort ist, oder ob es hinter aller Unrichtigkeit der Oberfläche nicht eine Witterung bei R. dafür gibt, was sich in jenen Institutionen ausdrückt und ihm, R., damit zuarbeitet. Die römische Institutionengeschichte löste den einzelnen Einwohner ab der frühen Republik aus den familiären und verwandtschaftlichen Zusammenhängen soweit heraus, daß er sich bewußt vor das Gemeinwesen gestellt sah und allein auf seine Anforderungen zu antworten hatte. Des weiteren nahm die römische Republik die Oberherrschaft der Priester bereits in der Königszeit zurück und baute später in der Republik die sakralen Funktionen soweit um, daß sie von sämtlichen Amtsträgern miterfüllt werden konnten.

Auch diese Konstellation wird R. dem GV zugrunde legen, nicht nur im Schlußkapitel (8. Kap. des 4. Buches), aber dort ausdrücklich! Es betrifft die „Religion civile".

M. Rehm hat es bearbeitet, die auch als Übersetzerin für diesen Band tätig war (213–240). Sie unterscheidet sehr richtig die Frage nach dem Inhalt der sog. Zivilreligion und die Frage nach deren Notwendigkeit und Funktion. Anläßlich der Untersuchung des Inhalts geht sie auf die historische Entwicklung ein, zeigt die verschiedenen Lösungsversuche auf und charakterisiert die rousseauische „Religion civile" als Kompromiß. Auch hier fehlt nicht der Hinweis, daß R. mit seinem Vorschlag gescheitert sei (235). Was die Funktion betrifft, so setzt Rehm interessanterweise das Kapitel über den Gesetzgeber in Beziehung zum achten Kap. (224 ff.). Wozu diente die Religion? Zur Stärkung der Autorität des Gesetzgebers oder zu der der Gesetze oder dazu, den Gehorsam der Bürger zu stärken (226)? Das erste Buch des GV diente R. dazu, zu zeigen, wie der Mensch vor innerer Zerrissenheit bewahrt werden und ein authentisches und bruchloses Leben führen könnte; eben diesem Zweck dient die Religion (233). Richtig ist allerdings auch, daß die Religion wiederum eine – lange – Reihe von Zerwürfnissen, Verformungen und inneren Zerreißproben auslösen kann (233 f.). Rehm macht behutsam Parallelen zu zwei in früheren Kapiteln aufgezeigten Spannungsverhältnissen sichtbar. Zu der Spannung zwischen voluntaristischem Ansatz und Unterordnung unter den Gemeinwillen stellt das achte Kap. die Spannung von religiöser Toleranz und Unterordnung unter die „Religion civile"; zu dem Zirkel von Gemeinwille und vorgängigem oder nachfolgendem Gemeinsinn verhält sich das Spannungsverhältnis von ausdrücklichem Bekenntnis und den vorgängigen oder nachfolgenden religiösen Kräften parallel. Daß die „Religion civile" sich ihre eigenen Voraussetzungen schaffe, so Rehm (238), ist zwar ein geschliffener Ausdruck, doch entspricht er der Wahrheit und der Ansicht R.s? Unter Verweis auf den Schluß des zweiten Buches ist anzunehmen, daß R. eine religiöse Haltung unterstellt, welche sich aus schon länger sprudelnden Quellen speist (227 f.), selbst angesichts der Pluralisierung (236). Rehm selbst verweist auf die von R. angenommene Existenz einer ‚Religion des Menschen' (217–220) und auf bestehende private religiöse Überzeugungen (227).

Bedarf der GV zu seiner Vollendung und Abrundung der völkerrechtlichen Regelungen? So das Untersuchungsthema von *O. Asbach* (241–270). Ist ein „Law of People" oder ein „Contrat international" nötig? Er meißelt den Kriegsbegriff R.s heraus (246), der nun ausschließlich einen Vorgang zwischen Staaten meint. R. greift, so füge ich hinzu, nicht auf die klassische Lehre des Gerechten Krieges zurück; doch entwickelt er Ansätze zur Hegung des Krieges (250 f.). R. hat trotz zahlreicher Überlegungen und Vorarbeiten dem GV keinen völkerrechtlichen Appendix mitgegeben. Er beschränkt sich auf die Neugestaltung des innerstaatlichen Geschehens und verspricht sich von der republikanischen Verfassung und dem ungehinderten Arbeiten des Souveräns eine friedensfördernde, zumindest eine kriegshemmende Rolle (259–261).

Im Schlußbeitrag stellt B. einen Vergleich zwischen R.s und Kants Vertragsdenken an (271–294). In profund-kundiger, genau gegliederter, pädagogisch einfühlsamer Weise, zudem in eleganter Manier, untersucht B. beide Ansätze unter fünf Punkten: 1. geschichtsphilosophische Verortung, 2. Begründung der Pflichten, 3. Idee des Natur- und Zivilzustandes, 4. Eigentumserwerb, und 5. Gewaltenteilung. Ob Kant der Judikative so viel mehr Aufmerksamkeit zuwendet als R. (291), wie B. mit seinem Wort von der Annäherung Kants an Locke (291) suggeriert? Ich meine nein; es wäre außerdem immer zwischen der Zivil-, Straf- und Verfassungsgerichtsbarkeit zu unterscheiden. Eine letzte Einordnung R.s durch B. gibt noch dem zu denken, der gerne bei R. platonisches Gedankengut entdeckt. B. zwingt zur richtigen Differenzierung, wenn er schreibt: „Bei Platon hat die Erkenntnis den Vorrang, bei R. und Kant dagegen der Wille" (292).

Auswahlbiographie, Personen- und Sachregister sowie Hinweise zu den Autoren schließen diesen Bd. ab, der mir als Einführungsliteratur nicht seinen Zweck erfüllt, der eher jenen weiterhilft, die sich bereits mit R. beschäftigt haben. Sie werden reichen Gewinn aus dem Bd. ziehen.

N. Brieskorn S. J.

Unterburger, Klaus, *Determinismuswiderlegung in der Kritischen Philosophie Immanuel Kants und bei Johann Gottlieb Fichte in der Phase bis 1796*. Neuried: Ars Una 1999. XXVI/194 S., ISBN 3-89391-363-7.

Die Erforschung der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes hat mit dem sukzessiven Erscheinen der kritischen Gesamtausgabe in den letzten Jahren einen erfreulichen Aufschwung genommen. Vorliegende Studie ist unter der Ägide des Herausgebers und Altmeisters der Fichte-Forschung, Reinhard Lauth, entstanden. Sie beschäftigt sich mit dem frühen Fichte bis zum Jahre 1796 und verfolgt ein vierfaches Ziel: 1.) Sie möchte historisch die Philosophie Fichtes in ihrer Entwicklung, besonders vor dem Hintergrund der Philosophie Immanuel Kants, darstellen. 2.) Sie erhebt den Anspruch, dies vom eigentlichen Kern- und Mittelpunkt der philosophischen Anstrengungen Fichtes aus zu verfolgen. 3.) Sie möchte zeigen, daß in den wesentlichen Systemlinien von einer Weiterführung der Intentionen Kants gesprochen werden kann und nicht von deren Verfälschung. 4.) Sie verspricht, von daher für das systematische Philosophieren wesentliche Argumente zur Vertiefung der Diskussion um die menschliche Willensfreiheit zu liefern.

Zu 1.): Die Arbeit ist in vier Teile gegliedert. Zunächst (I) wird Kants theoretische Philosophie auf die Determinismusproblematik hin untersucht. Als Fortschritt in der Kant-Forschung kann hier durchaus gewertet werden, daß die Begründung der meisten wesentlichen Systemelemente für Kant eine Argumentation gegen den Spinozismus ermöglichen sollte. Forschungen von Heinz Heimsoeth und Hermann Schmitz werden hier konsequent weitergeführt. Kapitel (II) behandelt Kants Vernunftbegriff, insbesondere seine Verhältnisbestimmung von theoretischer und praktischer Vernunft. Unterburger zeigt dabei, daß Kant kein schlüssiges Konzept von praktischer Vernunft in dem Sinne liefern konnte, das es ihm erlaubt hätte, die Denkform Selbstbestimmung im Sinne von Willensfreiheit von der Denkform Selbstbestimmung als autonome reine praktische Vernunft zu unterscheiden. Interpretationslinien Gerold Prauss' werden hier fortentwickelt, vor allem, indem gezeigt wird, wie die Divergenzen unter den „Schülern" Kants (Reinhold, Schmid) in der Philosophie des Königsbergers selbst grundgelegt sind. Teil (III) zeigt dann minutiös, wie bereits für den jungen Fichte die Determinismusproblematik entscheidendes Movens seines Philosophierens war und somit der richtige Blickwinkel ist, unter dem man – gerade im Umfeld der angedeuteten Diskussionslage nach Kant – seine denkerische Entwicklung nachzeichnen muß. Insbesondere die Bedeutung von Fichtes Rezension Leonhard Creuzers erscheint hierbei – von der Forschung bisher übersehen – in ganz neuem Licht. Im letzten Abschnitt (IV) wird schließlich der Standpunkt der ersten Wissenschaftslehre ausführlich analysiert; die Frageperspektive und das bisher Entwickelte erlauben es dem Verfasser nun, bisher ungeklärte Fragen in der wissenschaftlichen Diskussion um Fichtes „Ich" einer Antwort zuzuführen.

Zu 2.) und zu 3.): Gerade für Fichtes Philosophie hat sich der argumentative Kampf gegen den Determinismus als der entscheidende Ausgangspunkt erweisen lassen. Kants Kritik der praktischen Vernunft erschien ihm nur so lange als rettender Anker, bis er erkannte, daß auch diese wieder in einen Determinismus höherer Stufe integrierbar ist oder es zumindest dagegen keine letzte Absicherung geben kann. Doch auch für Kant ist das argumentative Philosophieren in zentralen Punkten auf die Rettung von Freiheit und individueller Selbständigkeit gegen einen spinozistischen Determinismus gerichtet. Gerade von dieser Frage aus wird man die Selbstinterpretation Fichtes als Weiterführer der genuinen Intentionen Kants noch ernster nehmen müssen, als dies in der Kant-Forschung häufig der Fall ist.

Zu 4.): Die Studie zeichnet die Gedankengänge einer systematischen Transzendentalphilosophie nach. Sie zeigt, daß unser Ich-Bewußtsein letztlich durch seine Struktur ein reflexives Bestimmen seiner selbst (dialektisch), also ein freies ist. Sie geht gnoseologisch somit weiter davon aus, daß dieses Bewußtsein sich intentional immer als Endliches auf je schon gewußtes Unendliches frei beziehen muß. Die materielle Außenwelt wird gnoseologisch sekundär mit unthematisch aus dem Bewußtsein seiner selbst erst bekannten reflexiv-dialektischen Momenten aufgebaut, etwa um das Werden eines konstant bleibenden Dinges im zeitlichen Fluß erfassen zu können. Wenn somit das gnoseologisch zuerst Gewisse, der freie bewußte Willensakt, sich als Täuschung erweisen würde, wäre

es auch um die Erfassung der Außenwelt geschehen. Eine determinierende Objektwelt verschwände mit der Erfassung des freien Ich, die deterministische These könnte sich somit selbst nicht halten.

Die Vorzüge von Unterburgers Studie liegen darin, daß er stets ebenso genaue wie profunde Textkenntnis mit bestechend stringenter systematischer Argumentation zu verbinden weiß. Ihren besonderen Wert gewinnt die Untersuchung von daher, daß Unterburger diese methodischen Qualitäten in den Dienst einer Thematik stellt, die für die behandelten Denker ebenso zentral ist wie für die gegenwärtige Diskussion.

M. Thurner

Haas, Andrew, *Hegel and the Problem of Multiplicity*. Evanston: Northwestern University Press 2000. XII/355 S., ISBN 0-8101-1669-3.

Der Titel des zu besprechenden Buches lädt zu der Frage ein, worin das Problem der Vielheit überhaupt besteht. Die Schwierigkeiten beginnen mit der deutschen Übersetzung, insofern „multiplicity" sowohl die Vielheit des Seienden, im Gegensatz zur Einheit, als auch die Vielfältigkeit des vielen Seienden bedeuten kann. Ein Problem bildet das Vielfältige dann, wenn es begriffen werden soll. In dem Maße, wie man alle unsere logischen und begrifflichen Schemata als Einheitsfunktionen auffaßt, scheinen sie an der Mannigfaltigkeit des Wirklichen zu versagen. Genau besehen stellt sich das Problem der Vielfalt also in Form der Frage, wie die Vielfalt dessen, was ist, mit einer bestimmten Konzeption von Einheit zu vereinbaren ist. So formuliert, ist leicht zu sehen, warum es Hegels Logik sein soll, in der die Geschichte der „Metaphysik der Vielheit" eine Art Vollendung erreicht (54 f.). Verglichen mit dem aristotelischen Begriff der Substanz und der kantischen Auffassung von der Einheit des Bewußtseins – diesen Vergleich zieht Haas (= H.) im ersten Kapitel – liegt Hegels absoluter Idee eine viel weiter gehende Konzeption von Einheit zugrunde. Entsprechend leistungsfähiger sollte seine Logik in der Bewältigung des Problems der Vielheit sein. Der größte Teil von H.s Studie – das vierte bis zehnte Kapitel – ist Hegels Auseinandersetzung mit der Vielheit in der Logik des Seins, des Begriffs und des Wesens gewidmet. Dabei handelt es sich um eine kommentierende Darstellung zentraler Lehrstücke der hegelschen Wissenschaft der Logik, von der hier aus Platzgründen nur einige Aspekte herausgehoben werden können. – Im Durchgang durch die Logik des Seins zeigt sich, daß keine ihrer Kategorien der Vielfalt gerecht wird. Die Vielfalt erscheint gewissermaßen depotenziert, sei es zu einem bloß idealen Verhältnis, wie in der Leibnizschen Monadologie, sei es zu einem äußerlichen Ausschließen, wie im Atomismus. Im ersten Abschnitt der Logik führt Hegel seinen Leser zu der Einsicht, daß die Vielheit selbst als qualitative Vielfalt gedacht werden muß. In ähnlicher Weise interpretiert H. die Abschnitte über die Quantität und das Maß, so, als gehe es Hegel nicht um die kategorialen Bestimmungen des reinen Denkens bzw. des Begriffs, sondern um das Begreifen der Vielfalt. Diese spezielle Sicht des hegelschen Projekts ließe sich durch die erwähnte Überlegung rechtfertigen, daß der starke Zug zur Identität in Hegels Monismus den Ausgleich durch ein entsprechend starkes Moment der Differenz verlangt. H. argumentiert hingegen vom Anfang der Logik her, indem er aufdeckt, daß sich das Sein selbst in der berühmten Trias von Sein, Nichts und Werden als vielfältig erweist. Von daher sei die Logik nichts anderes als das Vorführen dieser Vielfalt (94–96). Sein, Wesen und Begriff sind die Formen, wie sich das Vielfältige darstellt. Als schwierig erweist sich dabei, daß H. nicht genau zwischen der Vielfalt und dem Begriff der Vielfalt unterscheidet. So heißt es beispielsweise über das Maß: „Der Begriff des Maßes ist das vielfältige Maß aller Dinge" (140). Während Hegel keine Schwierigkeiten hat, ein und dieselbe Entität zunächst als Sein und dann als Begriff zu betrachten, ergeben sich für H., der Hegels Logik unter der Perspektive des Problems der Vielfalt betrachtet, Probleme. Einerseits ist Hegel nämlich keineswegs der Auffassung, der dritte Abschnitt der Seinslogik handle vom Begriff des Maßes als dem Maß von Dingen. Andererseits stellt sich die Frage, von welcher Vielfalt die Begriffslogik handeln soll, wenn bereits die Seinslogik vom Begriff der Vielfalt handelt. Die Antwort, die man H.s Darstellung entnehmen kann, ist, daß es in der subjektiven Logik um die Vielfalt des Begriffs geht, wobei „Begriff" plötzlich der hegelsche Begriff ist und in die Momente

der Subjektivität, Objektivität und Idee zerfällt. Nachdem er auf diese Weise die Vielfalt in den Sphären des Seins und des Begriffs ausfindig gemacht hat, wendet sich H. im letzten Kapitel der Wesenslogik zu. Hier, im Zentrum der Logik, untersuche Hegel das Wesen der Vielfalt; in der Lehre von Identität und Differenz liege Hegels „Metaphysik der Vielfalt". Nachdem er Hegels spekulative Logik der Differenz der klassischen Logik entgegengesetzt hat (265–268), plädiert H. seinerseits für „Logiken der Vielfalt", die die Alternative von Identität und Nichtidentität, Vermeidung des Widerspruchs und notwendigem Widerspruch zugunsten der Möglichkeiten der „multiplen Prädikation" hinter sich lassen (268–272).

Mit keinem Wort erwähnt H. Hegels Lehre von der absoluten Substanz, die den Übergang von der Wesenslogik zur Begriffslogik vorbereitet. Insofern Hegel die Substanz als Subjekt gedacht wissen will, ist alle Differenz in den Rahmen einer von Hegel Subjektivität genannten Struktur der Selbstbeziehung zu stellen. Es ist also durchaus fraglich, ob Hegels metaphysische Lösung des Problems der Vielfalt überhaupt in der Wesenslogik, oder genauer in einer wesenslogischen Lesart der Lehre von Identität und Differenz, zu finden ist. Dagegen spricht schon die einfache Beobachtung, daß Hegel die „Identität der Identität und Nichtidentität" als die abstrakteste Definition des Absoluten bezeichnet, während es sich bei der absoluten Idee selbst um etwas Konkretes handeln soll. Bei H. entsteht der Eindruck, Hegels Lösung des Problems der Vielheit greife deshalb zu kurz, weil er die in unserer Sprache und der prädikativen Satzform tief verwurzelte zweiwertige Logik nicht entschieden genug aufgebrochen habe. Dieser Eindruck ist durchaus beabsichtigt, denn H. zufolge steht Hegel zwar am Ende der Geschichte des Problems, doch hat auch er der Vielfalt nicht das gebührende Recht widerfahren lassen, indem er sie in das Prokrustesbett seiner Dialektik von Identität und Differenz einspannte. Hegel fehle, so H.s Diagnose, der Sinn für die Vielfalt des Problems der Vielfalt. Es gebe gar nicht ein Problem, sondern viele Probleme des Vielen. Deshalb könne das Gegenstück zu dem Vielen auch nicht Eines sein, sondern es müsse viele Viele geben. Um den Unterschied zwischen einem „einheitlichen" und einem „vielheitlichen" Verständnis von Vielfalt kenntlich zu machen, prägt H. das Kunstwort *manys*, das er als Übersetzung des *polla* in den Paradoxien Zenons vorschlägt (3–9). Formal betrachtet, gerät H.s Lösung des Problems freilich in einen Zirkel. Wenn sich die Vielfalt des Vielfältigen nur auf vielfältige Weise erfassen läßt, bleibt es bei einer Vielfalt von Vielfältigem. Diese Konsequenz nimmt H. nicht nur in Kauf, sondern er strebt sie an. Die Philosophie selbst, so sein Plädoyer, müsse „vielfältig" werden. Dabei ist der Anschein schwer zu vermeiden, daß H. den philosophischen Pluralismus mit der Auflösung aller Zusammenhänge erkauft. „Philosophie muß Lesen, Schreiben, Reden, Essen, Schlafen, Schwitzen und so weiter werden – und nicht nur das" (xviii). An dieser und ähnlichen Stellen, die sich beliebig vermehren ließen, treten die strukturalistischen Wurzeln dieser Hegelinterpretation offen zutage. Die Interpretation solle in „Improvisation" übergehen; statt von Dekonstruktion spricht H. von „Dekomposition" (23–25). Obwohl er Hegel im zweiten Kapitel als Denker der Differenz einführt und gegen die Kritik Derridas in Schutz nimmt (75–81), will H. über Hegel hinaus. Weil das Begriffspaar von Identität und Differenz nicht ausreicht, um das Problem der Vielfalt angemessen zur Darstellung zu bringen, ist der Übergang zur Improvisation unvermeidlich. Von Hegel her muß freilich daran erinnert werden, daß dieser sich des Unterschieds zwischen der systematischen Einheit des philosophischen Wissens auf der einen Seite und der Vielfalt und dem Zufall, die in der Wirklichkeit herrschen, auf der anderen Seite durchaus bewußt war. Zwar könnte H. nun einwenden, Hegels Versäumnis liege gerade darin, das Vielfältige nicht vielfältig genug gedacht zu haben. Was H. „Vervielfältigung" des Denkens nennt, besagt jedoch nichts anderes, als daß die Improvisation beginnt, nachdem sich die Philosophie um ihre Begriffe gebracht hat – eine Vorstellung, die wohl kaum Hegels Beifall gefunden hätte. Angesichts des Vorherrschens paradoxer Formulierungen in dem Buch sei die abschließende Bewertung erlaubt: ein Buch über Hegel, das in seiner Konklusion erschreckend wenig mit Hegel zu tun hat. G. Sans S. J.

Dossi, Michele, *Profilo filosofico di Antonio Rosmini* (Bibliotheca Rosminiana; Bd. 10). Brescia: Morcelliana 1998. 347 S., ISBN 88-372-1655-6.

Der eigenen Zielvorgabe, einen „Überblick des philosophischen Denkens Antonio Rosminis" zu geben (7), wird Michele Dossi (= D.) in seinem Grundlagenwerk „Das philosophische Profil Antonio Rosminis" in inhaltlicher wie auch in didaktischer Weise mehr als gerecht.

Der Behandlung der philosophischen Zentralthemen Rosminis geht eine knappe biographische Einführung des Priesters und Ordensgründers Rosmini voraus: Antonio Rosmini-Serbati (1797–1855), stammend aus einer norditalienischen Aristokratenfamilie, war in seinem philosophischen Schaffen stets bemüht, eine „ursprüngliche Einheit des Denkens" herzustellen (21). Nachdem er die klassische (v. a. Platon) und christliche (v. a. Augustinus und Thomas von Aquin) Metaphysik studiert hatte, trat er in kritische Auseinandersetzung sowohl mit dem Empirismus-Sensismus, wie er v. a. in Italien verbreitet war, als auch mit der deutschen Philosophie seiner Zeit, hervorgebracht durch Kant und die Idealisten (21). In seinem Projekt einer dezidiert christlichen Enzyklopädie ging es ihm v. a. darum, der damaligen Philosophie und Wissenschaft auf methodischer Ebene entgegenzutreten (27). Philosophie und Christentum bilden für Rosmini keinen Gegensatz – im Gegenteil: Reflektiert die Philosophie auf die Grundprinzipien der Wahrheit, wird sie sich bewußt, daß sie auf die Offenbarung als ihre letztliche Vervollkommnung angelegt ist, welche sich wiederum der Vernunft als Legitimation bedient (43). So, wie zwischen Glaube und Vernunft, sieht Rosmini auch eine fundamentale Einheit zwischen Theorie und Praxis; ein beträchtlicher Teil seiner Schriften bezieht sich auf Ethik und Politik. Ferner betätigte er sich selbst auf politischem Gebiet, indem er sich für eine „*Versöhnung* zwischen italienischem Risorgimento und Papsttum" einsetzte (55). Von der politischen Bühne mußte er sich jedoch alsbald zurückziehen, auch wegen seiner kirchenpolitischen Mahnschrift „Über die fünf Wunden der Heiligen Kirche" (1848), in der er deren Mißstände mutig anklagte. Eine weitere Einheit ergibt sich für Rosmini zwischen Spiritualität und alltäglichem Leben: Aus der Kraft des Glaubens soll caritatives Handeln erwachsen. So gründete er das „Institut der Nächstenliebe" und verfaßte für dieses auch die Konstitutionen (1828).

Die philosophischen Hauptschriften behandelt D. sodann in chronologischer Reihenfolge, beginnend mit dem „Neuen Versuch über den Ursprung der Ideen" (1830), dem „Meisterwerk" Rosminis, da sich hier der „Schlüssel" zu seinem philosophischen Denken findet (61). Erkenntnis ereignet sich, indem in der „intellektiven Perzeption" die Sinnesdaten „auf der Ebene des Verständnisses" aufgenommen werden (69). Auf der Ebene der Sinneseindrücke ist noch keine Objektivität festzustellen – diese stellen lediglich subjektive „Modifikationen" des Erkennenden dar. Rosmini bezeichnet die Erkenntnisobjekte daher als „Außer-Subjekte" (68). Objektivität dagegen ist eine Eigenschaft, die diesen nur vom Erkenntnissubjekt mittels der Ideen zugesprochen werden kann (70). Die Idee ist somit das „Bekannt-Sein" der Dinge (71). Ideales und reales Sein der Dinge als deren Modalitäten sind streng getrennt (72). Gegen den Empirismus eines Locke, Condillac, Reid oder Stewart (75) und in Auseinandersetzung mit Kant (81 f.) bestimmt er das dem menschlichen Verstand apriorische Element als eine Form, die dieser empfängt (84) und die somit erst Objektivität gewährleistet (87). Dieses ist die Seinsidee, die im Erkenntnisvorgang als Form eine Synthese mit der Materie der Sinnesdaten eingeht, wobei sich Rosmini an die Terminologie des Thomas von Aquin hält (83; 116).

Nachdem Rosmini die Seinsidee als das Fundament jeglichen Denkens ausgemacht hat, dient sie ihm zur Entwicklung nicht nur seiner ontologischen, sondern auch ethischen, anthropologischen, theologischen und politischen Überlegungen (127). So handelt das zweite Kap. D.s über die „Prinzipien der moralischen Wissenschaft" (1831). Die dem menschlichen Intellekt objektiv präsente Seinsidee kann sich deswegen als moralisches Gesetz erweisen, da – ganz im Sinne des Thomas von Aquin – Sein und Gut unmittelbar zusammenhängen, was im menschlichen Streben deutlich wird (133 f.). Indem der Mensch sich zu vervollkommnen sucht, ordnet er die erkannten Dinge in eine Präferenzordnung. Analog zu den Aussagen des „Neuen Versuches", das subjektiv erkannte Seiende verlange nach seiner Objektivierung im Licht der Seinsidee, sieht Ros-

mini auch das subjektiv erkannte Gut auf eine objektive Ordnung hingeordnet; die Dinge haben nie nur für mich einen bestimmten Wert, sondern sind immer auch in sich gut, gemäß ihrer Seiendheit (136f.). Da dies gleichsam einem „zweiten Erkennen" gleichkommt, welches auf willentlicher statt auf geistiger Ebene liegt, bezeichnet Rosmini diese Valutation des Erkannten auch als „Wieder-erkennen" (142). Hier kommen im Gegensatz zum reinen Erkennen Freiheit und Liebe ins Spiel (145); es ist dem Menschen überlassen, das Seiende in seinem objektiven Wert anzuerkennen oder dadurch zu verkennen, indem er es einzig für seine subjektiven Interessen gebraucht (147). Die Moralität definiert sich für Rosmini somit aus der „Begegnung der *Freiheit* mit der *Wahrheit* des Seins" (149); sein „kategorischer Imperativ", welcher sich als „Gesetz" bzw. „Obligation" darstelt (153), lautet: „Folge in deinem Handeln dem Licht der Vernunft" (141). Rosmini wendet sich sowohl gegen einen Utilitarismus, der die Tugend „zerstört", als auch gegen einen Rigorismus, der – wie die Stoa – das Glück unterdrückt (162f.), indem er in Auseinandersetzung mit Kant (155–160) von einer „eudämonologischen Ethik" spricht, in welcher der Mensch in der tugendhaften Ausrichtung an der objektiven Ordnung seine Erfüllung findet (163). Gleichzeitig weist hier das Endliche im Blick auf das absolute Gut über sich hinaus (168).

Im dritten Kap. faßt D. die großen sozial- und geschichtspolitischen Werke Rosminis, nämlich die „Philosophie der Politik", die „Rechtsphilosophie" und die „Theodizee", zusammen. Auf seiner philosophisch-moralischen Grundlage befaßt er sich hier ausgehend von der Französischen Revolution mit den staatsphilosophischen Überlegungen seiner Zeit. Eine Gesellschaft ist nie nur äußerer Verband, sondern immer auch von einem „sozialen Band" (188) bestimmt, welches im gemeinsamen Wollen desselben Gutes seitens aller Mitglieder besteht (189). Dieses Gut besteht darin, in der Anerkennung der Mitmenschen als Ziel die materiellen Güter als Mittel in optimaler Weise gebrauchen zu können (189f.), so daß der Mensch moralisch wachsen und die „Effekte der Freude, die die Tugend mit sich bringt", genießen kann (195), was letztlich der „Befriedigung der Seele" gleichkommt (196). In der Sicherstellung dessen liegt jede Legitimität einer Gesellschaft begründet (196). Gesellschaft schließt somit Herrschaft aus (193). Aus diesen Überlegungen ist klar, daß im menschlichen Willen als höchstem Prinzip die Persönlichkeit des Menschen begründet ist (200), welche den Menschen auf sein absolutes Ziel, Gott, hinordnet (206). Dieser Bezug zum absoluten Sein konstituiert den Menschen in seiner Fähigkeit zur Wahrheit, zur Tugend und zum Glück – seine Würde kommt ihm konstitutiv und in absoluter Weise zu (206). So verstanden ist der Mensch als Person auch der Bezugspunkt, auf den die menschlichen Gesetze ausgerichtet sind (212). Neben ihrer wandelbaren Modalität beinhalten die Gesetze somit immer auch einen inneren Wert (233). Das Wesen des Rechtes ist mit der Person gegeben und nicht eine rein gesellschaftliche Hervorbringung (217); es ist immer auch „außer-sozialer" Natur (219). Denn die Gesellschaft ist keine akzidentelle Gegebenheit, sondern ergibt sich aus dem moralischen Streben des Menschen, sich zu vervollkommnen (220), was immer am universalen Gut ausgerichtet ist. Dies wendet Rosmini v. a. gegen den Sozialismus (Owen, Fourier, Saint-Simon), der den Menschen auf seine sozialen Aspekte reduziere und das Glück rein innerweltlich auf politischem Weg zu erreichen suche (243f.). Durch die Verankerung in der Person wird Gesellschaft jedoch zu einer notwendigen Größe, wie sich auf den drei Ebenen der „theokratischen", „häuslichen" und „bürgerlichen Gesellschaft" zeigt (220). Da das Gut, auf das jede Gesellschaft ausgerichtet ist, auf Gott verweist, identifiziert Rosmini das „Prinzip der menschlichen Sozialität" und das „Prinzip der menschlichen Religiosität" (226), woraus sich die Normativität der „theokratischen Gesellschaft" ergibt (223). Rosmini bringt auch deutlich die Geschichtlichkeit des Menschen zum Ausdruck: Er ist nicht nur aufgrund seiner Würde über die Endlichkeit hinaus, sondern in seinen konkreten Handlungen immer in die Geschichte eingelassen (215). Indem diese Geschichte von der Sünde und vom Übel geprägt ist, findet der Mensch in ihr auch die Möglichkeiten und Ansatzpunkte, Gutes zu finden und gut zu handeln; der Konflikt zwischen Gut und Böse hat letztlich *„heilsamen* Sinn" (254).

Für das mannigfaltige Schaffen Rosminis bildet sein letztes, leider unvollendetes Werk, die „Theosophie", gleichsam eine letzte, ontologische Fundierung. Als „Lehre vom höchsten Sein" geht sie von diesem, welches regressiv im „Neuen Versuch" aufge-

zeigt wurde, aus, um in progressiver Weise das ganze Sein und Wissen einzuholen (262 f.). Einheit und Vielheit der Wirklichkeit werden harmonisiert, indem Rosmini aufzeigt, daß das Sein in gleicher Weise als Eines und Vieles anzusehen ist; es west nur in seinen drei Formen der Idealität, Realität und Moralität; keine dieser drei ist *de facto* ohne die beiden anderen anzutreffen (271). Jedes Seiende ist zugleich durch seine Erkennbarkeit (Objektivität), Aktivität (Subjektivität) und Liebenswürdigkeit (Heiligkeit) ausgezeichnet (280). Die moralische Form ist dabei das Band, das Subjektivität und Objektivität vor dem Auseinanderfallen aufgrund ihrer wesensmäßigen Verschiedenheit und somit das Sein in seiner Einheit bewahrt (288). Zwischenmenschlich erweist sich diese Form als Band der Liebe zu den Mitmenschen; das rein geistige Erkennen des Anderen bewahrt eine Distanz, die nur durch das willentliche Annehmen bzw. liebende Bejahen dieses Anderen überwunden wird (290). Diesen Vorgang nennt Rosmini „Inobjektivation" (289). Den „Synthesismus" der Drei-Einheit des Seins stellt Rosmini dezidiert der Synthese Hegels entgegen (293–304). Das Sein selbst ist nicht Gott – hier vermeidet Rosmini jeden Pantheismus – doch es verweist auf ihn: So gelangt er auf verschiedenen Wegen von der Drei-Einheit des Seins zur Drei-Einigkeit Gottes, welche aber nicht aus Formen besteht, sondern aus subsistenten Personen (309–314).

D. versteht es, dem unbedarften Leser die komplexe und tiefe Gedankenwelt Rosminis in umfassender Weise nahezubringen, wobei gerade die Fülle des dargestellten Materials auch den Rosminikenner das eine oder andere Mal nach diesem Buch greifen lassen wird. Als besonders wertvoll stellen sich dabei der ausführliche Fußnotenapparat und die recht aktuelle und reichhaltige Bibliographie dar. So wäre eine Übersetzung dieses Werkes in die deutsche Sprache mit Sicherheit ein wertvoller Beitrag zu dem hierzulande erwachenden Interesse an Rosmini. M. Krienke

Solari, Gioele, *Rosmini inedito. La formazione del pensiero politico (1822–1827)*, herausgegeben von *Umberto Muratore* (Collana del bicentenario, Bd. 7). Stresa: Edizioni Rosminiane Sodalitas 2000. 168 S., ISBN 88-8387-006-9.

Antonio Rosmini-Serbati (1797–1855) kommt zweifellos das Verdienst zu, das in der kirchlichen Tradition beheimatete scholastische Denken auf hoher Ebene mit der Philosophie Kants und des Deutschen Idealismus verbunden zu haben, wobei er ein für seine Zeit beachtliches Reflexionsniveau erreicht. Sein politisches Denken weiß sich gerade durch die philosophische und theologische Reflexion fundiert, was in seiner „Philosophie der Politik" deutlich zum Vorschein kommt. Gerade vor diesem Hintergrund erweist sich die Beschäftigung mit Rosminis frühen politischen Studien als unbedingt geboten, wozu Solari mit seinem Buch einen wichtigen Beitrag leistet.

Angeregt durch die politischen Ereignisse in Spanien, Neapel und Piemont des Jahres 1821 (9) und durch die Lektüre C. L. Hallers (12–14), fand Rosminis politisches Denken eine erste Gestalt in der „Ersten Politik", wie Solari dessen erstes, unveröffentlichtes politisches Werk betitelt (18). Dieses war von der „Nostalgie" für die alten Herrschaftsformen geprägt, welche auf Grundbesitz und wirtschaftlichen sowie politischen Privilegien fußten (28). Hiermit propagierte Rosmini letztlich einen „politischen und rechtlichen Konservatismus", der an den Problemen seiner Zeit vorbeiging (32). Im ersten Teil entwickelt er die philsophischen Grundlagen der Politik (35). Explizit wendet er sich zunächst gegen einen Kapitalismus, welcher die Ethik vernachlässigt (Smith), gegen einen den ökonomischen Prozeß verherrlichenden Enzyklopädismus (Helvetius, Gioia) und die die Glückseligkeit des einzelnen im Staat auflösenden Lehren des Rousseau bzw. der Sozialisten (20–21). Seine traditionelle Staatstheorie geht dagegen davon aus, daß der natürlichen „Liebe zum Ruhm" *(amore di gloria)*, welche von der Philosophie und der Religion geformt sein muß, nur der monarchische Nationalstaat entspricht (22–23). Denn nur ein solcher entspricht dem natürlichen Miteinander der Menschen, welches von Gehorsamsstrukturen bestimmt ist und der rosminianischen, mit Augustinus und Thomas in Einklang stehenden Vorstellung von „Kontrakt" entspricht (37). Dieser „Vertrag" ist einerseits – entgegen Hobbes – von der natürlichen Liebe füreinander bestimmt (24), andererseits aber auch durch Autorität und bürgerliche Strukturen geprägt. Die Gesellschaft als „Akzidens" ihres natürlichen Fundamentes bildet diese Strukturen des Herr-

schens und Gehorchens ab (25). Beeinflußt von Machiavelli und Botero verurteilt Rosmini daher die neuen Konstitutionen Frankreichs und Spaniens, denn das Volk sei nicht zum Herrschen bestimmt (27). Rosminis Konzeption der Monarchie beruht somit auf der Äquivalenz von „Eigentum" (*proprietà*) und „Recht" (*diritto*) bzw. „Gewalt" (*potere*) (29), welche allerdings unter der Ägide von Gerechtigkeit und Caritas stehen müssen (28). Die ideale Einheit von natürlicher und faktischer Gesellschaft begegnet somit lediglich in der religiösen Gesellschaft, die auf den moralischen Beziehungen der Bürger untereinander fußt (31). Letztlich führt Rosmini den Verfall der Monarchien auf das Auseinandertreten von Recht und Moral zurück, worin die Antithese von „natürlicher" und faktischer Gesellschaft zum Vorschein kommt (30). Diese Konzeption, welche die staatliche Herrschaft auf dem Eigentum fundiert und gegen die „anderen Klassen" verteidigt, um den sozialen Frieden zu wahren, wird Rosmini spätestens 1827 verworfen haben (137). Im zweiten Teil, welcher den ersten wissenschaftlich umsetzt (35), verdeutlicht er zunächst, daß für ihn die „absolute Macht" keine freischwebende ist, sondern an das „Gesetz Gottes" zurückgebunden sein muß, will sie nicht zum Despotismus oder zur Tyrannei degenerieren wie im Falle Österreichs (Joseph II.). Dabei vermeidet Rosmini durch eine saubere Trennung zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung die Entwertung irdisch-politischer Entscheidungen und Systeme – durchaus in Opposition zu Maistre (74). Nach einer Analyse des „revolutionären Geistes" (39–41) zeigt Rosmini auf, wie eine „politische Regeneration" nur über eine philosophische, d. h. moralische und religiöse, möglich ist (49). Hierbei zielt er v. a. auf die nationalstaatliche Bewegung Italiens (46). Fürst und Volk dürfen nicht getrennt voneinander betrachtet werden (61): Während dem Fürst die Herrschaft zukommt, sollen die Untertanen selbstlos folgen. Die *volonté générale* soll sich dabei in konstitutioneller Weise ausdrücken (konstitutionelle Monarchie; 62–63).

Nach seiner Übersiedelung von Rovereto nach Mailand überarbeitete Rosmini zunächst das erste Buch des ersten Teiles der *Politica prima*, wobei er – Solari zufolge – zu einem deutlich höheren Reflexionsnivau gelangte (83). Gegen Rousseau betont er zunächst den Vorrang der Glückseligkeit (*felicità*) des einzelnen vor dem kollektiven Wohlbefinden. Während im natürlichen Stand Geist und Sinn sich noch in Übereinstimmung befanden und so die Glückseligkeit garantierten, muß diese in der modernen Gesellschaft aufgrund der Vorrangstellung des Gesetzes erst wieder mittels Moral und Religion hergestellt werden (88). Läßt sich die Politik jedoch von christlichen Prinzipien leiten, eröffnet sich ihr auch gleichzeitig der übernatürliche Horizont (89). Denn die Gesellschaft besteht nicht nur aus ihrer äußeren rechtlichen Form, sondern – vergleichbar der Seele – auch aus „einem inneren spirituellen und moralischem Leben" (92). Zur juridischen Konstitution einer Gesellschaft muß stets jene „Administration" (*amministrazione*) hinzutreten, welche den Intellekt zum übernatürlichen Ziel, Gott, hinfinalisiert (93). Dieses spirituelle Band läßt die Gesellschaft zu einem einzigen – und nicht nur äußerlich-akzidentell konstituierten – Körper werden, worin individuelle und gemeinschaftliche Interessen, Freiheit und Gesellschaft zueinander vermittelt werden (96–99). Dies sieht Rosmini jedoch nur in Kirche und Familie verwirklicht (97–99). Für den weltlichen Staat stellt es sich dabei oft als eine „Illusion" heraus, mit „partikularen und begrenzten Mitteln generelle Ziele erreichen" zu wollen (101).

Hernach ging Rosmini das Problem des „natürlichen Rechtes" (*Diritto naturale*) an, wobei schon deutliche Konturen seiner späteren philosophischen Werke sichtbar werden (106). Hierbei wurde er v. a. von V. T. Falletti beeinflußt (119–123). Da dem Menschen die „Form der Gerechtigkeit" (*forma della giustiuia*) *apriori* vorgegeben ist, kann er einerseits in deren Applikation auf die empirische Situation seine situativen Handlungskriterien bzw. andererseits auf dem Weg der Reflexion die „natürlichen Ausdrucksweisen der reinen Gerechtigkeit" ermitteln (111.119). Die ersten Gesetze sind weder von der Gewalt (Hobbes, Pagano) noch von einem Pakt (Rousseau) deduzierbar, sondern „Vorschriften des moralischen Gewissens" (112–113). Somit pflichtet er der historischen Rechtsschule Savignys bei, welche das Recht aus der Analyse der Bräuche ableitet, in denen sich die Spuren der „ewigen Gerechtigkeit" finden (114). Auch die höchsten Prinzipien wie jene der Personalität und der Freiheit sind letztlich zurückbezogen auf das „göttliche Recht" (124). Diese Erkenntnis der fundamentalen Rechte läßt Ros-

mini seine Position von 1822/23 überwinden. Nun soll die Gesellschaft nicht nur funktionieren, sondern auch gerecht sein (137). Wenn im 18. Jhdt. mit dem Christentum auch Brauch und Tradition bekämpft wurden, ist dies Bestandteil jener Fehlentwicklung, die das Recht von seiner moralischen Kraft abtrennt (Montesquieu, Helvetius). Das Gesetz verlangt aus sich heraus nach der Caritas (115). Das konkrete Recht fußt letztlich auf der Korrelation von Freiheit und Eigentum (125), was aber den Gottesbezug nicht tangiert, so daß Staat und Kirche auf getrennte, je eigene Aufgaben bezogen sind (126–127).

Die *Naturale costituzione della società civile* („Natürliche Konstitution der bürgerlichen Gesellschaft") gliedert das *Diritto naturale* als ersten Teil des zweiten Buches in die *Politica seconda,* Rosminis mailändisches Werk, ein (133). Zunächst wiederholt und modifiziert er das Prinzip der „personalen Repräsentanz" (*rappresentanza personale*) von 1822/23; den unteren Schichten werden nun durchaus politische Rechte zugesprochen – gemäß ihrer gesellschaftlichen Stellung. Hierdurch weist er die Gewaltenteilung im Sinne Montesquieus zurück, da der Staat nicht in erster Linie auf der Gleichheit von Gewalt, sondern von Interessen fuße (140). Dem rechten Zueinander von Gewalt und Eigentum dient das „politische Tribunal" („Tribunale politico"). Angelehnt an den Gedanken des „Grolls" (*risentimento*), welcher sich unwillkürlich einstellt, wenn das Naturgesetz verletzt wird, und den Rosmini im *Diritto naturale* daher als Indiz für selbiges gesehen hatte, hat dieses Gericht die Aufgabe, über die Regierungshandlungen zu wachen (143). Indem er die „politische Geschichte" als „Geschichte des Gleichgewichtes zwischen der bürgerlichen Macht und dem Reichtum" bzw. Eigentum sieht und hierin Marx z. T. vorwegnimmt, wird das „Tribunal" als Organ politischer Gerechtigkeit notwendig (147), dessen Funktion zuvor von der Kirche ausgeübt worden war (149). Dieses Gleichgewicht, von einer konstitutionellen Monarchie wie der englischen am besten verwirklicht, sei gerade von der Französischen Revolution zerstört worden (148).

Mußte Rosmini die Arbeit an seinem politischem Werk aus internen, systemlogischen oder äußeren, zeitpolitisch bedingten Gründen auch häufig unterbrechen, präsentiert sich sein Denken doch als Einheit und seine späteren politischen und rechtsphilosophischen Arbeiten „ergänzen [hierzu nur] wenig substantiell Neues" (162).

Die Neuauflage dieses bereits 1938 erschienenen Bandes G. Solaris verdeutlicht die Profundität und bleibende Bedeutung seiner grundlegenden und richtungsweisenden Forschungen zur Frühentwicklung des politischen Denkens Rosminis, dessen Rang für seine späteren politischen und philosophischen Werke kaum überschätzt werden kann. Solari zeigt dabei in überzeugender Weise das Ineinander von politischem und philosophisch-theologischem Denken Rosminis. M. Krienke

Lubac, Henri de, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* (Œuvres complètes; vol. 22), Paris: Les Éditions du Cerf 2000. 350 S., ISBN 2-204-06610-9

Die VI. Sektion der de-Lubac-Gesamtausgabe ist seinen Schriften über den Buddhismus gewidmet, die, wie de Lubac (= L.) einmal ironisch sagte, in den Jahren entstanden, als es ihm verboten war, über die christliche Religion zu veröffentlichen. Sie umfaßt zwei Bde.: „Aspects du bouddhisme" (mit den zwei Teilbdn. „Christ et Bouddha" und „Amida") und dem hier vorzustellenden. Dieser verdankt seinen Ursprung dem Versuch des Verfs., ohne eigene Kenntnis der orientalischen Sprachen, bloß aufgrund von Übersetzungen, sich dadurch einen zusätzlichen Zugang zum Phänomen des Buddhismus zu bahnen, daß er sich in die Geschichte seiner Erforschung durch Europäer einarbeitete, die zugleich die Geschichte der Deutungen und Stellungnahmen war. Denn natürlich geht es. L. als Theologe letztlich nicht um eine bloße Kenntnisnahme dieses großen östlichen Religionsbaums, sondern um die Frage, wie eine Auseinandersetzung der christlichen Theologie damit auszusehen hätte. Er ist der Meinung, daß der Buddhismus, als das bedeutendste Erzeugnis des religiösen Geistes der Menschheit außerhalb der Offenbarung, für das Christentum heute und morgen der wichtigste Gegenstand einer Konfrontation ist. – Eine Vorstellung des Buddhismus selbst wird in diesem Buch nicht gegeben. L. wendet sich an einen Leser, dem dessen Grundzüge bekannt sind.

Die Geschichte der Begegnung von Europäern mit dem Buddhismus, soweit sie der historischen Forschung noch zugänglich ist, beginnt erst im 13. Jhdt.

Gelegentliche Nennungen des Namens Buddhas (zuerst bei Klemens von Alexandrien) bleiben isoliert; Einflüsse indischen Denkens auf Europa (etwa auf Plotin oder via Mani) haben nichts Buddhistisches und können ebenso brahmanisch sein. Aber zur Zeit der Mongolenherrschaft machen sich Gesandte des Papstes oder Ludwigs des Heiligen, die meist Franziskaner sind, auf den Weg nach China. Sie und vor allem Marco Polo sind es, die schon recht ausführliche, wenngleich eher äußerliche Informationen über den Buddhismus als eine eigene Religionsform mitbringen. Dann bricht, durch den Sturz der Mongolenkhane vom Kaiserthron in Peking und durch Timurs mittelasiatische Eroberung, der Kontakt mit dem ostasiatischen Buddhismus ab. Er wird erst von den Jesuitenmissionaren ab dem 16. Jhdt. wieder aufgegriffen, nun beginnend mit Japan. Der von beiden Seiten zunächst herrschende Eindruck einer Verwandtschaft des Buddhismus mit dem Katholizismus wird nach Europa gemeldet und wird zu einer der dauerhaften Vorstellungen, während die Jesuitenmissionare bald in ihren Hoffnungen enttäuscht werden. In China wird nicht der Buddhismus, sondern der Konfuzianismus zu ihrem bevorzugten Anknüpfungspunkt. Ihre übertrieben lobenden Nachrichten über das konfuzianisch geprägte Staatswesen Chinas und ihre Kritiken der heruntergekommenen buddhistischen Mönche dienen den Aufklärern, die in ersterem ein Vorbild des kirchenfreien Vernunftstaates und in letzterem das Äquivalent des christlichen Klerus erblicken wollen. Bei alledem kann jedoch von einer echten Kenntnis des Buddhismus vor 1830 überhaupt nicht gesprochen werden. Zuerst mußte sich Europa, über das Chinesische und Japanische hinaus, die wichtigsten Sprachen erarbeiten, in denen seine Dokumente verfaßt sind. Sanskrit, Pali, Tibetisch. Dann begann die kontinuierliche wissenschaftliche Erforschung, deren wichtigste Etappen für L. vor allem durch die beiden Namen Eugène Burnouf (1833 bis 1852 Sanskritprofessor am Collège de France) und Sylvain Lévi (aktiv von 1891 bis 1935) markiert sind. (Eindrucksvoll jedoch auch die Geschichte der beiden Einzelkämpfer und Vorläufer der Erforschung Tibets: Ippolito Desideri SJ, 1716 bis 1727 in Tibet, und Alexander Csoma von Körös, dort 1823 bis 1842.) Zeitgleich mit der wissenschaftlichen Erforschung der Texte, der Geschichte und der Lehren der einzelnen buddhistischen Zweige, aber oft nur sparsam davon profitierend, verläuft die Folge der verschiedenen Versuche einer Einordnung in europäische Kategorien und einer Stellungnahme für und gegen bis hin zur mehr oder minder phantasievollen Integration buddhistischer Elemente in neureligiöse oder philosophische Systeme. (L. stellt hier sehr ausführlich die entsprechenden Fakten der französischen Geistesgeschichte des 19. Jhdts. dar.) Meistens sind diese Versuche – sei es von rationalistischer, sei es von christlicher Seite – informativer im Hinblick auf die Geschichte der europäischen Mentalitäten als im Hinblick auf den Gehalt des Buddhismus selbst. Sympathieerklärungen für die brahmanische Kritik am Buddhismus haben z. B. öfter eine Identifikation mit dem Ideal der aktiven, „männlichen" arischen Kultur gegen die „passive", „weiche" Art des Buddhismus als Hintergrund. Umgekehrt sympathisieren manche – von ferne – mit dem Buddhismus, weil er die Religion zu sein scheint, die, anders als das umgebende Christentum, mit dem eigenen metaphysischen Agnostizismus gut zusammenpaßt. Nach dem Modell des innerchristlichen Verhältnisses von Katholizismus und Protestantismus deuten viele den Buddhismus als reformierende Absetzung vom Brahmanismus, je nach Konfession negativ oder positiv. Nur langsam bahnt sich der Weg zur Erkenntnis, daß der Buddhismus und das Christentum zwei eigenständige und eigengesetzliche religiöse Phänomene sind. Bevor man sich an Vergleiche oder teilweise Synthesen wagen darf, müssen sie erst als solche wahr- und ernstgenommen werden. In seiner Schlußbemerkung, wo er die Neutraltät des Historikers mit der Entschiedenheit des Theologen vertauscht, votiert L. gegen eine nur kulturgeschichtliche Betrachtung dafür, den religiösen Anspruch des Buddhismus ernstzunehmen. Und er betont das Ergebnis der Studien, die er in „Aspects du bouddhisme" veröffentlicht hat, daß es im wesentlichen zwischen der Zuflucht zu Buddha und dem Glauben an Christus keinen Kompromiß geben kann, sondern nur eine entschiedene Wahl.

Der Ausgabe des Buches im Rahmen der „Gesammelten Werke" sind Hilfsmittel beigegeben: ein Personenverzeichnis, ein Verzeichnis der „buddhistischen" Termini, eine

Liste von Errata der 1. Auflage und eine Übersetzung der Texte, die dort in anderen Sprachen als der französischen zitiert worden waren. Es handelt sich, wie fast überall in diesen „Gesammelten Werken", um einen anastatischen Nachdruck, dessen Paginierung folglich mit der der Erstausgabe übereinstimmt. Seit der ersten Niederschrift dieses Buches (veröffentlicht 1952) bis zu diesem Neudruck sind 50 Jahre vergangen. Inzwischen hat die wissenschaftliche Erforschung des Buddhismus sowohl in historisch-philologischer Hinsicht wie unter der Rücksicht der theoretischen Deutungsansätze gewaltige Fortschritte gemacht. In seinem Vorwort weist der Religionswissenschaftler Jean-Noël Robert auf einige Veränderungen in letzterer Perspektive hin: *Der* Buddhismus wird nicht einfach als sachliche Einheit, sondern auch als Konstrukt der europäischen Wissenschaftler gesehen, die frühere Konzentration auf die indischen Ursprünge ist einer gleichmäßigeren Beachtung der Räume und Zeiten gewichen; mehr und mehr werden die buddhistischen Phänomene auch wissenschaftlich von Buddhisten selbst studiert: sei es von Wissenschaftlern in Japan, Korea usw., sei es von westlichen Buddhismusforschern, die über ihre Forschungen sich zur Lehre Buddhas bekehrt haben; und auch in der christlichen Theologie gibt es Versuche, die harte Konfrontation, zu der sich L. verpflichtet fühlte, zu vermeiden. So steht die erneute Veröffentlichung dieses Werks zum Teil selbst schon unter historischen Vorzeichen: Wiederbeschaffung eines nicht mehr erhältlichen Textes, als Zeugnis einer bestimmten, inzwischen vergangenen Epoche der Begegnung des christlichen Westens mit dem Buddhismus. Doch bleibt die von L. erzählte Geschichte der Wechselfälle, deren es bedurfte, um zum heutigen Stand der Kenntnis des Buddhismus zu kommen, eine spannende Lektüre. Auch wenn sie heute durch eine Darstellung unter neuen Perspektiven ergänzt wird, so behält sie doch ihren eigenen Reiz. Und die Probleme der Begegnung im engeren Sinne, die L. aufwirft, sind vielleicht noch akuter geworden als vor 50 Jahren. G. Haeffner S. J.

Watzka, Heinrich, *Sagen und Zeigen*. Die Verschränkung von Metaphysik und Sprachkritik beim frühen und beim späten Wittgenstein (Münchener philosophische Studien; N. F. Bd. 16). Stuttgart: Kohlhammer 2000. 184 S., ISBN 3-17-016260-1.

Einleitend skizziert Watzka [= W.] die Situation der Wittgensteinforschung wie folgt: Freunde und Verächter der Metaphysik könnten sich gleichermaßen auf Wittgenstein berufen. Denn der „Tractatus" sei nicht etwa ein Manifest des Positivismus, sondern ein durch und durch metaphysisches Buch, Wittgensteins zweites philosophisches Hauptwerk, die „Philosophische(n) Untersuchungen", verfolgten dagegen eindeutig metaphysikkritische Intentionen. Weiterhin sei davon auszugehen, daß Wittgenstein um 1929/30 „die These von der Unausdrückbarkeit der Semantik revidiert und aus der sprachlichen Relativität unseres Denkens neue Konsequenzen gezogen hat" (12). Diesen Wandel lege man sich so zurecht, daß Wittgenstein nunmehr die Grenze der Sprache als epistemologische oder gar als metaphysische Grenze auffasse, weil er davon ausgehe, „daß die Mechanismen unserer Sprache für die Welterkenntnis ungeeignet sind: weil die Kriterien anfechtbar sind und Regeln mir nicht sagen, wie ich sie anzuwenden habe; weil da ‚draußen' nichts ist, was unsere Rede ‚richtig' oder ‚wahr' macht, den Termini unserer Sprache eine stabile Bedeutung sichert, den Notwendigkeiten, die in unsere Sprache eingebaut sind, eine Stütze verleiht etc." (12)

W. problematisiert in seiner Arbeit diese *communis opinio*, daß sich Wittgenstein um 1929 vom metaphysischen Realisten zu einem skeptischen Pragmatisten gewandelt habe. Er vertritt vielmehr die These, „daß die Opposition ‚Realismus' – ‚Antirealismus' ein denkbar ungeeignetes Schema ist, um den tatsächlich dramatischen Wandel der Jahre 1929–1931 verständlich zu machen" (10). Wittgenstein, so betont er, habe sich „zeit seines Lebens eine paradoxe Einstellung zur Metaphysik bewahrt" (10). Mit Schnädelbach geht W. davon aus, daß uns Wittgenstein „bereits im ‚Tractatus', aber auch in seinem Spätwerk … als ‚metaphysikkritischer Metaphysiker'" (10) begegnet.

Daß die These von den zwei Philosophien Wittgensteins überzogen ist, belegt W. etwa damit, daß uns in einem unveröffentlichten Manuskript aus dem Jahre 1946 „eine gegenüber der eingebürgerten Auffassung anspruchslosere Konzeption einer Sprachkritik" begegnet sowie „ein rein formale(r) Begriff von Metaphysik" (17). Sprachkritik, das be-

legt dieses Manuskript, bedeutet für Wittgenstein „weder ‚Metakritik der Vernunft' noch ‚allgemeine Erkenntniskritik' oder ‚anti-realistische Semantik'" (17). Wittgensteins ‚Präokkupation mit den Sprachmitteln' erklärt sich vielmehr daraus, daß er „als das Spezifikum philosophischer Probleme die Begriffsverwirrung bzw. das grammatische Mißverständnis ansieht" (17). Eine angemessene Antwort auf diese Schwierigkeiten kann s. E. „nicht die Theorie" sein, „sondern nur die übersichtliche Darstellung des Gebrauchs unserer ... Begriffe" (17). Die Philosophie muß sich also ihm zufolge auf eine explikative Rolle beschränken.

Diesem theoriefreien Konzept von Sprachkritik korrespondiert ein „inhaltsleere(r) Metaphysikbegriff" (17). Als eigentliche Quelle der Metaphysik glaubt Wittgenstein nämlich im „Blauen Buch" „die Amalgamierung von philosophischer Methode und naturwissenschaftlicher Erklärung" (17) ausmachen zu können. Die Philosophen glauben also, der Lösung ihrer Schwierigkeiten dadurch näherzukommen, „daß sie nach dem Muster einer naturwissenschaftlichen Erklärung eine allgemeine Theorie der Bedeutung, des Meinens, Verstehens etc. aufstellen" (18). Nach Wittgenstein liegt hier eine Begriffsverwirrung vor, die zwangsläufig die Sprachkritik auf den Plan ruft. Auslöser der Sprachkritik sind also konkret philosophische Paradoxien, Antinomien und Aporien. Bereits Kant hat in der Metaphysik eine Quelle des dialektischen Scheins gesehen. W. geht davon aus, daß zumindest strukturell Wittgensteins philosophische Rätsel den Antinomien der reinen Vernunft bei Kant ähneln, die bei dem Versuch entstehen, die Reihe der Bedingungen zum Unbedingten auszuweiten. Von dieser Dialektik ist bei Wittgenstein freilich nicht nur die Metaphysik des Unbedingten, d. h. der sprachliche Ausdruck in der Ethik betroffen, sondern ebenso die Metaphysik der Erfahrung, die im „Tractatus" in die Domäne der Logik fällt.

Versteht man Metaphysik im Sinne der „Grenzverwischung von Philosophie und Wissenschaft", dann ergibt sich nach W. eine von der *communis opinio* abweichende Deutung von Wittgensteins Denkentwicklung. Diese ist dann nicht mehr so zu denken, daß Wittgenstein „die ‚vertikalen' Verbindungen, durch die Wörter mit Gegenständen und Sätze mit Wahrheitswerten verknüpft werden, gelöst und durch ‚horizontale' Verbindungen zwischen den verschiedenen Zügen im Rahmen unserer Sprachspiele ersetzt" (21) hat. Wittgenstein hat also keinen „Bruch mit metaphysischen Lehren" (21) vollzogen, sondern was er an seinem ersten Hauptwerk später kritisiert, ist ein Dogmatismus im Sinne der eben genannten Grenzverwischung von Philosophie und Wissenschaft. Positiv schwebte ihm eine Rehabilitierung der Philosophie innerhalb der Grenzen vor, die ihr durch die Wissenschaft vorgegeben sind. Unter gegenwärtigen Bedingungen kann eine solche Philosophie nur Sprachkritik sein. Die sprachkritische Ausrichtung ist also der Philosophie nicht wesentlich. Sie hängt vielmehr mit dem Charakter des gegenwärtigen Zeitalters zusammen.

Daß Wittgensteins philosophisches Lebenswerk nicht einfach in zwei unterschiedliche Philosophien auseinanderfällt, macht W. positiv vor allem daran fest, daß Wittgenstein die zentrale philosophische Einsicht des „Tractatus", nämlich die Unterscheidung zwischen dem, was durch Sätze gesagt und was nicht durch Sätze ausgedrückt, sondern nur gezeigt werden kann, auch in seinem Spätwerk nicht revidiert. Die Lehre vom Sagen und Zeigen stellt für ihn also die eigentliche Klammer dar für die recht disparaten Teile von Wittgensteins philosophischem Lebenswerk. Soviel zu W.s genereller Perspektive auf das Wittgensteinsche Opus.

Was den Gang von W.s Untersuchung angeht, so wird im ersten Kap. „die Ausgangslage beschrieben, die der junge Wittgenstein vorfand und die durch Russells Paradox sowie die Reparaturmaßnahmen der Typentheorie gekennzeichnet ist" (24). Das zweite Kap. behandelt ausgehend vom „Tractatus" die Wandlungen im Wittgensteinschen Metaphysikverständnis. Das dritte Kap. versucht „eine Systematisierung von Wittgensteins Aussagen zu den Themenkomplexen des Ästhetischen, Ethischen, Mystischen und Religiösen" (24). Das vierte Kap. befaßt sich mit den Paradoxien, die bei dem Versuch auftreten, mit der physikalistischen Alltagssprache über Phänomene reden zu wollen. W. weist hier darauf hin, daß die Auseinandersetzung mit dieser Problematik ihre Spuren hinterläßt bis in den ersten Teil der „Philosophische(n) Untersuchungen" und nennt als Beispiele die Idee der Privatsprache und das Paradox, daß ich nie sicher sein kann, ob der

andere Schmerzen hat oder nicht. In dem fünften Kap. schließlich beschäftigt sich W. mit Wittgensteins Spenglerrezeption und zeigt auf, wie Wittgenstein vom „Pfad einer Grammatik als rekonstruktiv verfahrender Regelwissenschaft ab(biegt) zugunsten eines Konzepts phänomenologischen Philosophierens, das sich methodisch Goethes Naturbetrachtung zum Vorbild nimmt" (172).

Charakteristisch für W.s Vorgehensweise ist, daß er sich nicht auf eine enggeführte Wittgensteinexegese beschränkt, sondern Wittgensteins Denken auf dem Hintergrund der philosophischen Bemühungen der Tradition und der Gegenwartsphilosophie betrachtet. Das wird auch in der Schlußbetrachtung deutlich. Einerseits betont er dort, das Vorgehen Wittgensteins ähnele der Praxis des Dialektikers in den platonischen Dialogen. Es sei nicht verfehlt, auch im Blick auf die grammatikalische Methode des späten Wittgenstein von einer dialektischen Logik zu sprechen, die sich ganz in begrifflichen Zusammenhängen ausdrückt. Auch der platonische Dialektiker untersuche nämlich keine formal logischen Schlüsse, sondern bewege sich im Netz begrifflicher Zusammenhänge und Verweisungen. Am ehesten werde man daher dem Philosophieren des späten Wittgenstein gerecht, wenn man es in die Tradition des phänomenologischen Philosophierens stelle, das Platon in der Idee des beschreibenden Sehenlassens dessen folgt, „„... was vor aller empirischen Beschreibung, Interpretation, Erklärung und Begründung liegt und dies alles schon trägt und ermöglicht'" (173). Andererseits weist er darauf hin, daß Wittgenstein mit seinem Versuch einer „Rehabilitierung der Philosophie in einem nachmetaphysischen und szientistischen Zeitalter" (171) mit Heidegger und Adorno übereinkomme, die beide ebenfalls in einer doppelten Opposition stünden gegen die traditionelle Philosophie und den modernen Glauben an die wissenschaftliche Rationalität als das Maß aller Dinge. Allerdings unterscheide er sich von Adorno und Heidegger auch durch eine sinnkritische Skepsis gegenüber der überlieferten philosophischen Sprache, die Heidegger und Adorno fremd sei, da diese den Sachbezug ihres Denkens nie ernsthaft in Frage gestellt hätten.

Im ganzen eröffnet die vorliegende Studie nicht nur erhellende Perspektiven auf Wittgensteins Denkweg, sie leistet zugleich einen wichtigen Beitrag zur Frage der ‚Anschlußfähigkeit' von Wittgensteins Denken an den philosophischen Diskurs der abendländischen Tradition und der Moderne. H.-L. Ollig S. J.

Heidegger, Martin, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebenswegs 1910–1976* (Gesamtausgabe, Bd. 16). Herausgegeben von *Hermann Heidegger*. Frankfurt am Main: Klostermann 2000. 842 S., ISBN 3-465-03040-0.

Dieser Band der Heidegger-Gesamtausgabe (= HGA) ist der bisher umfangreichste. Auf deren bisherige Geschichte blickt der Herausgeber, Heideggers jüngerer Sohn Hermann, im Nachwort zurück. Er kündigt dort auch an, daß er seinem Sohn Arnulf die Verantwortung für die Betreuung des Nachlasses des Philosophen übergeben wird. Der Band im ganzen ist selbst ein Rückblick. Er enthält Zeugnisse des Lebensweges Martin Heideggers (= H.), folglich nicht sehr viele explizit philosophisch gebaute Texte, aber auch kaum im engeren Sinn Biographisches. Vielmehr steht H.s öffentliches Wirken als Freiburger Rektor und Professor während der Zeit des ‚Dritten Reichs' im Mittelpunkt. Mehr als die Hälfte der Texte hat diesen Gegenstand, wenn man diejenigen dazurechnet, die die „Bereinigung" nach dem Krieg, die zermürbenden Verhandlungen um H.s Stellung an der Universität und um das Ruhegehalt sowie die späteren Erläuterungen seiner Hoffnung auf die nationalsozialistische Bewegung hinzunimmt. Der Herausgeber hat hier überall die öffentlichen und offiziellen Äußerungen seines Vaters durch eine erläuternde Auswahl von Briefen an private Adressaten ergänzt. Die Reden zu Feiern im Kreis der Familie oder der Freunde stehen zu den öffentlichen Ansprachen im Verhältnis der Erläuterung oder eines gewissen Kontrasts.

Der Hg. hat die Dokumente in sieben Abteilungen gegliedert, die den sukzessiven akademischen Stellungen entsprechen. In Abteilung I („Student und Privatdozent", 1910–1922) sind besonders interessant die drei – miteinander zu vergleichenden – Lebensläufe, die H. 1913, 1915 und 1922 geschrieben hat. In der II. Abteilung („Ordinarius in Marburg und Freiburg", 1923–1933) findet man z. B. so schwer auffindbare Texte wie

die Anzeige der Kasseler Dilthey-Vorträge (n° 18), die Ansprache zu Husserls 70. Geburtstag am 8.4.1929 (n° 21) und Dokumente zu den möglichen Berufungen nach Berlin und München. Die umfangreiche III. Abteilung („Rektor der Freiburger Universität", 1933–34) bringt, neben amtlichen Briefen und Anordnungen, vor allem umfangreiche Ansprachen, darunter natürlich die vielgenannte, aber kaum je von ihrem Prinzip her durchdachte Rektoratsrede, aber auch andere, die z.T. deutlicher sind, entweder im politischen oder im philosophischen Sinn; besonders wichtig scheinen mir dabei zu sein die Nummern 32, 39, 41, 44, 75, 101, 103, 104, 108, 124 und 135. Auch dem möglichst entgegenkommenden Leser von heute widerstrebt die Lektüre dieser Texte. Man tut sich freilich sehr schwer, dabei von dem Wissen, das man heute vom Nationalsozialismus hat, zu abstrahieren; man ist auch unsicher, inwieweit das z.T. schwer erträgliche Pathos der Reden auf das Konto des damals weit Verbreiteten zu schreiben ist und wieweit es H.s „Eigengut" war. Aus der IV. Abteilung („Professor im 3. Reich", 1934–1945) scheinen mir besonders aufschlußreich folgende bisher unveröffentlichte Texte: die Ansprache beim Klassentreffen in Konstanz im Mai 1934 (n° 154), die Rede vor ausländischen Studenten, die Heidegger, schon nicht mehr Rektor, im August 1934 über die deutsche Universität gehalten hat (n° 155), und der Konstanzer Vortrag vom 30.11.1934 über „Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie" (n° 158). Eine Wende der Einstellung ist daraus, trotz des Rücktritts vom Rektorat, nicht ohne weiteres zu erkennen. Die Abteilungen V („Bereinigung und Lehrverbot", 1945–1950) und VI („Pensionär", 1950/1951) schildern, wie H. für gewisse Härten in seiner Amtsführung eine Sühne akzeptiert, sich aber gegenüber Kollegen und Ministerialbeamten wehrt, wegen seines politischen Irrtums darüber hinaus in seiner Ehre und in seiner Stellung Einbußen hinnehmen zu müssen. Verschiedenen Instanzen gegenüber sucht er die Hintergründe und vor allem die Grenzen seiner Option für Hitler und dessen Bewegung verständlich zu machen, etwa gegenüber dem Oberbürgermeister von Freiburg (n° 178), gegenüber sich selbst und der Nachwelt (n° 180), gegenüber dem Rektor der Universität (n° 182), seinem ehemaligen Schüler Herbert Marcuse (n° 192) und der Witwe Edmund Husserls (n° 199). Er korrespondiert im Hinblick auf Lehrstuhlbesetzungen in Tübingen, sei es für ihn selbst, sei es für seine treuesten und begabtesten Schüler Gadamer, Bröcker und Krüger. Es findet sich in diesen Abteilungen wenig rein Philosophisches, aber immerhin das Summarium seines Fragens, das H. Jean Beaufret bei dessen erstem Besuch diktierte (n° 189). – Als letzte und längste einzelne Abteilung schließt sich, unter dem amtlichen Namen „VII. Emeritus", eine Sammlung von Äußerungen aus den Jahren 1952 bis 1976 an, deren sprachliche Atmosphäre merklich geändert ist: abgeklärter, milder, schlichter. Der bestimmende Klang ist durch die Stichworte Familie, Freundschaft, Heimat und Dankbarkeit bezeichnet. Sehr schön sind, zum großen Teil zum ersten Mal veröffentlicht, die Tischreden zur Primiz seines Neffen (n° 221), zu den Geburtstagen seines Bruders (n° 241 und 276), sowie die Nachrufe auf die Freunde Bruno Leiner (n° 223), Theophil Rees (n° 238), Marcelle Mathieu (n° 274). Man findet die verschiedenen Ansprachen, die H. in seiner Heimatstadt Meßkirch (n° 224, 236, 242, 263, 275) und in seinem Hüttenort Todtnauberg-Rütte (n° 251, vgl. schon n° 191) gehalten hat. Begleiter sind dabei die Dichter, vor allem, im schlichten Ton, J. P. Hebel, und, im hohen, Fr. Hölderlin. Die Hölderlin-Verse, die H. an seinem Grab gesprochen wissen wollte (n° 283), schließen die authentischen Texte des Bandes ab. Ein Anhang (n° 284–290) gibt einige politische Reden H.s, die nur in Berichterstattungen und Zusammenfassungen durch Journalisten erhalten sind.

Welcher Eindruck ergibt sich von H.s Wille und Hoffnung um 1933? Er teilt mit vielen die Diagnose, daß die europäische Kultur erschöpft ist und dabei ist, sich dem geschichtslosen Pragmatismus oder dem totalitär organisierten Massenstaat („Amerikanismus" und „Kommunismus") hinzugeben. Tiefer gesehen, ist, wie H. mit Nietzsche feststellt, „Gott tot", d.h., die christlich-metaphysische Mitte des alten Europa prägt nicht mehr das private und vor allem öffentliche Leben. Damit ist auch das einigende Band Europas dahingefallen. „Europa wird nur dann vor dem Untergang bewahrt sein und einen neuen Aufstieg sich erringen, wenn jedes seiner Völker handelt aus dem Geist der Selbstverantwortung und unbedingter Ehre." (233) Für das deutsche Volk gilt das in besonderer Weise. Erstens einerseits deswegen, weil es nach den demütigenden und kne-

belnden Bedingungen des Versailler Vertrags „als Volk der Arbeit seine gewachsene Einheit, seine einfache Würde und seine echte Kraft wiederfinde[n]" muß (ebd.), und andererseits, weil es überhaupt seine „geistige-geschichtliche Bestimmung" (357) noch nicht gefunden hat (200). Zweitens aber haben die Deutschen nicht nur die Aufgabe nachzuholen, was andere vielleicht schon gefunden haben. Sie haben eine Sendung für das künftige Abendland im ganzen, aufgrund ihrer großen philosophischen Tradition und vor allem aufgrund ihrer besonderen Beziehung zu den alten Griechen, die auf einer Sprachverwandtschaft beruht, und der Nietzsche und Hölderlin eine große Zukunft prophezeit haben (678f.). In der damals zur „Macht gelangten ‚Bewegung'" glaubt H., „über alle ihre Unzulänglichkeiten und Grobheiten hinweg das Weithinausreichende zu sehen, das vielleicht eine Sammlung auf das abendländische geschichtliche Wesen des Deutschen eines Tages bringen könnte" (389), und zwar insofern, als darin – in den Idealen der Kameradschaft, der Gefolgschaft und des Sozialismus – die Kräfte der Jugendbewegung am Werk sind, die sich von der Morschheit der bürgerlichen Klassenkultur abgewendet hatte, und insofern, als der neue Staat das immer auseinanderstrebende und in sich zerrissene deutsche Volk erst richtig zum Volk erzieht (240, 297 u. ö.). Das Denken seinerseits bedarf, will es „echt" sein, der *Verwurzelung* in einem geschichtlich-landschaftlichen Boden und einer gewachsenen Sprache. Darin liegt kein Nationalismus oder gar Rassismus, der die eigene Verwurzelung verabsolutierte. Denn das Denken selbst muß frei sein, Selbsthalter seiner eigenen Gesetze, die nur der Wahrheit verpflichtet sind. Um zu dieser Freiheit und Ursprünglichkeit zu gelangen, braucht es ein Vorbild: das ist die Selbstbehauptung der Philosophie als Wurzel aller Wissenschaften, wie sie im griechischen Anfang der europäischen Wissenskultur vollzogen worden ist. Auf seine Weise und im Rahmen des Humanismus des Deutschen Idealismus hat Humboldt aus einem ähnlichen Impuls die deutsche Universität reformiert und damit dem geistigen Leben der Nation und Europas für ein halbes Jahrhundert ein Zentrum gegeben. Heute (d. h. in den 30er Jahren), wo die gesellschaftlichen Kräfte ganz andere sind als die am Anfang des 19. Jhdts., und wo die Universität zerfallen ist zu einer losen Vereinigung von „Fachhochschulen" (296) ohne geistiges Band, reicht es nicht, sich auf Humboldt zu beziehen. Man muß, um eine analoge Situation in der Vergangenheit und dann einen neuen Anfang zu finden, zurückgehen selbst noch hinter die griechischen Klassiker zu den Vorsokratikern, um zu sehen, wie und in welcher begrenzten Gestalt sich damals die jetzt zu Ende gegangene geistige Welt Europas entfaltet hat. – Mir scheint, daß es primär diese Ideen selbst sind, die anstößig waren und sind, und daß es nur sekundär die Tatsache ist, daß sich H. für ihre Realisierungen Hilfe gerade von der NS-Bewegung erhoffte. Wie wichtig sie ihm waren, sieht man daran, daß er noch im Jahre 1969 im wesentlichen zu ihnen stand (657). Würden sie, auch wenn sie nicht durch seine Parteinahme für Hitler negativ tabuisiert worden wären, in der heutigen Krise der deutschen Universität eine Rolle spielen können? Man kann sich das nicht gut vorstellen, teils aus rein faktischen Ursachen heraus, teils aber auch aus guten Gründen. Immerhin könnte so ein Entwurf dazu helfen, sich über die selbstverständlich vorausgesetzten, nie in Frage gestellten Prinzipien klarer zu werden, die keiner der heutigen Reformversuche antasten will, und die den letzten Sinn des Wissenschaft-Treibens betreffen – der ganz unklar ist.

Man muß dem Hg. dankbar sein für die enorme Arbeitsleistung, die in der Redaktion dieses Bandes steckt: der Suche nach den Originalmanuskripten, der Überprüfung der gedruckten Versionen, der Annotierung der einzelnen Textstücke. Letztere hätte man sich manchmal etwas ausführlicher gewünscht; so bleibt einem mancher Name, mancher historische Zusammenhang unerschlossen. Aber der ohnehin groß gewordene Umfang des Bandes mag hier Grenzen gesetzt haben. Schade ist allerdings, daß auch hier, wo so viele Namen vorkommen, das Prinzip der Gesatmausgabe beibehalten worden ist, kein Register anzufügen. Der Hg. rechtfertigt dieses generelle Vorgehen durch den Verweis auf H.s eigene Entscheidung (821f.). Die Gründe, die der Meister dafür angab, genügen freilich m. E. nicht, die Erschwernis des Lesers im Aufsuchen von gelesenen, aber nicht auffindbaren Namen aufzuwiegen. Man muß, wenn man sich mit H. intensiver beschäftigen will, Zeit aufwenden, um sich seine eigenen Register herzustellen, und diese Zeit wäre wohl besser verwendet für das Durchdenken seiner Gedanken.

G. Haeffner S. J.

Greisch, Jean: *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir.* Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919–1923). Paris: Les Editions du Cerf 2000. 335 S., ISBN 2-204-06184-0.

Seit einigen Jahren empfinden Heidegger-Forscher die Notwendigkeit, Heidegger (= H.) von seinen Anfängen her neu zu lesen. Das Erscheinen des größten Teils der frühen Vorlesungen bietet dafür die Möglichkeit. Greisch (= G.), Professor am Institut Catholique in Paris, der uns schon eine glänzende Gesamtinterpretation von „Sein und Zeit" geschenkt hat („Ontologie et temporalité", 1994; vgl. diese Zs. 70 [1995] 443f.), reiht sich mit der vorliegenden Veröffentlichung in diese Bemühungen ein. Er tut dies aber unter einer spezifischen Rücksicht. Auf der einen Seite will er das Denken H.s in den Jahren 1919–1923, d. h. in dessen Freiburger Privatdozentenzeit, nicht als eine bloße Etappe auf dem Weg zum angeblichen Hauptwerk „Sein und Zeit" begreifen, sondern als eigenständigen Entwurf darstellen. Auf der anderen Seite will er es nicht bei einer historischen Rekonstruktion belassen, sondern diesen Entwurf mit den jüngeren Fortbildungen der Philosophie in Frankreich (Foucault, Derrida, Ricœur, Henry usw.) konfrontieren, in der Absicht zu zeigen, daß H.s damalige Versuche noch heute und gerade heute etwas zu sagen haben. Der Haupttitel des Buches greift ein etwas kryptisches Bibel-Zitat bei Heidegger auf (HGA 56/57, 65). Dort ist die Rede von dem Baum des Lebens und dem Baum der Erkenntnis in der Mitte des Paradieses (Gen 2,9). Sachlich geht es darum, daß der frühe H., der sich gerade vom Neukantianismus abgewandt und der Phänomenologie zugewandt hatte, nun zwischen den beiden Klippen der cartesianischen Tendenzen Husserls und den Irrationalismen der Lebensphilosophie seine eigene Fahrt finden mußte, die auf eine Hermeneutik der Faktizität des Lebens hinsteuerte. In den Worten „Faktizität" und später „Endlichkeit" konzentriert der frühe Heidegger das Objekt seiner daseinsanalytischen Bemühungen. Wie die verwandten Ausdrücke „Fehlbarkeit" (Ricœur), „Fragilität" und „Vergänglichkeit" sind sie das Zeugnis einer je spezifischen Selbsterfahrung und entfalten sich in einem je eigenen semantischen Raum, hängen aber auch untereinander zusammen bzw. können in einen Zusammenhang gebracht werden. Was die „Endlichkeit" betrifft, so ist sie nicht in äußeren Verhältnissen zu suchen, sondern im Erleben, daß das Streben nach Selbsterkenntnis und nach Selbstidentität Grenzen, Schranken und Schwellen enthüllt, von denen vielleicht, im Sinne von R. Descartes und J. Nabert, die unfaßbare Präsenz des Unendlichen im Endlichen der Grund ist. Der H.sche Begriff der „Faktizität" konnotiert die Last des Daseins, die das Gegenstück seiner wesentlichen Bewegtheit ist und sich darin äußert, daß man unweigerlich in die Sorge um sich selbst eingespannt ist und daß die Sorge um Horizonterweiterung, Weite und Helle immer wieder konterkariert wird durch die Tendenz, ja das Interesse, zu „fallen" in Formen der durchschnittlichen Anonymität, Undurchsichtigkeit, Selbsttäuschung usw. Da ist viel Platz für die Arbeit der Auslegung, praktisch wie theoretisch! – Das Buch versammelt Aufsätze und Vorträge, die für verschiedene Gelegenheiten geschrieben, für dieses Buch aber in eine einheitliche Linie gebracht worden sind. Es ist zunächst für das französischsprachige Publikum verfaßt (und, da es zugleich in Übersetzung erscheint, auch für das englischsprachige). Daher hat es eine gewisse Breite. Denn es galt, diesen Lesern, in deren Sprache die entsprechenden Bände der H.-Gesamtausgabe noch nicht übersetzt sind bzw. waren, den wesentlichen Inhalt der frühen Vorlesungen überhaupt erst nahezubringen. Die interpretatorischen Elemente dieses Werks sind natürlich für alle Leser gleichermaßen interessant. G. Haeffner S. J.

2. Systematische Philosophie

Meixner, Uwe, *Axiomatic Formal Ontology* (Synthese Library; vol. 264). Dordrecht: Kluver Academic Publ. 1997. 392 S., ISBN 0-7923-4717-X.

Die Zeiten, da man in den unterschiedlichsten philosophischen und weltanschaulichen Lagern aus überaus heterogenen Gründen das Requiem für Metaphysik und Ontologie anzustimmen pflegte, scheinen endgültig vorbei. Das alt-ehrwürdige aristoteli-

sche Projekt einer wissenschaftlichen Charakterisierung des Seins als solchem, des *ens inquantum ens* feiert – wie zahlreiche Publikationen der jüngsten Vergangenheit belegen – seine *resurrectio mortuorum*. Dies ist um so erfreulicher, als der philosophische Fortschritt des 20sten Jhdts. auf Dauer nicht auf Sprachphilosophie, auf Logik und Wissenschaftstheorie beschränkt bleiben konnte. Freilich hat nicht nur die Philosophie ein großes Interesse an der Klärung logischer, ontologischer und mereologischer Begriffe, sondern auch und vor allem die philosophische Theologie. Das Streben nach Redeklarheit für die Verwendung zentraler Begriffe wie „Wahrheit", „Güte", „Sinn", „Gott" und „Schöpfung" bringt erhebliche ontologische, axiologische und mereologische Einführungsverpflichtungen mit sich. Dies gilt zumindest dann, wenn man bereit ist, den Grundtenor der aus philosophischer Sicht sehr erfreulichen Enzyklika *Fides et Ratio* vom 14. 9. 1998 ernst zu nehmen. Ein weiterer hoffnungsvoller Beitrag zu einer Klärung ontologischer und mereologischer Fragen sind die Untersuchungen mit dem Titel *Axiomatic Formal Ontology* des Regensburger Philosophen und von Kutschera-Schülers Uwe Meixner (= M.). Bereits die Veröffentlichung im Rahmen der renommierten *Synthese Library* erzeugt eine gewisse wohlwollende Spannung und weckt zudem erhebliche Qualitätserwartungen. Natürlich ist die Qualitätsevaluation anhand der erhobenen Ansprüche und der formulierten Ziele durchzuführen. Vorweg aber der Besprechungsplan. Im folgenden soll ein Inhaltsüberblick bereitgestellt werden. Anschließend werden M.s Anspruch und seine Ziele aus dem Vorwort referiert und kurz diskutiert. Da es im Rahmen einer Rezension schlechthin unmöglich ist, ein derart reichhaltiges und formal anspruchsvolles Buch fair und flächendeckend zu besprechen, will ich mich auf die Einführung und einige ausgewählte Probleme beschränken. Treu dem aristotelischen Grundsatz vom sorgfältigen Anfang gilt es dann, die Einleitung genau zu inspizieren und kritisch zu beleuchten. Abschließend wird Bilanz gezogen. Noch eine Vorbemerkung: Jede der nachfolgenden Kritiken trägt im- oder explizit eine Wenn-dann-Struktur, wobei das Wenn-Glied die Lesart, das Dann-Glied die Kritik enthält. Der philosophische Sinn dieser Vorsichtsmaßnahme wird all jenen nicht verborgen bleiben, welche das hermeneutische Potential des Konditionals in irgendeiner Form kennengelernt haben.

Inhaltsüberblick: Im Anschluß an das Vorwort (ix) und die Einleitung (1–22) präsentiert M. im ersten Kap. (23–129) seine Ontologie der Sachverhalte (states of affairs) auf der Basis von sieben Axiomen (AP1–AP3, AP5, AP7–AP9) und drei Axiomenschemata (AP4, AP6, AP10). Grundbegriff ist hier der Teilbegriff. Im zweiten Kap. (131–217) über die Ontologie von Eigenschaften und die Mereologie expliziert M. eine Reihe von Begriffen, die für eine gründliche Aufarbeitung des ontologischen Problembestandes erforderlich sind. Hier einige Beispiele: Partizipation (intentional parthood between properties), aktuale Existenz, Substanz und Akzidenz, Subsistenz, Inhärenz etc. Im dritten Kap. (219–297) *Full ontology limited to properties of individuals* wird zunächst der Teilbegriff verallgemeinert. Darin werden in der Sprache LPT1, d.h. auf der Basis einer Sprache erster Stufe mit Identität und Kennzeichnungen die Kategorialprädikate „Individuum", „Sachverhalt" und „Eigenschaft eines Individuums" typisiert, nicht explizit definiert. Dies geschieht, indem die bisherige Theorie (AP1–AP9) durch das Axiom APT0 unterfüttert und durch elf weitere Axiome (APT10–20) verstärkt wird. Diese Axiome regeln – grob gesagt – das Verhältnis zwischen Individuen, Eigenschaften und Sachverhalten, wobei die Ontologie der Eigenschaften unter vielfältigen Rücksichten im Mittelpunkt steht. Hierzu kann man anmerken: Folgt man z.B. der von Ceslaw Lejewski vorgeschlagenen Klassifizierung für Ontologien, dann wäre M. ein monokategorialer Platonist, d.h., sein Universum besteht nur aus Konkreta und Abstrakta erster Stufe. Probleme bereitet hier nur der ontologische Status der zahlreichen Axiomenschemata. Handelt es sich dabei wirklich um Entitäten erster Stufe oder vielleicht doch um verkleidete Sachverhalte zweiter Stufe? Auf der Basis von APT0–20 werden dann zahlreiche Begriffe eingeführt, die für das Verständnis der gegenwärtigen ontologischen Diskussion unverzichtbar sind. Auch hier einige Beispiele: Extraktion (= Abstraktion), Exemplifikation, Modalisierung, Erfüllung, Maximalkonsistenz und mögliche Welten, essentielle und akzidentielle Eigenschaften. Im vierten Kap. *Universal Intensional Ontology* (299–324) schließlich erweitert M. seine Ontologie in drei Schritten. Im ersten

(first stage) wird die bisherige Theorie um das unechte Objekt **o** via Axiom AX-L0 (wenn die Einzigkeitspräsupposition für einen Sachverhalt nicht erfüllt ist, dann ist der gekennzeichnete Sachverhalt gleich **o**) erweitert. Die Axiome APT0–9 werden als AX-P0–AX-P9 in die neue Theorie übernommen, die Axiome APT11–12 werden AX-C2, APT13 wird AX-C0 und APT10 wird AX-C1. Anschließend wird die Theorie durch drei weitere Axiomenschemata AX-S0-S2 verstärkt. Im zweiten Schritt (second stage) werden unter Anspielung auf die Mengenlehren der Begriff der Menge und der Supermenge definiert, um damit dann die extensionale Gleichheit von zwei Supermengen zu beweisen. Hierzu benötigt M. ein zusätzliches Axiomenschema (AX-S3) für die Gleichheit von n-stelligen Funktionen. Ein weiteres Schema (AX-E0) regelt die Abstraktion für Supermengen. Im dritten Schritt (third stage) wird der termerzeugende Daß-Operator mittels zweier weiterer Axiomenschemata (AX-I0 und AX-I1) eingeführt. Damit ist die Möglichkeit von Sachverhalten definierbar. Abschließend postulieren AX-R0 und AX-R1, daß reale Subsistenz eine individuelle Eigenschaft ist und daß Entitäten, die individuell subsistieren, verschieden sind. Soviel zum Inhalt.

M.s Anspruch und seine Ziele: M.s Anspruch ist es, eine Ontologie „more geometrico", d. h. axiomatisch auf der Basis einer Quantorenlogik erster Stufe aufzubauen, die begriffliche Klarheit, logische Stringenz und philosophische Tiefe in sich vereinigt (ix). Keineswegs zu unrecht verweist er in diesem Zusammenhang auf das vorbildliche Explizitheitsniveau der polnischen Philosophie und auf das diesbezügliche Defizit, wie es sich mittlerweile leider auch in der analytischen Philosophie breit macht. Das einzige Problem dürfte in diesem Kontext eine genauere Bestimmung dessen bereiten, was man unter „philosophischer Tiefe" zu verstehen hat. Eine weitere Frage hermeneutischer Natur ergibt sich im Spiegel neuerer Forschungen zur Logik und Metaphysik in der Scholastik (z. B. Desmond Paul Henry, „That Most Subtle Question", Aldershot 1992): Sind Sprachen erster Stufe ein adäquates hermeneutisches Mittel zur Interpretation einschlägiger Probleme wie z. B. Paronymie, Supposition, Prädikation und formale Unterscheidung? Ich bin diesbezüglich skeptisch.

Bemerkungen zur Einführung: In seiner Einführung (1–22) steckt M. die Basis und den Gegenstandsbereich seiner axiomatischen Ontologie ab. Dieser wird in Anlehnung an Quine (everything there is) zunächst mit „alles, was es gibt", dann mit „alles, was möglicherweise und wirklich existiert" und schließlich in Anlehnung an Aristoteles mit „Sein als solchem" bestimmt. An dieser Stelle ist Vorsicht geboten. Es steht nämlich fest, daß diese Formulierungen im vortheoretischen Diskurs und erst recht bei ausreichender Sprachdifferenzierung nicht äquivalent sind. Gebraucht man diese Formeln in einem Atemzug, dann könnte ein ebensolcher Eindruck entstehen. Die Einführung enthält ferner M.s Sicht über das Verhältnis von Logik und Ontologie, historische Anmerkungen zur Entwicklung von Ontologie und Metaphysik in der Antike und im Mittelalter und schließlich interessante Bemerkungen zur Entstehung der sogenannten Russellschen Antinomie in Freges Grundgesetzen der Arithmetik. Im Vorfeld dazu (9) fallen höchst rechtfertigungsbedürftige Entscheidungen über die ontologische Grundausstattung seiner Sprache. Zugelassen werden nur Kategorien für nicht-leere Entitäten, d. h., es gilt für alle x: X existiert. Leere Namen wie Pegasus oder das Heideggersche Aussagen-Skandalon „das Nichts nichtet" müssen folglich, sofern überhaupt möglich, – wie in allen klassischen Kennzeichnungstheorien (Russell, Frege-Quine, Hilbert-Bernays etc.) – mit irgendwelchen Ad-hoc-Techniken zur Räson gebracht werden. Entsprechend führt vermutlich die Favorisierung eines transkategorialen Referenzkonzeptes und einer Verkleidungshypothese für Namen zu der von den Vertretern der substitutionellen Quantifikation mit Recht kritisierten Beschränkung der Quantoren, die man dann im Nachhinein wieder durch die sogenannte freie Logik zu korrigieren versucht.

Fazit: Das Buch ist nicht einfach zu lesen und mithin nicht für den ungeduldigen Anfänger konzipiert. Daran ändert auch die halbformale Notation nichts. Die Axiome und Definitionen werden nur selten ausreichend motiviert. Zum Erlernen dieser Art von Philosophie bedarf es nicht zuletzt einer gehörigen Portion Geduld und einer hartnäkkigen philosophischen Neugier, die nicht bereit ist, auf Kontrollierbarkeit und Kritisierbarkeit zu verzichten. In diesem Sinne stellt der Aufbau einer Ontologie „more geo-

metrico" die Realisierung eines alten philosophischen Traums dar, der noch dazu in die glückliche Lage versetzt, philosophische und theologische Fragen so zu stellen, daß sie nicht allein schon aufgrund der sie begleitenden Unklarheiten als unlösbar erscheinen müssen. Daß M.s Untersuchungen diesbezüglich einen beachtenswerten Beitrag darstellen, steht außer Frage. Welcher Stellenwert ihnen im Rahmen der angezeigten Forschungsrichtung näherhin zukommt, wird die Zukunft zeigen.

Ausgewählte Probleme: Der ontologische Status der zahlreichen Axiomenschemata ist mir nicht klar geworden. Handelt es sich um verkleidete objektsprachliche Formeln 2. Stufe, dann wird dadurch der eingangs festgelegte Rahmen 1. Stufe gesprengt. Handelt es sich um meta-sprachliche Entitäten, dann liegt traditionell gesprochen eine Sprache vor, die einfache und formale Supposition mit der materialen kombiniert. Auch dies wäre höchst erklärungsbedürftig. Was fehlt, ist eine Einführung auf diesem Gebiet, die ohne Einbuße an formaler Stringenz die beim Normalverbraucher durchaus vorhandenen mereologischen Intuitionen abruft und so einen leichteren Zugang zu diesem Gebiet ermöglicht. Was das betrifft, so sind die diesbezüglichen Arbeiten aus der Lesniewski-Schule in der Regel sehr hilfreich. Intuition und Formalismus müssen hier Hand in Hand gehen. Gegenwärtig ist noch viel philosophische Potenz durch die Diskussion um Themen wie der Aktualismus, der Essentialismus und der Possibilismus gebunden. Es ist aber aus unterschiedlichen Gründen abzusehen, daß diese Diskussionen früher oder später abflachen werden, weil ihre realitätserschließende Kraft sehr beschränkt ist. Dies wird spätestens dann der Fall sein, wenn eine allgemein befriedigende Theorie der Abstraktion konstruiert ist. Dies gilt nicht für die Logik von Teil und Ganzem. Es ist zu erwarten, daß sie für viele philosophische Probleme aus den unterschiedlichsten Bereichen potentielle Lösungen enthält, weil sie nicht nur eine solide Aufarbeitung der seit dem Beginn des 20sten Jahrhunderts virulenten Antinomienproblematik (cf. Sobocinski!) ermöglicht, sondern aufgrund ihres Differenzierungspotentials als die Logik der Realität gelten kann. J. L. Scherb

Müller, Klaus [unter Mitarbeit von Saskia Wendel], *Philosophische Grundfragen der Theologie*. Eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten (Münsteraner Einführungen/Theologie; 4.). Münster: LIT 2000. XV/413 S., ISBN 3-8258-3635-5.

Die vorliegende philosophische Propädeutik für Theologen ist, wie der Herausgeber im Vorwort betont, „auf die Durcharbeitung derjenigen philosophischen Grundfragen angelegt, die aufbrechen, wo vernunftgeleitet nach Gott gefragt und von Gott geredet wird" (VII). Der Terminus ‚Enzyklopädie', der im Untertitel vorkommt, macht deutlich, daß sie „Vollständigkeit zumindest in dem Sinne" intendiert, „daß sich die angestellten Überlegungen auf stimmige Weise zu einem Ganzen runden" (VII). Schließlich beschränkt sich dieser Durchgang durch die philosophischen Grundfragen der Theologie nicht auf eine bloße „Abschilderung philosophischer Reflexionsbestände", sondern ist als Durchgang in systematischer Absicht konzipiert, der sich „im Horizont einer sprachphilosophisch modifizierten Subjektphilosophie bewegt" (VII).

Behandelt werden im Teil A Grundfragen der Erkenntnistheorie, Sprachphilosophie und einer philosophischen Datenkritik, im Teil B Grundfragen der Hermeneutik, Ethik und Ästhetik, im Teil C Grundfragen der Anthropologie und Religionsphilosophie, und schließlich im Teil D Grundfragen der Ontologie und der philosophischen Gotteslehre. Das Buch ist als Begleitbuch für den Systematik-Zyklus im Fach „Philosophische Grundfragen der Theologie" entstanden. Daher „die verknappte Darstellung aus Thesen, argumentativen Leitlinien, Quellentexten, Kurzinterpretationen und gelegentlichen Korrolaria" (VII). Von der von Krieger und Honnefelder herausgegebenen „Philosophische(n) Propädeutik" unterscheidet es sich vor allem dadurch, „daß der Zusammenhang der einzelnen Teilbereiche pointiert zur Geltung kommt" (VII), von Christopher Freys „Einführung in die Philosophie" hebt es sich dadurch ab, daß in der Regel eine systematische Abfolge der Positionen gegenüber einer chronologischen bevorzugt wird, und im Gegensatz zu Pannenbergs Monographie über das Verhältnis von Philosophie und Theologie berücksichtigt die vorliegende Publikation in angemessener Weise auch die mittelalterliche Philosophie und die Gegenwartsphilosophie.

Leitend für Müllers [= M.] Philosophieverständnis ist die These, „Philosophie als Frage nach dem Ganzen der Wirklichkeit" könne „den Gottesgedanken nicht apriori ausschließen", sofern es das Wesen der Philosophie sei, „nach dem Seienden als solchen in jeder möglichen Hinsicht ... zu fragen" (13). Denn in einer solchen Frage sei auch die Frage nach „einer alles Seiende bestimmenden und begründenden Wirklichkeit" (13) impliziert. Die Erkenntnis bestimmt M. als einen „pluridimensionalen Handlungsvollzug des Subjekts" (49) und weist in diesem Zusammenhang auf Schwierigkeiten der platonistischen und empiristischen Erkenntniskonzeption hin. Auch bei der Sprache unterstreicht er den Handlungsaspekt, da wir redend nicht nur kommunizieren, sondern auch interagieren „in einem komplexen Regelwerk bis hin zur Schaffung neuer Wirklichkeit durch den Redeakt" (70). Außerdem gibt er wichtige Hinweise zum Verständnis von Analogie und Metapher. Da die gegenwärtige „Telemediatisierung" (76) unsere Selbst- und Weltbeschreibung nachhaltig verändert, ist eine Daten-Kritik nach M.s Meinung unumgänglich, die als Fortführung des Projekts der Vernunft-Kritik und der Sprach-Kritik verstanden werden kann.

Relativ ausführlich geht M. auf die Geschichte der Hermeneutik ein. Zum Verhältnis von Hermeneutik und Theologie bemerkt er, daß Heidegger und Gadamer „in konfessionell markanter Differenz" in der gegenwärtigen Theologie rezipiert werden, „der (Ex/Krypto) Katholik Heidegger primär evangelisch mit dem Resultat einer konfliktträchtigen theologischen Position, der Protestant Gadamer primär katholisch auf eine Weise, die ihn bis zur unmittelbaren Gegenwart zum katholischen Hausphilosophen macht, ohne daß die Hypotheken dieser Bezugnahme bis heute zureichend reflektiert wären" (107). Weiterhin betont er, daß eine Hermeneutik des Einverständnisses durch eine Hermeneutik des Verdachts ergänzt werden müsse, um das Verhältnis von Tradition und Vernunft angemessen zu bestimmen, weist aber zugleich auch auf die Grenzen des im Fall der Ideologiekritik herangezogenen Modells der Psychoanalyse hin.

Für die praktische Philosophie ist gegenwärtig nach M.s Meinung vor allem ein Gegensteuern gegen die Aufsplitterung des Ethikdiskurses in unübersichtlich viele ‚Bindestrich'-Ethiken erforderlich sowie die „Wiedergewinnung einer systematischen Perspektive durch eine Integration der Tiefenparadigmen ethischer Reflexion" (116). Für ein rechtes Verständnis der Ästhetik hält er die Einsicht für wichtig, daß die Ästhetik sich nicht einfach mit dem Phänomen der Kunst und dem Begriff des Schönen aus philosophischer Perspektive beschäftigt, sondern daß „weit prinzipieller ... unter diesem Titel das Problem der Einheit theoretischer und praktischer Vernunft ausgetragen" (153) wird. Gleichzeitig äußert M. deutliche Kritik nicht nur an zeitgenössischen Versuchen, die Ästhetik in den Rang einer „philosophische(n) Letztinstanz" (162) zu erheben, sondern auch an der gegenwärtigen „Ästhetisierungsoffensive", in der „alles weg-,gehübscht'" werde, „was den Yuppie-Idealen Jugend, Schönheit, Fitness und Fortschritt widerspricht und damit an Vergänglichkeit, Versagen und Unverrechenbares erinnert" (168). Eine recht verstandene philosophische Anthropologie muß s.E. die „Irreduzibilität der Subjekt-Perspektive" (194) zur Geltung bringen, ohne der Objekt-Perspektive, die mit dem Personbegriff ins Spiel kommt, etwas schuldig zu bleiben. Der Selbsterhaltung schreibt M. die Rolle eines anthropologischen Steuerungsmittels zu, denn sie gehöre „so konstitutiv zur Verfassung eines selbstbewußten Wesens, daß von ihr her die Logik und Dynamik der elementaren Vollzugsformen dieses Wesens wie Leiblichkeit, Sexualität, Geschichtlichkeit und Sozialität begriffen werden" (210) könne. Eine Vermittlung der konfligierenden Tendenzen menschlicher Selbstbeschreibung wird möglich „in den Gestalten der Religion" (219), die daher „nicht zur vernünftigen menschlichen Selbstbeschreibung hinzu(tritt), sondern ... dieser apriori eingeschrieben" (220) ist.

Die Aufgabe der Religionsphilosophie bestimmt M. wie folgt: Insofern sich die Philosophie generell um kohärente Aussagen über das Ganze der Wirklichkeit und die Zusammmenhänge zwischen den einzelnen Bereichen dieses Ganzen bemüht und die Geltungsansprüche bestimmter Wirklichkeitsbehauptungen prüft, besteht die Aufgabe der Religionsphilosophie in einer Thematisierung des Wirklichkeitsbereichs der Religion(en) und einer Prüfung deren Geltungsanspruches. Die Entstehung der Religionsphilosophie steht ihm zufolge „in konstitutivem Zusammenhang mit dem Projekt der Auf-

klärung, deren Aufkommen seinerseits nicht in einer willkürlichen Ablehnung der (christlichen) Tradition wurzelt, sondern in ein zum Gutteil von dieser Tradition selbst zu verantwortendes Motivgeflecht eingebunden ist" (225).

Für die okzidentale Metaphysik gilt nach M., daß sich deren „spezifische Fragestellung ohne Kenntnisse des Aristotelischen Denkens nicht zureichend begreifen läßt" (286). Die Denkform der christlichen Metaphysik entsteht ihm zufolge dadurch, „daß einerseits Aristotelische Theoriestücke in platonisierender Lesart seitens der christlichen Theologie aus wissenschaftstheoretischen Gründen rezipiert, andererseits die philosophischen Traditionen durch Integration jüdisch-christlicher Motive zu den neuen Begriffsformen umgearbeitet werden" (304). Hinsichtlich des Projekts einer philosophischen Theologie betont M., daß es „entgegen der traditionell selbstverständlichen Zugehörigkeit der Gottesfrage zur Metaphysik ... erst unter ganz bestimmten neuzeitlichen Voraussetzungen aufgekommen" (351) und bis heute umstritten ist. Denn einerseits wird der philosophischen Theologie eine Fundamentalfunktion zugesprochen, andererseits begegnet man „einem radikalen Einspruch gegen ihre schiere Möglichkeit" (354). Im Zentrum der Auseinandersetzungen um die philosophische Theologie stehen in beiden Fällen die Gottesbeweise. Vor dem Hintergrund zahlreicher Vorformen haben sich M. zufolge „sieben Haupttypen von Gottesbeweisen herausgebildet, von denen einer bleibend mit dem Namen Anselm von Canterbury, fünf mit dem des Thomas von Aquin und einer mit demjenigen Kants verbunden ist" (357). Die „elaborierteste philosophische Theologie der Gegenwart" (395) findet sich hingegen bei Richard Swineburne, der „eine wahrscheinlichkeitslogische Reformulierung des ersten, zweiten, dritten und fünften der ‚*quinque viae*' des Aquinaten" (396) unternimmt. Angesichts der „Widerlegungsmöglichkeiten von Gottesbeweisen" (401) hat man freilich auch die Konsequenz gezogen, den Rationalitätsanspruch für einen Glauben an Gott überhaupt aufzugeben, was nach M. einer „Abmeldung der Theologie aus dem intellektuellen Diskurs" (401) gleichkommt, oder man hat versucht, den Rationalitätsbegriff vom Begriff der Begründbarkeit abzukoppeln, was aber nach M. ebenso unbefriedigend ist.

M. zufolge führt in Sachen Glaubensbegründung nur ein transzendentaler Begründungsgedanke weiter, der „jenseits verifikationistischer Rationalitätskonzepte" (403) liegt und der auch ontologisch nichts präjudiziert. Allerdings steht das mit diesem Begründungsgedanken verbundene Moment der Letztbegründung spätestens seit Nietzsche unter dem Generalverdacht einer prinzipiellen Täuschung. M. hält es trotzdem für „sinnvoll, einen Letztbegründungsgedanken zu fassen" (409). Eine Möglichkeit, diesen Gedanken zu entfalten, ergibt sich ihmzufolge „aus einer sprachanalytischen Rekonstruktion des Selbstbewußtseins ... und seiner Auftrittsbedingungen" (409). M. skizziert dieses Letztbegründungsargument wie folgt: „Der Gebrauch des Indexical ‚ich' sowie der korrespondierenden Basis-Indikatoren ... impliziert eine Unhintergehbarkeit des Wissens um sich selbst; untrennbar verbunden damit ist ein Wissen um die Unverfügbarkeit des eigenen Auftretens; die im ‚ich'-Sagen vergegenwärtigte Unbedingtheit des Ich-Seins muß mit der Kontingenz so vermittelt sein, daß der dafür aufkommende Grund nicht mit der Unhintergehbarkeit des Ich konfligiert; das ist dann der Fall, wenn dieser Grund als Innengrund unvertretbaren menschlichen Selbstvollzugs gedacht wird, der sich einzig im Auftreten von Selbstbewußtsein zur Geltung bringt" (412).

Soweit einige wenige Hinweise zum Gang von M.s Propädeutik, die ihrem Titel voll gerecht wird, denn sie führt in der Tat in eine ganze Reihe von philosophischen Problemfeldern ein und vermittelt zugleich dem angehenden Theologen wichtiges philosophisches Basiswissen. Selbstverständlich wären in dem einen oder anderen Fall auch andere Akzentuierungen denkbar gewesen. So hätte man beispielsweise die Geschichts-, Sozial- und Naturphilosophie stärker gewichten können, als das bei M. geschieht. Das Verdienst der vorliegenden Publikation liegt aber auf jeden Fall darin, daß der Verf. dem Leser einen Leitfaden an die Hand gibt, der es ihm ermöglicht, sich ein Bild von dem Ganzen der Philosophie zu machen, und daß er dabei auch aktuelle Fragen nicht ausspart, so daß nie der Eindruck entsteht, die Philosophie sei eine Disziplin, die ohne Bezug auf die Probleme der Gegenwart ihrem Geschäft nachgeht. H.-L. Ollig S. J.

Religionsphilosophie. Herausgegeben von *Werner Schüßler* (Alber-Texte Philosophie; Bd. 12). Freiburg i. Br., München: Alber 2000. 224 S., ISBN 3-495-48009-9.

Der Band bringt Texte von Immanuel Kant, Friedrich Schleiermacher, G. W. F. Hegel, Ernst Troeltsch, Rudolf Otto, Max Scheler, Paul Tillich, Karl Jaspers und Ludwig Wittgenstein; vorangestellt ist jeweils ein kurzer Überblick über Leben und Werk des Autors. Die Bibliographie (219–224) umfaßt allgemeine und einführende Literatur und Literatur zu den ausgewählten Autoren. – Die Einleitung des Herausgebers (9–24) fragt zunächst in einem allgemeinen Teil nach Begriff und Aufgabe der Religionsphilosophie. Wichtig ist hier vor allem die Abgrenzung zur natürlichen Theologie oder philosophischen Gotteslehre, die ein Teilgebiet der Metaphysik ist; ihr gehe es „um einen rein erkenntnismäßigen Zugang zu Gott und nicht um die Begründung eines Gottesverhältnisses, wie das in der natürlichen Religion der Fall ist". Demgegenüber gehe es der Religionsphilosophie „um die Erfassung des Wesens der Religion und der religiösen Sprache" (10). Schüßler (= Sch.) beklagt zu Recht, daß es auch heute noch ständig Verwischungen und Grenzüberschreitungen zwischen Metaphysik und Religionsphilosophie gebe, gesteht aber zugleich zu, daß sie aus historischen und systematischen Gründen nicht leicht zu vermeiden sind. Gegenüber der Theologie, die sich auf eine Offenbarung stützt, sieht Sch. die Religionsphilosophie in einem Dilemma: Wenn sie den Offenbarungsanspruch anerkenne, so führe das zur Aufhebung der Religionsphilosophie; sie werde damit zur Theologie. Beachte sie dagegen den Offenbarungsanspruch nicht, so verfehle sie ihr Objekt. Angreifbar ist das erste Horn des Dilemmas. Die Religionsphilosophie kann angesichts der Möglichkeit oder der Tatsache der Offenbarung über die Grenzen der menschlichen Vernunft reflektieren; sie kann fragen, in welchem Verhältnis eine durch die Offenbarung gegebene Sinndeutung zur menschlichen Vernunft und zu Grunderfahrungen der menschlichen Existenz steht; sie kann nach den Kriterien, die den Anspruch, eine Offenbarung zu sein, rechtfertigen, fragen: Alles das sind genuine Aufgaben der Philosophie. Die Religionsphilosophie habe sich erst verhältnismäßig spät aus der natürlichen Theologie zu einer eigenständigen philosophischen Disziplin entwickelt. Zum Gegenstand der Philosophie werde die Religion, so zitiert Sch. zustimmend Walter Jaeschke, „erst und in dem Maße [...] in dem die Ansicht Platz greift, daß es – neben allem, was sonst zur Wirklichkeit der Religion gehören mag – auch in der Religion um das ureigene Thema der Philosophie zu tun sei: um die Vernunft. Die Annahme, daß Vernunft in der Religion sei, ist die geschichtliche Bedingung der Genese der Religionsphilosophie." (13) Aber wird mit diesem Verständnis der Religion nicht gerade das von Sch. betonte Anliegen, die Religionsphilosophie „von der natürlichen Theologie deutlich abzugrenzen" (10), verfehlt? Was unterscheidet eine so verstandene Vernunftreligion von der Metaphysik? – Ein zweiter Teil der Einleitung charakterisiert und kritisiert die verschiedenen religionsphilosophischen Ansätze der ausgewählten Autoren, um abschließend auf die Aufgabe der Religionsphilosophie, das Wesen der Religion zu bestimmen, zurückzukommen. Sch. wendet sich mit Recht gegen eine szientistisch verstandene „echte wissenschaftliche Religionsphilosophie", wie sie etwa Joseph M. Bocheński als Vertreter der Analytischen Philosophie gefordert habe; philosophische Einsicht bewege sich nicht auf der Ebene der Einzelwissenschaften. Die von Sch. betonte Tatsache, daß es verschiedene Formen der Philosophie gibt, schließt freilich – das ist gegen ihn geltend zu machen – nicht aus, daß diese Formen einander kritisieren, so daß auch der Religionsphilosoph sich nicht mit einem bloßen Pluralismus begnügen kann. Mit weniger Vorbehalten kann man der anderen skeptischen Einschränkung Sch.s zustimmen: Alle in diesem Band vorgestellten Denker gingen von der christlichen Religion aus. Deshalb müsse es einem zukünftigen Urteil überlassen bleiben, ob die heute immer wieder geforderte interkulturelle Religionsphilosophie sich verwirklichen lasse, zumal nur wenige außerchristliche Religionen über einen Religionsbegriff verfügten. – Die Grundzüge unterschiedlicher religionsphilosophischer Ansätze sind klar herausgearbeitet; dadurch bietet der Band eine hilfreiche Einführung.

F. Ricken S. J.

Koistinen, Timo, *Philosophy of Religion or Religious Philosophy?* A Critical Study of Contemporary Anglo-American Approaches (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft; 49). Helsinki: Luther-Agricola-Society 2000. 215 S., ISBN 951-9047-57-3.

Koistinen (= K.) lehrt am Department für Systematische Theologie der Universität Helsinki; die Arbeit wurde von Simo Knuuttila betreut. Sie bietet einen vorzüglichen, klar gegliederten, differenzierten und kritischen Überblick über die angloamerikanische Religionsphilosophie der 80er und 90er Jahre. Zwei Perspektiven stehen im Mittelpunkt: die Methode und die sozialen und institutionellen Bedingungen, unter denen in den USA Religionsphilosophie betrieben wird. Ein wichtiges Datum sieht K. in der Gründung der Society of Christian Philosophers im Jahr 1978; diese Society zähle zur Zeit etwa 1200 Mitglieder, darunter führende Religionsphilosophen; Präsidenten waren u. a. William P. Alston, Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff und Eleonore Stump. K. unterscheidet zwei institutionell bedingte Typen der amerikanischen Religionsphilosophie. Das ist einmal der Typ der American Philosophical Association (APA), deren Mitglieder vor allem an den departments of philosophy lehren; hier stehen Probleme des christlichen Theismus im Mittelpunkt; die meisten dieser Philosophen sind der analytischen Tradition verpflichtet. Dagegen arbeiten die meisten Mitglieder der American Academy of Religion (AAR) in den departments of religious studies; sie sind oft von der kontinentalen Philosophie beeinflußt. Hier ist das Interessengebiet weniger einheitlich und die Bindung an die christliche Tradition weniger stark als beim APA-Typ; die Arbeit ist bestimmt durch die liberale Forderung der weltanschaulichen Neutralität der Universitäten; es bestehe ein gewisser Druck, konservative Christen von den departments of religious studies fernzuhalten. Will der APA-Typ den christlichen Theismus verteidigen, so ist der AAR-Typ interessiert an der kritischen Beschreibung und Rekonstruktion religiöser Überzeugungen und Praktiken.

Die ersten vier Kap. befassen sich mit dem APA-Typ. Als die typischen, verbindenden Charakteristika nennt K. den Theismus und den theologischen Realismus. Er unterscheidet „vier klassische Methoden" (22), die in der Diskussion angewandt würden, um den Gottesbegriff zu explizieren: die an Anselm anknüpfende *perfect being theology*, den *explanatory approach*, nach dem die Annahme der Existenz Gottes die beste Erklärung für das Universum ist, den *revelational approach*, nach dem die Offenbarung einer historischen Religion die Grundlage für den Gottesbegriff bildet, und den *experiential approach*, der behauptet, die religiösen Erfahrungen der Menschheit bildeten einen guten Grund für einen minimalen Theismus. Obwohl der Theismus eine gemeinsame Grundlage bilde, sei sein Verhältnis zum Christentum nicht unumstritten. Der Theismus zeige oft Züge eines Gottesbildes der Aufklärung, und er laufe Gefahr, den Gottesbegriff aus dem Kontext der christlichen Offenbarung herauszulösen. Theologischer Realismus ist die Lehre, daß die religiöse Sprache sich auf eine objektiv existierende transzendente Realität bezieht. Ausführlicher dargestellt wird die von Alston entwickelte Form des „alethischen" Realismus, der aber, wie K. betont, nur eine Form des theologischen Realismus sei. In zwei Lager gespalten werden die Vertreter des APA-Typs dagegen durch ihren erkenntnistheoretischen Ansatz. Im Anschluß an Plantinga unterscheidet K. zwischen Evidentialisten und Anti-Evidentialisten. Der Evidentialismus behauptet, ein religiöser Glaube könne nur dann rational sein, wenn er durch adäquate Gründe (adequate propositional evidence) gestützt werde; dagegen behauptet die in der Tradition Calvins stehende Reformed Epistemology, deren wichtigster Vertreter Plantinga ist, der religiöse Glaube könne ohne die Grundlage der propositional evidence epistemisch richtig und intellektuell redlich sein (94f.). Bei den Evidentialisten unterscheidet K. zwischen dem vor allem von Richard Swinburne vertretenen „Hard rationalism" (42) und dem weniger bekannten „Soft rationalism"; hier werden u. a. Basil Mitchell und William J. Abraham genannt. Nach Abraham habe die Religionsphilosophie fünf zentrale konstruktive Aufgaben: (i) Klärung der Schlüsselbegriffe einer religiösen Tradition; (ii) Prüfung der internen Konsistenz einer religiösen Tradition; (iii) Explikation und Prüfung der philosophischen Voraussetzungen, die sich in einer Religion und einer Theologie finden; (iv) Aufriß der Beziehungen zwischen einer religiösen Tradition und anderen Bereichen des menschlichen Lebens; (v) Prüfung der Argumente für und

gegen eine religiöse Tradition (53). Einen evidentialistischen Atheismus entwickelt John Mackie; nach Robin Le Poidevin seien Atheismus und religiöse Lebensform miteinander vereinbar; im Gegensatz zu den meisten analytischen Philosophen sympathisiere er mit einer antimetaphysischen, nichtrealistischen Interpretation der religiösen Sprache (85). Beachtung verdient die Unterscheidung des bekannten Mediävisten Norman Kretzman zwischen natürlicher und philosophischer Theologie (131). Die natürliche Theologie gebraucht als Prämissen nur Sätze, die der natürlichen Vernunft zugänglich sind. Dagegen läßt die philosophische Theologie auch Offenbarungswahrheiten wie Trinität und Inkarnation als Prämissen zu. Ihre Aufgabe ist nicht, diese Aussagen zu beweisen; vielmehr soll sie ihre Kohärenz prüfen, ihre Implikationen entfalten, versuchen, sie zu erklären, ihre Verbindung mit anderen Aussagen klären usw.

Nach Wittgenstein (Kap. 6) sei die Religionsphilosophie eine Art Meta-Untersuchung, die Fragen zweiter Ordnung oder grammatikalische Fragen betreffend die Bedeutung, die Logik, die Funktion und den Gebrauch der religiösen Sprache untersuche. K. geht ein auf die Kritik von D. Z. Phillips an Plantinga. Die Wittgensteinianer seien keine christlichen Philosophen im Sinne der anderen zeitgenössischen analytischen Religionsphilosophen; sie nähmen nicht an, daß das Christentum eine metaphysische Weltsicht impliziere und daß es Aufgabe der Philosophie sei, diese philosophisch zu klären und zu verteidigen. Die Wittgensteinsche Tradition hätte keine großen religiösen Erwartungen an die Philosophie; die „Philosophen werden nicht als eine Art Priester betrachtet, deren Aufgabe es ist, Antworten auf die religiösen Fragen der Menschen zu geben" (160). Das abschließende siebte Kap. „Non-analytic philosophy of religion" geht kurz auf den AAR-Typ und auf die postmoderne Religionsphilosophie ein. Nach Gordon D. Kaufman ist die interne Sicht, aus welcher die analytische Philosophie die christliche Tradition betrachtet, intellektuell und moralisch nicht mehr adäquat. Die heutige Theologie sei interessiert an die Religion betreffenden soziologischen und historischen Fragen; diese Neuorientierung sei u. a. bedingt durch eine neue, gesteigerte Sensibilität für den religiösen Pluralismus und das wachsende Bewußtsein, daß das Christentum in großem Ausmaß für die Katastrophen des 20. Jhdts. verantwortlich ist (167–169). Die radikalen postmodernen Theologen nehmen nach K. die Tatsache der Säkularisierung der westlichen Gesellschaften erheblich ernster als die analytische Philosophie. Für Mark C. Taylor sei der Tod Gottes im Industriestaat des zwanzigsten Jahrhunderts konkrete Wirklichkeit geworden; dennoch bedeute der Tod des transzendenten Vaters nicht das völlige Verschwinden Gottes; das Göttliche werde jetzt erfaßt als ein „immanenter und ewiger Prozeß der dialektischen Entwicklung" (173 f.).

K. beklagt abschließend die relativistische und partikularistische Einstellung in der gegenwärtigen angloamerikanischen Religionsphilosophie. „Die heutigen Religionsphilosophen verstehen sich oft als Glieder besonderer philosophischer oder theologischer Traditionen, von denen jede ihre eigenen Themen, Methoden und Rationalitäten hat. Dadurch isolieren die Religionsphilosophen, die zu diesen verschiedenen Traditionen oder Gemeinschaften gehören, sich leicht von anderen philosophischen Gemeinschaften und sprechen nur miteinander" (191). Dennoch würden nur wenige analytische Philosophen behaupten, ein objektiver und neutraler Zugang sei auf diesem Gebiet völlig unmöglich, und auch ein Relativist schließe nicht aus, daß Mitglieder verschiedener Gemeinschaften trotz unterschiedlicher religiöser Überzeugungen einander verstehen können. Man kann, so meine ich, nicht von einem externen, neutralen Standpunkt aus, ohne in einer Tradition zu stehen, über Religion philosophieren. Das schließt jedoch ein gegenseitiges Verstehen nicht aus. Ich sehe die Aufgaben einer Religionsphilosophie ähnlich wie Abraham in seinem „soft rationalism" und Kretzman in seiner „philosophical theology".

Mit seinem klaren und informativen Überblick über Methoden und Thesen der gegenwärtigen angloamerikanischen Religionsphilosophie zeigt K. zugleich entscheidende Sachfragen und methodische Möglichkeiten dieser Disziplin auf. F. Ricken S. J.

Ulrich, Ferdinand, *Erzählter Sinn.* Philosophische Erfahrungen in der Bilderwelt des Märchens = Schriften III. Herausgegeben von *Martin Bieler* und *Stefan Oster.* (Sammlung Horizonte. N. F.; 34). Freiburg i. Br.: Johannes-Verlag 2000. XVI/528 S., ISBN 3-89411-362-6.

Psychologische Märcheninterpretationen erfreuen sich schon seit längerem großer Beliebtheit; doch philosophische haben nach wie vor Seltenheitswert. Drei Deutungen füllen das umfangreiche Buch, das hier als dritter Band der Werkausgabe des bekannten Lehrers anzuzeigen ist. (Die ihn kennen, wird es weniger verwundern, da der Tiefe und dem Reichtum seines Denkens zumeist auch ein fließender Wortreichtum entsprach – erinnert sei nur an die 50 Seiten Klein[er]druck in MySal 2, mit dem schmerzlich entsagenden Schluß [704] angesichts beschränkten Raumes.) Und natürlich äußern sich gleich die einleitenden Bemerkungen (1–32) „zum (möglichen) Vorwurf, daß die Märchen ‚überinterpretiert' werden" (7). Ulrich (= U.) beruft sich auf „die ‚verhüllte Verheißung' der Bilder …, ihre innere Geräumigkeit und Offenheit; den adventlichen Atem des Noch-nicht …" (16). – Die philosophischen Erfahrungen gelten erwartungsgemäß der Grund-Thematik von U.s Denken: der Dialektik von Armut und Reichtum im Interpersonalbezug. Eine besondere Domäne solchen Bezugs bildet die Familie, und innerhalb ihrer nochmals das Eltern-Kind-Verhältnis. Darum geht es immer wieder in den Märchen, so auch in den drei hier ausgewählten: Hänsel und Gretel, Märchen von Mrile (afrikanisch), Die drei Sprachen.

Erster Teil. Hänsel und Gretel. Selbstwerdung aus der Dialektik von Überfluß und Mangel (35–149). Aus Hunger und Todesdrohung heraus hat das Kind im Heranwachsen die Trennung von den Eltern zu vollziehen. Gefährdet ist dieser Prozeß durch eine identifikatorisch habenwollende Armut (blind für den ihr eigenen Reichtum beschenkenden Empfangens) wie einen nicht minder identifizierend fressenden Reichtum (der sein Angewiesensein auf das Geschenk des Empfangs nicht wahrhaben will), zeige er sich als geizig oder verwöhnend. Gelernt werden muß auf beiden Seiten die Unterscheidung von Geber und Gabe, da anders Freigebigkeit nicht statthaben kann. Den Ort für das Abenteuer der Trennung, das zur Regression versucht, bildet der Wald: ängstigende Nähe, die als Dichte (Dickicht) vereinzelt, bzw. Ferne, die als Weite zu verschlingen droht. Stiefmutter/Kate und Hexe/Kuchenhaus spiegeln einander als Erscheinung des Begierdehungers. Erst durch die Doppelkrise von Ausstoßung und Gefangensetzung hindurch können im Kind(erpaar) männliche Spontaneität und weibliche Rezeptivität (wobei diese hier in „klassischer" Dualität als Passivität [statt schon an sich als Medium] gedacht wird) zur Einheit reifen: Hänsel distanziert sich vom phallischen Wunschbild der Hexe, und Gretel erhält vom erwachten Selbst-Ja die Kraft zum entschiedenen Stoß, der beide befreit. Nun zeigt sich der Schatz des Selbstseins für mich und die Anderen: nicht mehr gier-erkämpft, sondern als überraschende Gabe, die freigibt und freigebig macht: zu neuer lebendiger Einung mit dem verlassenen Ursprung. Über eine letzte Grenze hinweg, wofür sie sich der Ente der Imagination überlassen müssen, und zwar – statt aneinandergeklammert – in freiem Auf-einander-Warten. So wird aus dem entfremdenden Ich-Es ein Wir im Zusammenklang von innerem Ich-Du (Ich-mir-gegeben-mich-empfangend) und Gespräch mit dem Gegenüber: Freiheit als Dialog. Offen so auch für den Narrenspruch von der Maus, die im Nu verschwindet, doch selbst wenn gefangen, nicht die Kopfbedeckung eines philosophischen Systems erbrächte. Vielleicht aber gibt sie gleichwohl eine „große Pelzkappe" her?

Zweiter Teil. Das Märchen von Mrile. Eine vergebliche Archäologie der Freiheit (151–280). Das afrikanische Märchen mit bösem Ende wird eingangs abgedruckt: Der Älteste, mit der Mutter beim Knollenausgraben, sieht einen Samenknollen, „so schön wie mein kleiner Bruder". Er verbirgt ihn in einem Baum, belebt und füttert ihn – selbst abmagernd – mit seinem Essen. Die Mutter tötet das Kindchen. Als er in seiner Trauer sich auf den Stuhl des Vaters setzen darf, fährt er damit in den Himmel und fragt sich zum Mondkönig durch. Ihm und den Seinen bringt er das Feuer zum Kochen und erhält dafür Vieh, mit dem er wieder heimkehrt. Dem Stier, der ihn trägt, verspricht er, nicht von ihm zu essen. Als der aber, alt geworden, geschlachtet wird, gibt ihm die Mutter doch davon – worauf er in der Erde versinkt. – Mrile entdeckt sich im Anderen, be-

schenkt sich selbst – sich verzehrend. Aus dem Scheitern flieht er (nun auch sein eigener Vater) in die Transzendenz einer hypostasierten Scheinwirklichkeit, glaubt durch Kauf-Tausch seine Zukunft zu sichern – bis zum Absturz in die nicht mehr tragende Erde. Ob die ostafrikanischen Bantu den Mond so sehen wie wir, ist nicht die einzige Frage an die überraschend negative Sicht des Helden und seines Werdens; man könnte ihn auch als tragisches Opfer verstehen – wenn eine solche Transposition über Kulturabgründe hinweg überhaupt etwas trifft. Positiv stellt U. das Ziel im Anschluß an v. Baader dar: „Er als Herz der verleibten Freiheit". Der Mann hat Stolz, Kälte, Ungeduld, das Weib Kleinmütigkeit, Schwere und Trägheit zu überwinden: als vereinte Männlichkeit und Weiblichkeit in Demut und Erhabenheit (statt erbsündlicher Hof[= Hoch]fa[h]rt und Niederträchtigkeit). Darin ist ihrer beider Herz (als Mitte von Geist und Natur), und sie im Herzen tragend, Gott. Dieser ER als tragende Kraft von Geben und Nehmen kommt im Drama Mriles nicht zur Sprache.

Dritter Teil. Die drei Sprachen. Selbstwerdung als Sprachgeschehen. Knapp zweieinhalb Seiten (283–285) des Grimmschen Märchens Nr. 33 gilt fast die zweite Hälfte des Bandes. Die ersten 30 Seiten der gegenwärtigen Vergangenheit im Erzählen (wobei etwas gewaltsam das Perfekt abgetan wird, ist doch – trotz „τι ἦν εἶναι" – „gewesend" nicht „warend", und muß, wer jemandes Freund wurde, dies nicht mehr geworden sein; vgl. zudem hier schon 327), es geht um schöpferische Imagination „vom Rücken her"; in der Tat lebt Hoffnung aus Gedenken (das aber gibt es, wie im Erzählen, durchaus auch konstativ). – Zwischen dem alten Vater und seinem Sohn waltet im Fehlen des Mütterlichen Bezugslosigkeit, weil der Vater nicht frei-gibt und so das Kind nicht zu empfangen vermag. Dies nun kommt im Aufbruch verdummender Verkopfung bei anderen Lehrern auf den Weg zur Integration, indem es (das Ich-Du um den Dritt-Bezug erweiternd) Tier-Sprachen lernt: die der Hunde (Sprache der Grenze), der Vögel (Sprache der Möglichkeit von Freiheit und Einbildungskraft), der Frösche (Sprache der Zeugung und Wandlung). Derart gereift entgeht der junge Graf dem Todesbefehl seines Vaters (wobei mich der Nachdruck verwundert, mit dem das Erbarmen der Knechte fast auf die „Notwendigkeit seiner [eigenen] Freiheit" (499) zurückgeführt [„reduziert"] wird). Und nun gewinnt tatsächlich der Held selbst durch Kommunikation mit wilden Hunden Schatz und Braut. Und tauchen die Frösche nur beiläufig (wahrsagend) auf (während die „philosophische Erfahrung" hier besonders ausführlich wird: an die 40 Seiten zu Sein, Materie, Wesen als Wandlungsgeschehen), so sind es schließlich zwei weiße Tauben (die ihm freilich sein eigenes Wagnis nicht abnehmen können), durch die er Papst wird und die Messe zu „singen" vermag. So hat er – nicht ohne Verzicht auf seine Frau (die aus dem Märchen einfach verschwindet) – ein eigenes höheres Vatertum gewonnen, jenseits des Buchstäblichen in der Geistesfreiheit des Wortes.

Den Herausgebern ist bewußt, daß das Buch „in hohem Maß die Kenntnis der beiden vorhergehenden Bände der Schriften U.s voraussetzt" („Homo Abyssus", „Leben in der Einheit von Leben und Tod"); anderseits bietet es „einen neuen und originären Zugang zum Vorhergehenden" (XVI). Mag fairyland „nothing but the sunny country of common sense" sein (Chesterton-Motto), so gilt das kaum für die Denkwege, auf die F. Ulrich seine Leser mitnimmt. Es wird ihm darum auch nicht jeder folgen wollen; aber außer denen, die schon mit ihm unterwegs gewesen(d) sind, mögen auch Neulinge sich eingeladen finden zur Ausfahrt in Waldes-Dunkel, -Dichte und -Weite. J. Splett

Koslowski, Peter/Hermanni, Friedrich (Hg.), *Der leidende Gott.* Eine philosophische und theologische Kritik. München: Fink 2001. 249 S., ISBN 3-7705-3479-4.

Leidet Gott an der Wirklichkeit des Bösen? Kann ein „spekulativer Karfreitag" (Hegel) glaubend und wissend auf diese Frage antworten? Dem *malum* galt der erste Band zu den Hauptthemen philosophischer Theologie (1998), der zweite Band den eingangs genannten Fragen anläßlich einer Tagung des *Forschungsinstituts für Philosophie Hannover* gemeinsam mit der *Evangelischen Akademie Iserlohn* und *Civitas. Gesellschaft zur Förderung von Wissenschaft und Kultur e. V. München*, herausgegeben von Peter Koslowski (inzwischen ausgeschiedener Gründungsdirektor des Instituts) und Friedrich Hermanni (wissenschaftlicher Assistent des Instituts). *Koslowskis* einleitender Bei-

trag „Der leidende Gott als Problem der spekulativen Philosophie und Theologie" exponiert das Thema ontologisch: Vom Theorem der Vollkommenheit Gottes her problematisiert er die „neue Rechtgläubigkeit" (5) und ihren Begriff eines leidenden Gottes. Die unwandelbare Übergeschichtlichkeit Gottes und seiner Offenbarung (14) schließt im Ansatz das gnostizistische „Wissen" des deutschen Idealismus aus, „daß Gott den Sündenfall als Affektation seiner Selbstwerdung erleidet" (18); Hegels Versuch, Negativität prinzipiell philosophisch-theologisch aus der Ontologik abzuleiten, sei diesbezüglich „zu wenig komplex" (19) und wahre nicht Gottes Freiheit gegenüber der Natur als freier Schöpfung. Erst Schelling bestreitet in seiner Freiheitsschrift als eine Selbstkritik des Idealismus dessen problematische Voraussetzung, Gott und Mensch seien notwendige Momente eines absoluten Prozesses (21). Das Argument hat eine trinitarische Dimension: Gottes Identität als Selbsterzeugung ist immanente *generatio*, insofern ein „Erleiden" und kein „Machen", das mit der *creatio* identisch wäre (22–24). Der Begriff des freiwilligen (Kreuzes-)Opfers ersetzt theologisch korrekt (insbesondere bei Baader und Schelling) die Ontologik eines Prozesses, an dem der „spekulative Karfreitag" nur ein notwendiges und durchschautes Moment, das Opfer immer nur Resultat ontologischer bzw. geschichtlicher Gewalt wäre (24–27).

In Teil I „Leiden Gottes aus Mitleid" sondiert *Jan Rohls* das soteriologische Gelände („Der leidende Gott in der Theologie des 20. Jahrhunderts": 31–56). Werner Elerts „theopaschitische Formel" (1950) geht von der altlutherischen Lehre der Idiomenkommunikation aus, verläßt aber in ihrer radikalen Kenosislehre doch deren Boden, wenn sie das Leiden Christi als Leiden Gottes faßt (36). Für Barth ist Gottes Kenose versöhnende Tat und nur so seine Passion, daß sie den Sohn Gottes als Mensch trifft (39), für Tillich hingegen muß Gott notwendig sich selbst dem Negativen gegenüber bejahen (41). Durch Whitehead und Hartshorne wird der prozeßtheologische Ansatz zu einer Absage an den klassischen Theismus weitergetrieben (in Altizers Kreuzestheologie quasi-hegelianisch [45], bei Hans Jonas mythologisch [46f.]). Auch hier führen die kritischen Reaktionen bei Jüngel, Moltmann, Pannenberg, Küng und Wagner zu einer Hegel-Revision (46–54) und einem relativierten Apathieaxiom: Statt vom Tode Gottes ist trinitätstheologisch vom „Tod in Gott" die Rede – Dialektik und Patripassianismus konkurrieren miteinander (55f.).

Für *Marco Olivetti* wird derart das Problem der Theodizee unterlaufen und Onto(theo)logie durch Ethik abgelöst („Mit-Leiden und Theodizee. Die religiöse Aneignung des Problems des *malum*": 57–72). Gott angesichts des Bösen ist weniger Gott hinsichtlich seiner Attribute, das Böse hingegen mehr als nur Böses, nämlich „irgendwie positiv" und damit dienlich: als Indiz von Transzendenz (Pareyson, Levinas: 62–66) oder als Mitleiden (mit dem anderen) bzw. Opfer (des anderen) „being-of-use" (Swinburne: 66–71). Derart bilanziertes Leiden figuriert als Theodizee und will den Skandal von *malum* bzw. Leiden rationalisieren.

Ekkehard Mühlenberg klärt, welche Rolle der „leidende Gott in der altkirchlichen Theologie" spielt (vom Apathieaxiom in der Abwehr des Manichäismus über die tropologische Exegese gegen Markion bis hin zum antiarianischen Argument, der unwandelbare Gott müsse sich mit dem Menschen verbinden, um ihn zu vergöttlichen: 73–86): die Passion Christi wird niemals als Tod Gottes gedeutet (81).

Teil II „Der die Welt erleidende Gott" versammelt nur scheinbar Disparates. *Donata Schoeller Reisch* entfaltet „Jacob Böhmes Gottes Qual" (89–113) als den Versuch „zu erkunden, *wie* Gott ‚causa sui' ist" (93), indem sich das menschliche Selbst als *imago Dei* gerade vom göttlichen Leben her erschlossen ist. Dieses Selbst in seinem „Ungrund" unterscheidet sich in seiner Identität von der Gegenidentität des *contrarium*, und den Grundgegensatz von Einheit und Eigenheit faßt Böhme nicht dialektisch, sondern trinitarisch-dramatisch als „Qual" bzw. Leiden Gottes in und an sich selbst, ja als „den Skandal des innergöttlichen Todes, über den allein sich Gottesleben offenbaren kann" (103). Für den Menschen gilt analog: Aus der „Höhle" der Selbstheit führt nur Mit-leiden heraus (110).

Die von F. A. Staudenmaier und dem späten Schelling initiierte (Selbst-)Kritik des deutschen Idealismus liest sich bei *Albert Franz* wie ein Kommentar zu Böhmes Gottesqual („Die Reaktion der katholischen Theologie auf die Rede vom leidenden Gott im

deutschen Idealismus": 115–133). Einheit der Wirklichkeit und Freiheit des Menschen können für Staudenmaier nur im freien Schöpferwillen Gottes gründen (120), und in der Sache sekundiert ihm der späte Schelling, der seinen Ausgang vom „Willen" als „Prinzip" explizit als christlichen Ansatz nach Hegel nimmt (125). Für diese „vielleicht fundamentalste (Selbst-)Kritik" des deutschen Idealismus (126), die ursprünglich an den Problemen von Freiheit und *malum* ansetzt, muß Gott „als letzter Ermöglichungsgrund von Freiheit, also selbst als freier, denkbar sein" (129), mithin weder als weltunfähig-jenseitiger noch als mythisch-prozessualer Gott. Als freie Ursache von Freiheit ist er in sich selbst frei und trinitarisch, nur so hat er eine (Leidens-)Geschichte (131–133).

Ohne diesen begrifflichen Kern bliebe zwar „die alte Faszination der christlichen Lehre", allerdings verdeckt von „Trauer über ihren Verlust", wie *Franz Josef Wetz* an den Privatmythen vom leidenden Gott bei Hans Jonas und Hans Blumenberg aufzeigt („Abschied von Gott": 135–147). Jonas hegt einen Mythos der Selbstpreisgabe Gottes, der „auf seine Existenz und Macht zugunsten der werdenden Welt verzichtete" und sich in Furcht vor der Immanenz der Natur zurückziehe (137), Blumenberg nimmt ausdrücklich die „Furcht des Herrn" im *genitivus subjectivus* eines Gottes, der den Menschen den Baum der Erkenntnis und des Lebens verbieten muß. So komme die Sünde als Folge des Todes in die Welt, Gott trage die Schuld am *malum*. Darum seien in der Passion Jesu Schöpfung und Schöpfer gescheitert (139–142). Die metaphysische Weltdeutung bleibt bei Jonas erhalten mit der absurden Konsequenz, daß ein machtloser Gott in der Natur das *malum* erträgt oder verursacht und zugleich (weil Gott in der Natur) entsprechenden ethischen Respekt einfordert (143 f.).

Solchen kryptotheologischen „Rückzugsgefechten" (145) schickt *Friedrich Hermanni* eingehende Analysen nach, die Teil III „Die Rede vom leidenden Gott in der Kritik" eröffnen („Abschied vom Theismus? Die Theodizeeuntauglichkeit der Rede vom leidenden Gott": 151–176). Wenn das *malum* ist, Gott aber als sittlich vollkommenes bzw. allmächtiges und allwissendes Wesen existiert, so kann und will er jedes Übel verhindern – nun aber gibt es das Übel und ist also mindestens eine der Grundannahmen falsch, wie der klassische Einwand gegen den Theismus lautet. Nicht das *malum*, wohl aber die Liebe oder die Macht Gottes werden theologiegeschichtlich bestritten, wenn entweder eine dualistische Beschränkung Gottes oder seine Selbstbeschränkung angenommen wird (151–154). Weder die trinitätstheologische noch die mythische Rede vom leidenden Gott entgehen dieser Aporie. Hermanni weist sie einerseits für Moltmanns Versuch auf, kreuzestheologisch die Alternativen von Theismus und Atheismus zu unterlaufen und den „Tod Gottes" zum theodizeeträchtigen „Tod in Gott" umzudeuten, der nicht das Warum beantwortet, sondern dessen theistische Prämissen zurücknimmt um den Preis, daß ein solcher leidender Gott keiner Rechtfertigung bedarf, aber auch kein Heil schenken kann. Denn um „Erlösung verbürgen zu können, muß der leidende Gott vom Leiden zugleich unterschieden und ihm überlegen sein" (162). Im Kreuz allein ist kein Heil, sondern nur in der überlegenen Allmacht des Vatergottes, die gerade angesichts des Kreuzes das Theodizeeproblem aufwirft (165). Die mytho-theologische Rede vom Selbstverzicht Gottes bei Jonas andererseits (dieser „nicht-trinitarische Inkarnationsmythos", wie er an Bultmann schreibt: 168) setzt beim scheinbar selbstwidersprüchlichen Begriff der Allmacht an, um die theistische Prämisse der Theodizee loszuwerden: dabei konfundiert Jonas empirische und logische-begriffliche Unmöglichkeit von Allmacht, die er in seiner Kosmogonie dennoch dem Selbstverzicht Gottes zugrunde legen muß, ohne ihn so wirklich zu entschuldigen – könnte Gott nicht doch hinreichend große Macht besitzen, das Übel zu verhindern (170/171)? Für H. bleibt nur ein Weg der Theodizee jenseits der Reden vom leidenden Gott: Ein allmächtiger und allgütiger Gott verhindere nur deshalb die Übel nicht, *„weil ihre Zulassung mit größeren Gütern und/oder mit der Abwesenheit größerer Übel in logisch notwendiger Weise verknüpft ist"* (176).

Hans Waldenfels reformuliert vor der buddhistischen Weisheit des Leidens ein jüdisch-christlich verstandenes (Er-)Leiden als Frage nach der Identität Gottes („Ist die Rede vom leidenden Gott theologisch legitim?": 177–191). Sie ist nicht einem übergeschichtlichen Begriff zugänglich, sondern von der Gotteserfahrung Jesu her als „Leiden der Liebe und Leiden an der Liebe" erschlossen (unter Berufung auf die Trinitätstheologie Greshakes: 183–185). Solche kenotische Christologie fordert einen genuin theologi-

schen analogen Personbegriff, der (Mit-)Leidensfähigkeit gerade nicht als Mangel an Vollkommenheit faßt und damit für die Dreipersonalität Gottes ablehnt (189).

Christian Link nimmt die philosophisch-theologische Frage bibeltheologisch auf („Theodizee – eine biblische Perspektive": 193–212): Abraham und Hiob sind in ihrer Hoffnung (jenseits moralischer Kategorien!) auf denselben Gott angewiesen, der sie zu zerstören scheint – „wenn nicht er, wer dann?" (Ijob 9,24). Das Problem der Theodizee wird biblisch im „holocaustum" Isaaks und auch Hiobs ausgetragen, aber nicht rationalisiert, und der „Allmächtige" (El Schaddaj) ist ein Name, kein Begriff. Gottes Mitleiden rechtfertigt nicht ihn, sondern seine Schöpfung angesichts ihres Leidens; zugleich ist der Tod Jesu Gericht über das Unrecht der Erde. Aber nicht der menschliche Begriff, sondern nur Gottes Erscheinen in der Welt kann den existierenden Widerspruch des *malum* auflösen (209–211).

Warum und wie dann noch vom leidenden Gott sprechen? *Armin Kreiner* fragt nach Kriterien für die Legitimität der strittigen Gottesprädikate, die nicht einfachhin bibelimmanent zu erheben sind („Gott im Leid? Zur Theodizee-Relevanz der Rede vom leidenden Gott": 213–224). Der Begriff Gottes als schlechthin vollkommene Wirklichkeit muß konsistent und kohärent sein, um die Wirklichkeit in ihrer Tiefe zu erschließen und leben zu helfen (216). Dann ist die prozeßtheologische Theodizee jedoch ein „Pyrrhussieg", da sie keine begründete Hoffnung auf endgültiges Heil formulieren kann (221), wenn nicht Gott freiwillig auf seine Macht verzichtet *und* um der Freiheit der Schöpfung willen das Risiko in Kauf nimmt, „daß freie Wesen einander Leid zufügen" (223).

Für die Christologie bzw. Soteriologie differenziert *Richard Schenk* im abschließenden Beitrag die Frage nochmals („Ist die Rede vom leidenden Gott theologisch zu vermeiden? Reflexionen über den Streit von K. Rahner und H. U. von Balthasar": 225–239). Seit Plotins Abwehr dualistischer und monistischer Auflösungen des Theodizeeproblems gibt es einen gewissen Fortschritt in der Theodizee, so wie jeder neue Antwortversuch neue Aporien erzeugt und das zuvor erreichte Problemniveau eben deswegen verliert, weil er zu antworten versucht. Andererseits steht mit der „Ehre Gottes" auch die menschliche Hoffnung auf Heil im Spiel: Theodizee und Anthropodizee bedingen einander, und gerade die theologische Reflexion auf Jesus Christus bewahrt beide vor ihrer vorschnellen Auflösung. Schenk will die Kriterien der vormodernen Theodizee am Theodizeekonflikt zwischen Rahner und Balthasar prüfen: Helfen oder verhindern solche Theorien, „daß wir die Würde des Menschen in Anbetracht des Leidens verteidigen?" (229–230) Rahners problematische These, der an sich selbst unveränderliche Gott könne sich am anderen ändern und in seiner Selbstmitteilung endgültiges Heil gewähren, zielt in transzendentalem Optimismus auf eine Anthropodizee mittels der Theodizee. Balthasar teilt diesen Optimismus nicht, zumal dieser ihm den qualitativen Abstand zwischen offenbarem „principium et finis" und der personalen Offenbarung Gottes nicht hinreichend zu wahren scheint, denn existentielle Anthropozentrik führe nicht in die trinitarische Dimension des Kreuzesopfers aus freiem Selbstverzicht Gottes (immanent und ökonomisch). Während für Schenk die transzendentale Theologie das Leiden begrifflich überspringe, halte sie doch an der eschatologischen Bestimmung des Menschen zur Vollendung fest (238). Umgekehrt nehme die dramatische Soteriologie das Leiden restlos (ebenso vorschnell?) in die mitleidende Liebe Gottes hinein, wobei jedoch die „leidvolle Gestalt der Liebe noch nicht die ewig zu erhoffende Höchstform derselben" sein könne (239).

Anmerkungen zu den Autoren (241–244) und ein Personenregister schließen den Band ab; die relativ häufigen Druckfehler sind unerheblich und nicht sinnentstellend. – Die sehr unterschiedlich temperierten, aber stets hochkarätigen Beiträge überschneiden sich vielfältig bei verschiedenen Aspekten. Theologiegeschichtlich erhellt daraus einmal mehr, wie sehr sich im deutschen Idealismus und seinen selbstkritischen Ansätzen theologische Grundprobleme verdichten und immer wieder zum Gespräch mit Hegel und verstärkt mit Schelling zwingen, ja, zurück zu Böhme und Eckhart führen, um wieder in die theologische bzw. kryptotheologische Diskussion der neuesten Zeit zu tragen.

Daß eine Diskussion der theologischen Rede vom leidenden Erlöser-Gott (wie, wenn nicht durch Leiden?) manche systematische Frage offenläßt, insbesondere, wenn sie deren Theodizeerelevanz („wer, wenn nicht er?" Ijob 9,24) problematisiert, überrascht nicht, sondern ist zunächst eine Tugend – auch angesichts des erheblichen Problem-

niveaus. Das schließt nicht aus, daß manche Frage vielleicht präziser zu stellen wäre und manche Antwort anders ausfallen könnte. Darum möchte ich mich auf eine systematische Anmerkung beschränken.

Gewiß trägt angesichts des *malum* bzw. des Leidens eine konsequente Prozeßtheologie so wenig aus wie ein unsensibel gehandhabtes Apathieaxiom: Die erste läßt Gott im Leiden, die zweite das Leiden in Gott untergehen, ohne es „aufzuheben", und beide sind nicht *eo ipso* theodizeetauglich. Das *tertium* ist weder einfach theistisch oder theopaschitisch (und die jeweilige Alternative weder „atheistisch" noch „apathisch") zu benennen, sondern soteriologisch so, daß es insgesamt die Frage nach der immanenten und ökonomischen Identität Gottes reformuliert. Dabei wäre ein Personbegriff zu entwickeln, der einerseits theodizee- bzw. anthropodizeetauglich ist und andererseits geschichtstheologisch entschieden auf biblische Kategorien abstellt. Personale Vollkommenheit als Gottesprädikat schließt dann die Fähigkeit des Mit-leidens ein: immanenttrinitarisch in der aktiv-passiven *communio* der Personen, ökonomisch im Gewährenlassen des jeweils anderen (wobei mit Balthasar durchaus die letzte theodramatische Frage zu stellen ist: „Was hat Gott von der Welt?"). Mitleiden und schöpferisches Handeln Gottes sind hier nicht zu trennen, denn das Mitleiden(können) ist Gott seiner Vollkommenheit schuldig, das Risiko des *malum* aber der bejahten Freiheit von Schöpfung und Mensch. Die Schöpfung menschlicher Freiheit um dieser selbst willen aus freier schöpferischer Liebe schließt also das „Pathos" Gottes prinzipiell und tatsächlich auch seinen Schmerz mit ein (beides ist zu unterscheiden, wenn einfachhin von „Leiden" gesprochen wird!), umgekehrt aber nicht seine Allmacht angesichts menschlicher Schuld aus. Kann der Schöpfergott der Schuld des anderen anders mächtig sein als durch angebotene Versöhnung (auch angesichts erneuter Selbstverweigerung des Geschöpfes)? Hier wären bibeltheologisch die Kategorien von Bundesschluß und Bruch des Bundes nachzutragen und systematisch einzuholen.

Ob es reicht, transzendentaltheologisch das endgültige Heil anzuvisieren (Rahner), statt es soteriologisch vom Kreuz her als (prinzipielle und heilsgeschichtliche!) „trinitarische Unterfassung" zu betrachten (Balthasar), wäre ausführlicher zu untersuchen (der klassische Konfliktstoff Rahner-Balthasar steht nicht zufällig am Ende des Sammelbandes, und beider Potential ist bei weitem noch nicht erschöpft). Solche „Unterfassung" „absorbiert" das Leiden gerade nicht begrifflich (wie Schenk es auffaßt: 239), sondern formuliert das *pro nobis* des Kreuzes als Ereignis. Damit widersteht ein solcher Zugang der Versuchung, Leiden und *malum* zu instrumentalisieren: Beide sind zu nichts „nütz" als zur Offenbarung der je größeren Gnade Gottes, ohne derart im mindesten „dienlich" zu sein (zu Hermannis These, die Zulassung von Übeln rechtfertige sich durch die damit logisch notwendig verknüpfte Zulassung größerer Güter bzw. die Abwesenheit größerer Übel: 176). Kurz: Die soteriologische Frage (wie, wenn nicht durch das Leiden Gottes?) und das Problem der Anthropo-Theodizee („wer, wenn nicht Gott"?) führen beide gemeinsam wirklich in den „spekulativen Karfreitag" (als „Spekulation" angesichts eines Ereignisses!), jeweils für sich eher in (prozeßtheologische oder „metaphysische") Sackgassen. Bisher hat es in der Fundamentaltheologie, die mit der philosophischen Theologie manche Hauptthemenfelder bearbeitet, keinen eigenen Traktat Soteriologie bzw. Erlösung gegeben (mit Ausnahme von Jürgen Werbick, *„Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie"*. Freiburg i. Br. 2000, 427–627). Wäre hier nicht das Bindeglied zwischen den philosophisch-theologischen und den offenbarungstheologischen Hauptthemen zu finden, besser noch die Schnittstelle von *principium et finis* und der Heilsgeschichte? Zwei weitere Tagungen bzw. Folgebände sollen die hier referierten Reflexionen auf philosophisch-theologische Hauptthemen anthropologisch und soteriologisch weiterführen (unter den Titeln „Der unfreie Wille" sowie „Versöhnung und Erlösung": vgl. 18, Anm. 2). Darauf darf man gespannt sein. P. Hofmann

Otto, M. A. C., *Das Fest.* Zu einer Phänomenologie der Ausnahme (Alber Thesen, Bd. 15). Freiburg i. Br.: Alber 2000. 91 S., ISBN 3-495-48037-4.

Der schmale Band enthält fünf Aufsätze, die in meditativer Weise um Grundprobleme der Philosophie kreisen. Die Verfn., die lange Zeit Lektorin im Verlag Alber war, ist

durch mehrere eigenständige Versuche hervorgetreten, deren wichtigster wohl „Der Anfang" (1975) bleibt. Die hier vorgelegten Überlegungen sind so dicht gewoben, daß sie nur skizzenhaft vorgestellt werden können.

Der erste Aufsatz spricht von der „Kunst des Weglassens". Gedacht ist dabei nicht nur an eine menschliche Kunst, die ein wesentlicher Teil des Bildens und Schreibens, ja der Lebenskunst überhaupt ist. Als Beispiel wird dafür der *Tractatus* Wittgensteins angeführt, dessen Reiz im sorgfältig Verschwiegenen liegt. Gedacht ist vor allem an die Weise, wie sich Realität selbst realisiert und manifestiert: im Abschied vom ebenso Möglichen, in der Trennung in Oberfläche und Tiefe, d. h. immer so, daß das Nichtsein zum Sein gehört, das Nein zum Ja. Als Leseprobe seien einige markante Sätze zitiert: „Das Schweigen braucht man sich nicht vorzunehmen, es geschieht von selbst. Man kann es den Dingen überlassen, der Wahrheit, den Tiefen und den Räumen zwischen den Worten" (gegen Wittgenstein, 17). „... das Sein ganz dem Seienden, dem vielfach Begrenzten, überlassen. Ganz, das heißt allerdings *auch*, es nicht erneut als ‚Grund' unterlegen" (gegen Heidegger, 27). „Unsere komfortable Kultur scheint der Versuchung zu erliegen, die Seele der Sehnsucht einzuschläfern." Die „Verlockungskraft" der „ringsum angebotenen Erfrischungen" läßt „auf ein erschöpftes Leben schließen". (26)

„Warum noch nicht?" ist der Titel der zweiten Überlegung. Es geht um Suchen und Finden, das Suchen nach Gott, dem eigenen Selbst und dem wirklichen Sinn des Lebens. Ohne Suchen gibt es kein Finden, denn ohne das Suchen und sein Mindestvorwissen vom Gesuchten kann das Gefundene nie als solches identifiziert werden. Aber das Finden ergibt sich nie einfach durch das Suchen, schon deswegen, weil es Formen des endlosen Suchens gibt, die vor dem Finden schützen sollen, aber vor allem natürlich deswegen, weil zu jedem Ereignis des Findens das Moment der Überraschung gehört. Das Finden ereignet sich überraschend. „Das ganze, vielleicht lange, vielleicht kluge Suchen schmilzt vor dem Finden in nichts zusammen, es bleibt davon nur die bereitete Fähigkeit, den Fund zu erkennen, um ihn zu begrüßen." (35) Es wird gefunden, was es schon gibt, was aber verborgen ist. „Allzeit verborgen ist die Wirklichkeit selbst, das Selbstsein des Anwesenden, das sich uns gibt im Bild, das wir uns von ihm machen und das wir außer in den aufhorchenden Momenten zu überhören pflegen, weil wir uns mit dem Bild vollkommen begnügen." (40) Die unter allem Erscheinen verborgene Einzelwirklichkeit lockt gerade deswegen zum Suchen, weil sich in ihr, „die es gibt", der „Geber" entzieht. Man könnte „darauf kommen, daß gerade die Nichtsichtbarkeit des Woher das reine Geben ist. Man könnte dessen sogar froh werden." (37) Mit der Bibel, Jabès und Derrida nimmt Otto (= O.) den Paradiesgarten als Bild für das Gesuchte und die Wüste als Ort für das Suchen. Mit dem Auftreten des Menschen als einem Resultat der Evolution entsteht das Suchen, und vorher schon das Gesuchte: Mit seinem Wesen ist das Göttliche schon da, als Wurzel alles Guten. Aber wir suchen es auf Umwegen und verwechseln das wurzelhaft, seinsmäßig Gute mit dem Guten, das, als Gegensatz zum Bösen, Gegenstand von Normen ist. „Wenn das Gute ... zu den Wurzeln des Seins hinabreicht, ist ihm von Anfang an das reine Geben vertraut." (44) – Soweit, in einigen trockenen Worten, der Hauptinhalt dieses Aufsatzes, dessen einzelne Abschnitte genau abgewogen, dicht und reich sind, so daß sie sich eigentlich nicht resümieren lassen.

Thema der dritten, „Schwester Sonne, Bruder Wind" betitelten Überlegung ist die Frage „Sind wir Fremde im Universum?" Dem Sonnengesang des hl. Franz stellt O. den Ausspruch J. Monods gegenüber, wir Menschen seien Fremde im Universum. Sie vermutet, daß es die Einheit des Universums sei, die solche Fremdheit erzeuge, während sich Franz als Geschöpf unter anderen Geschöpfen fühlen konnte, weil ihm die Vielheit nicht zur Einheit zerfallen war. „Natur" ist, anders als „Universum", vielheitlich, und so die Tagseite dessen, wovon das eine Universum die Nachtseite ist. Natur enthält die Vielheit des Anorganischen, Organischen, Menschlichen. O. skizziert dieses Verschiedene, ohne es einer Rangfolge zu unterwerfen: das Anorganische wirkt, ohne Rückmeldung auf sich; zum Organischen gehört eine Zentrierung, eine Art von spezifischem Egoismus, wegen der Kostbarkeit und Verletzlichkeit seines Seins. Im Menschen ruht auf der Zirkularität des Organischen die Ellipse um die Brennpunkte Verstand und Herz auf: Seine Mitte ist das Hin und Her zwischen beiden. Der Verstand ist die Fähigkeit, an-

deres als anderes, eine Welt, dasein zu lassen und erkennend in allgemeinen Begriffen zu strukturieren – das Herz ist das Vermögen, anderes als anderes in seiner Individualität zu lieben. Beide sind verschieden, verkommen aber, wenn sie nicht offenbleiben auf den je anderen Pol. „Verstehen wir ... das eigene Leben als einfaches Mittel, anderes wahrzuhaben und gernzuhaben, so entfällt ihm der Kettenpanzer von Sorge, Angst und Neid, den ihm der animalische Lebenswille umlegt." (61f.)

Der vierte Aufsatz ist aus dem Gespräch mit Heinrich Rombach entstanden. Er geht aus von der Zeile „Keiner sieht den andern, jeder ist allein" in Hermann Hesses bekanntem Gedicht „Seltsam, im Nebel zu wandern". Für Hesse (und O.) verdeckt der Nebel nicht bloß, sondern entdeckt auch: nämlich die letzte „Einsamkeit" jedes Seienden, die in seinem Eigensein, in seinem je eigenen Anfang und Anfangen liegt. Diese Einsamkeit wird leicht verdeckt im hellen Sonnenlicht, wo die Konturen des Eigenen unmittelbar die Konturen des Allgemeinen sind. Das Individuelle und Eigene kann mit anderem Individuellen nicht durch die Vermittlung des Allgemeinen zu echter Gemeinsamkeit kommen. Das kann es nur durch den Rückbezug auf seine Anfänglichkeit, die ihm sowohl ganz unmitteilbar eigen wie mit anderen gemeinsam ist; und das kann es nur durch seine Transzendenz nach oben, das gemeinsam gewollte Ziel, das Ziel der Gemeinsamkeit. Thesen und Glaubenssätze können nach O. dies Ziel nicht sein; sie trennen eher und sie heben die Eigenheit auf. Eine Form des Geistes, die Eigenheit und Gemeinsamkeit miteinander verbindet, besteht darin, daß man sich gegenseitig das Seine erzählt. O. wendet das nicht nur auf das Eigene von Individuen, sondern auch auf das Eigene von „Kulturen" und „Religionen" an, die doch höchstens in einem logischen Sinn „individuell" sind. Deswegen ist damit m. E. ein Ziel bezeichnet, das zwischen Ideal und Traum schwebt.

Der fünfte und steilste Aufsatz behandelt „die Wahrheit". Worauf zielt O. mit dem Wort „Wahrheit"? Sie sagt es nicht, scheint aber unter „Wahrheit" einerseits so etwas wie das Licht der Erkennbarkeit selbst, andererseits die eine absolute und ewige Wahrheit, das Korrelat der *cognitio comprehensiva* zu verstehen. Wahrheit ist nicht nur etwas anderes als das Sein und Geschehen selbst – sie ist auch etwas anderes als alle möglichen wahren „Darstellungen", die „ihre Gesichter" sind; und sie ist auch nicht die gemeinsame Eigenschaft der einzelnen wahren (im Gegensatz zu falschen) Behauptungen. Sie ist, wie es der Titel dieser Überlegung ausdrückt, „nichts von alledem". Was ist sie dann? Die These ist in bildlicher Sprache gleich in den ersten Sätzen angedeutet: „Warum hat die Wahrheit viele Gesichter? Weil sie so durchsichtig ist wie Glas und dahinter so dunkel, daß sie die Ansichten deren spiegelt, die auf sie hinschauen." (79) Die weiteren Ausführungen sind sehr intuitiv gehalten; ich gestehe, daß sie mir, abgesehen von Inseln hie und da, nicht recht zugänglich waren.

O. schreibt in einer faszinierenden Sprache. Sie kennt keine akademische Weitschweifigkeit, keine trockene, verwaltungstechnische Ordnungsliebe, ist vielmehr treffsicher bis hin zu einer poetischen Bildlichkeit, manchmal aber auch lakonisch und dunkel für den Leser, wo sie meint, sie weise nur auf Evidentes hin. O. ist Phänomenologin des Unmittelbaren und Wesentlichen. Darin liegt ihre Stärke und zugleich ihre Schwäche, denn die schrittweise Hinführung und der Aufweis, daß es sich im einzelnen um unmittelbar Evidentes handle, sind öfter stark abgekürzt. Der Leser muß beiden Seiten gegenüber Geduld, Zeit und eigenes Phänomen-Sehen mitbringen. Er wird sich freuen über hell beleuchtete Phänomene. Er wird da, wo O. über das Phänomenale hinaus Thesen schlicht hinsetzt, Nahrung für das eigene Nachdenken bekommen. Und er wird auch da, wo er anderes „sieht" und verschieden denkt, reiche Anregung finden.

G. Haeffner S. J.

Der Sinn des Lebens. Herausgegeben von *Christoph Fehige, Georg Meggle* und *Ulla Wessels.* München: Deutscher Taschenbuchverlag 2000. 570 S., ISBN 3-423-30744-7.

„Dieses Buch hat einen Kern und eine Schale. Im Kern ringen analytische Philosophen ausdrücklich mit der Frage nach dem Sinn des Lebens ... Die Schale ist bunt: Bilder, Biographisches, Credos, Gedichte ..." (13). Während sich der Kern „einigermaßen umfassend und ausgewogen" präsentiert, ist für den Rest „die Auswahl ungeniert subjektiv". Im „Vorab" beginnt es einigermaßen betrüblich. Daß hier nämlich die Analyti-

sche Philosophie das Wort erhält, wird mit folgendem „Szenario" begründet: „Nehmen wir an, dich ruft ein guter Freund an. ‚Bitte besorg' mir sofort ein Buselbumm, es ist wichtig!', fleht er – und legt auf" (14). Als hätte nicht schon vor Jahrzehnten Habermas das „methodisch geübte Kannitverstan" an den Pranger gestellt. Und der Rez. fragt sich, was betrüblicher wäre: wenn den Herausgebern nicht klar war, daß die Offenheit der Sinnfrage und die widersprüchliche Vielfalt der Sinnantworten eine Situation ganz anderer Art schafft als ein solcher Anruf, oder wenn es ihnen bewußt war.

Es folgt dann, kaum viel besser, erst einmal eine Blütenlese von Antworten in aus ihrem Zusammenhang gerissenen Zitatfetzen, die bei Lesern einen ähnlichen Eindruck wecken dürften wie ein Referat über die Vorsokratiker des Stils: Der eine meint, alles sei eigentlich Wasser, ein anderer: Luft, der dritte redet von einer kompakten Kugel ... Und schließlich wird die Denkgeschichte behandelt. Bzgl. des Themas spreche einiges dafür, daß „die Sinnsuche so alt wie die Philosophie" ist (20). Der Titel-Ausdruck dagegen hat – nach Vorboten (Macbeth und sein „tale told by an idiot" begegnet ein dutzendmal) – im 19. Jhdt. seinen Auftritt.

Eingerahmt von zwei S. Johnson-Texten bietet sich uns nun in 14 Abteilungen das gesammelte Material („Das Buch beginnt eher düster: eine ganze Weile überwiegen die Skeptiker und die Geknickten, insbesondere Teil II ist eine Geisterbahnfahrt. Langsam wird es dann lichter" – 22): „Unsinnig"; „Verlustig"; „Absurd"; „Psychosozial"; „Überhaupt"; „Geschichtlich"; „Menschlich"; „Analytisch"; „Lebenswert"; „Sterblich"; „Fündig"; „Entschieden"; „Algorithmisch"; „Lang". Auf der Geisterbahnfahrt zum Beispiel begegnen: Kohelet (53–55); Tolstois Beichte (55–64); das Macbeth-Wort; W. T. Stace, Der Mensch in der Finsternis (66–71– er sei noch nicht erwachsen, „Wie ein Kind heult er den Mond an" [? 71]); Fausts Monolog „Habe nun, ach ... Es möchte kein Hund so länger leben"; A. Gryphius: „Was sind wir Menschen doch? ..." (in Zeile 4 fehlt ein e); S. de Beauvoir, Prolog zu Pyrrhus und Cineas; ein Abschnitt aus einem Aufsatz von W. D. Joske; schließlich Kafkas „Gibs auf"; Teil XIII: „Algorithmisch", enthält dafür nur zwei Texte: Der Alltag des Christen, Lebensanweisungen aus dem Anhang zum Kath. Katechismus von 1955, und die Wochenplanung zur Selbstvervollkommnung aus B. Franklins Autobiographie. Im Anschluß an das Inhaltsverzeichnis gibt es ein eigenes Verzeichnis der im engeren Sinn philosophischen Texte, deren Autoren (soweit noch nicht genannt) hier aufgeführt seien: G. Anders, A. J. Ayer, K. Baier, H. Blumenberg, J. M. Bocheński, A. Camus, J. Gordon, R. M. Hare, W. James, F. Mauthner, J. G. Murphy, Th. Nagel, K. Nielsen, R. Nozick, M. C. Nussbaum, D. Parfit, K. R. Popper, F. P. Ramsey, M. Schlick, R. M. Smullyan, W. T. Stace, R. Sylvan/N. Griffin, R. Taylor, D. Wiggins, J. Wisdom, S. Wolf. Davon bestreiten Nozick, Philosophie und der Sinn des Lebens (377–407), Wiggins, Wahrheit, Erfindung und der Sinn des Lebens (408–445), und Sylvan/Griffin, „Dem" Sinn des Lebens auf der Spur? (445–478), die XIV. Sektion: „Lang".

Hilfreich ist der Anhang: Auf den Dank folgen Angaben zu den Autoren (485–495); zu den Texten (495–596), mit Rechenschaft bzgl. der Editions- und Übersetzungsprinzipien und einem Pfeildiagramm zu längeren Bezugnahmen eines Textes auf einen anderen; zu den 26 Bildern (u. a. M. Ernst, S. Steinberg, C. Brancusi, Hortus deliciarum), Lesetips (519–547) mit „vorrangig neueren Schriften, die der analytischen Philosophie und ihrem Umfeld entstammen", unter gliedernden Überschriften: u. a. Sammlungen, Monographien, Aufsätze zur Titelfrage; Buddha, Credos, Freitod, Freundschaft und Liebe, Geschichte, Gesellschaft, Glück, was?, Glück, wie?, Gott, Humanismus, Moral und Moralbegründung, Religionen, Tod, Wert des Lebens, Willensfreiheit ...

„Wirrwarr, oh Wirrwarr ..." (Laotse) steht auf dem rückwärtigen Buchdeckel über sich bei Spiel und Sport vergnügenden Menschen (Ausschnitt aus M. Gehrungs „Melancholia"). Es gebe kaum ein Buch, in dem sich Lust und Ernst so glaubwürdig mischen, schrieb ein Rezensent – und von kulinarischem Eintopf. In der Tat ist hier vielen vieles gebracht, auch für mögliche Seminararbeit. Einerseits führt der Weg vom Abweis der Frage („Unsinnig": Mauthner, Ayer, Heine ...) zu deren intensiver Behandlung. Das Schlußwort anderseits hat Samuel Johnsons Einsiedler: „Gehe nun, mein Sohn, zu deiner Ruhe, vertraue der Sorge der Allmacht, und wenn der Morgen wiederum zur Arbeit ruft, so fange deine Wallfahrt und dein Leben von neuem an" (483). Und dazu sollte man

wohl auf Seite 52 zurückblättern. Dort kann man (Bild 4) die drei Herausgeber „in Meditation über Friedrich Rückerts Verse ‚Alle Wässerlein fließen …'" betrachten – und fragt sich vielleicht, was Menschen zu einem solchen Abiturzeitungs-Arrangement denken mögen, denen sich die Sinn-Frage existentiell statt akademisch stellt. Und was von einer akademischen Behandlung dieser Frage zu erwarten sei, die von deren Situation offenbar gänzlich unberührt ist. J. Splett

Metzler Lexikon Religion – Alltag – Medien. Herausgegeben von *Christoph Auffarth, Jutta Bernard* unter Mitarbeit von *Agnes Imhof* und *Silvia Kurre.* Band 3: Paganismus – Zombie. Stuttgart – Weimar: Metzler 2000. 729 S., ISBN 3-476-01678-1.

Fortgang ohne Überraschungen (ThPh 75 [2000] 607–609). So gibt es für *Papsttum* (mit dem Velázquez-Porträt von Innozenz X. und einer der Studien F. Bacons dazu) eigens einen Absatz „Ein Pole als Papst", in dem man liest, er „betont zwar immer wieder die unwürdigen Zustände, in denen viele Menschen leben [,] und fordert Verbesserungen, lehnt aber andererseits politische Aktivitäten revolutionärer Art strikt ab und unterhält auch mit den Diktaturen der Welt Kontakte". Das Wort „strikt" gleich nochmals: „fordert das strikte Zölibat für Priester …" (Wie der Autor sich wohl ein weniger striktes vorstellt?) Oder zu *Regeneration/Fruchtbarkeit:* als Beispiel für Spannungen religiöser „Wertrationalitäten" zu „Modernisierungsprozessen" die „andauernde Kritik an den sexualethischen Richtlinien des Vatikans – Verbot von Verhütungsmitteln und Abtreibung – angesichts einer Weltbevölkerung …" als ginge es bei der Abtreibung um Sexualethik. Andererseits liest man unter *Vater* nach einem Absatz zum Alten Israel, im NT werde „die Idee von Gott als Vater radikalisiert: Gott ist nicht nur ein strenger und rechtfertigender Vater, sondern auch ein liebevoller, wie aus dem Gleichnis vom verlorenen Sohn hervorgeht …", was nicht bloß nach dem mit „rechtfertigend" Gemeinten fragen läßt, sondern vor allem nach (dem Wissen des Verf. von) den bewegenden AT-Texten über die Mütterlichkeit dieses Vaters. Vom Hauptherausgeber sei dem Leser diesmal ein Abdruck erspart; als Gegenstück zur *Demut* drängt sich der flapsige 19-Zeilen-Artikel *Schöpfung* geradezu auf, bei dem ich gern wüßte, ob keiner versucht hat, den Kollegen von solch masochistischem (oder schon ungeniertem?) Umgang mit dem eigenen Ruf abzubringen. Dafür wird's bei anderen um so fachlicher, etwa zum Thema *Zeit:* „Belohnungsverzögerung durch postmortale Heilszusagen ist eine gängige religiöse Form. Die durch die Kürze des menschlichen Lebens (Tod) oder ‚Pflichten' bedingte Zeitknappheit wird durch unbeschränkte Zeitzusagen kompensiert. Allerdings haben die ‚Freizeit' und ‚die gewonnenen Jahre' des Alters die Möglichkeiten diesseitigen Handelns erweitert, so daß diese Form der Kompensaton an Attraktivität verliert: Das erhöht allerdings die Kontingenzproblematik – Tod kurz vor dem Renteneintritt – und damit einen spezifischen Kompetenzbereich von Religionen …"

Von Auffarth/H. Mohr stammt der große Artikel *Religion* (eigens gibt es noch: *Religionsfreiheit, -kontakt, -kritik, -unterricht/Ethikunterricht, -wissenschaft, -zerfall* und schließlich *Religiosität/Glaube* (wiederum von Auffarth, mündend bei dem Müller Menocchio im Friaul 1599, dessen „Käse und Würmer" das Hg.-Team offenbar nachhaltig beeindruckt haben): 1. (160) Definitionsmacht. 2. (161) ‚Religion' – ein Wort und seine Geschichte (vom Römischen bis zum Nathan). Wäre dann 162 [statt hier: c)] 3. zu lesen [und zwar 3. a), weil 163 ein b) folgt]? Das komparatistische Problem, mit dem Vorschlag eines Definitionsverzichts zugunsten Wittgensteinscher „Familienähnlichkeiten". 3. (wenn nicht jetzt: 4.) Religion als System und Konstrukt (164): Nach Glock/Stark werden „Dimensionen" benannt: intellektuell, ideologisch oder kognitiv; ethisch-sozial; rituell; institutionell; ästhetisch, psychisch, womit sich gängige Definitionsvorschläge als eindimensional erweisen. Gleichwohl ist ‚Religion' mehr als ein Wissenschaftskonstrukt, sie begegnet in Umgangssprache, Literatur und nicht zuletzt im Recht. 4. Religion als Identität (166 – mit Verteidigung des Laien gegen die Priester, die seine →Religiosität als falsch verstandene Form abtun [darum der Müller]). 5. Religion als kommunikative Handlung (166); Sozialgestalt und ‚Sitz im Leben', Verhaltens-, Orientierungs-, Erfahrungsmuster – und zugleich Ort wie Gegenstand eines eigenen Diskurses (168: „Die Chiffre ‚Religion' und ihre Ableitungen kann ebenso Ausdruck intim-

ster Gefühle wie – qua Blasphemieparagraph – sozialtechnisches Instrument ‚machtgeschützter Innerlichkeit' sein" [? wie ‚Liebe'? oder ‚Privatsphäre' – z. B. der Verfasser?].), mit internen wie externen Alternativen (hier erneut – 169 – das Lob des Gläubigen, der auch in „Schriftreligionen mit strikter Kanonisierung" sich seinen eigenen Zugang schaffe, „sehr zum Leidwesen mancher Glaubenswärter ..."). 6. ‚Religion' in der Moderne (169): Daß es eine universale Trennung von Sakral und Profan gebe, sei eine Behauptung erst seit dem 19. Jhdt. (? wohl doch nur bei Fixierung auf bestimmte Trennungsgestalten; denen widersprüche in der Tat die Privatisierung von Religion). Und wieder Front gegen „die theologische Abwertung des ‚Volks'glaubens (170), wobei die Verfasser wissen, daß „ein erstaunlich hoher Prozentsatz den hohen Mitgliedsbeitrag (→ Kirchensteuer) bezahlt, um das Engagement der Kirche im caritativen Bereich, bei den Kindergärten, bei der Pflege von Gebäuden, in der Kirchenmusik zu finanzieren". Die reformatorische Kritik an der Äußerlichkeit führe zur Auflösung des Du, einer Religion ohne Gott, zur Zivilreligion und religiösem Menschheitsethos? – Ab-, Umbrüche und Neuaufbrüche mit ihren „(multi)religiösen Züge[n]" zu beschreiben, „das sind Aufgaben gesellschaftlicher Reflexion, die möglicherweise einen neuen Begriff von Religion ergeben werden" (171). J. Splett

Konrad, Andrea, *Das Heilige in östlicher und westlicher Mystik.* (Europäische Hochschulschriften; Reihe XX: Philosophie; Bd./vol. 611). Frankfurt am Main: P. Lang 2000. 91 S., ISBN 3-631-35871-7.

„Die Intention dieser Arbeit liegt in der näheren Definition des Heiligen vom ‚Unheiligen' her und in der genaueren Darstellung des Begriffes des Heiligen in der östlichen und westlichen Mystik" (Vorwort). Zunächst werden („Definitionen des Unheiligen, Dämonischen") ohne erkennbare Ordnung lexikalisch/handbuchartig Dämonen vorgestellt: Mara, Rangda (wieso hier – 11 – Rama?), Teufel, Samiel, Satan, Mephistopheles, Belial, Beel-Zebub, Ahriman, Baphomet, Luzifer, Charun, Werwolf ...; es folgt eine dezidiert jungianische Interpretation des Dämonischen. 47: „Die Erfahrung des Bösen kann sowohl ein Argument für die Hoffnung und Erlösung durch Gott sein, wie ein Argument gegen Gott ... Denn was ist das für ein Gott, der eine Welt schafft, in der das Böse unter Menschen nicht nur die Form einzelner fast liebenswerter Schwächen, sondern oft genug die Gestalt perverser Bosheit annimmt ..." Zwei Seiten genügen zur philosophischen Dimension der Frage nach dem Bösen, ehe länger aus der Theologie referiert wird.

Unter II: Definitionen des Heiligen, geht es nicht weniger chaotisch zu: Es sei das nicht Satanische; der Hl. Geist (63): „die dritte Person zur Dreifaltigkeit: Trinität, christliches Zentraldogma, wonach Gott in den drei Personen ... eine Gottheit gleichen Wesens ist"; darauf folgt der Heiligenschein. Otto definiere das Heilige als das Numinose (64; 67 dann korrekt: das Numinose sei noch nicht das Heilige; 71 wieder anders). K. stützt sich hier auf den Sammelband Colpes – wie dann zur Meditation, außer einer Schrift von Lotz, auf Artikel aus dem HWP (64: „Joachim Ritter definiert ‚heilig' ..." [statt N. Wokart], ähnlich die Literatur-Angaben überhaupt). Schließlich, im wesentlichen nach U. v. Mangoldt, Notate zu westlicher und östlicher Meditation (Mystik).

Als Seminararbeit wäre die Sammlung unannehmbar. Wie kommt sie – unterstützt vom Wiener Bildungsministerium – in die Europäischen Hochschulschriften, Reihe Philosophie? J. Splett

Clarus, Ingeborg, *Opfer, Ritus, Wandlung.* Eine Wanderung durch Kulturen und Mythen. Düsseldorf: Patmos 2000. 198 S., ISBN 3-491-72425-2.

Die Verfn. ist Dozentin am C. G. Jung-Institut. Daraus verstehen sich Stärken und Schwächen des Buchs. Alles läuft auf den dritten Titel-Begriff zu. „In symbolischen Opferhandlungen bringt der Mensch zum Ausdruck, daß er am Schöpfungsgeschehen, an der Erhaltung der Schöpfung und am Wandel alles Lebendigen – auch im Tod – mitwirken und teilhaben will, und zwar dienend, mithelfend und unter Verzicht auf egoistische Ziele. Wo das aber nicht mehr möglich ist, weil die Bilder-Sprache des Symbols nicht

mehr erfaßt wird, da geht eine Kultur an innerer Sinnlosigkeit zugrunde" (192). Mit Recht wird die heutige Rede von „Verkehrsopfern" bemängelt. Anderseits erscheint hier – monologisch – als Wahrheit und Wesen des Opfers das Los-Lassen auf dem Werdeweg zur Reife, sogar bzgl. der Schuld, seien wir doch in der Lage, „unsere Schuld an uns selber, an unseren Mitmenschen und an unserer Umwelt auf den Opferaltar der Wandlung und der Neugeburt des Lebens zu bringen" (191). In diesem Sinn führt das Buch vom Bärenritual der Ainu auf Hokkaidu über den Hainuwele-Mythos, das Alte Testament (Kain und Abel [Blutopfer der Ackerbauern, jüngere Nomadenvölker], Abraham [Loslassen des heranwachsenden Sohnes]), Odysseus und Oidipus, besonders ausführlich die keltischen Kessel (vor allem den Opferkessel von Gundestrup), schließlich Odins Hänge- und Augenopfer zu „Jesu Selbstopfer am Kreuz" und dem „Gott-Essen" der Azteken. Statt um ein Schlachtopfer zum Loskauf bei einem rachesüchtigen Gott [wie in der Tat leider immer noch nicht bloß von Christentumsgegnern vermeint], geht es um das Aushalten der Spannung „zwischen dem, was wir als ‚stimmig' spüren, erleben und erkennen, und der grausamen Wirklichkeit unserer realen Welt; draußen und in uns selber. Wenn das gelingt, so kann es in der Sprache des Neuen Testaments die ‚Vergebung der Sünden' heißen: der Sünden, die wir selber begehen, und der Sünden, die wir anderen Menschen anlasten" (156). – Der Leser wird vor tantalischer Hybris gewarnt, wie aber, wenn nicht sie die gefährlichste wäre? J. Splett

Waldenfels, Bernhard, *Das leibliche Selbst.* Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1472). Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. 417 S., ISBN 3-518-29072-X.

Philosophische Leib-Anthropologien bilden längst keine Ausnahme mehr. Diesen Theorien ist es eigen, den Menschen vom Leib her zu verstehen, und zwar derart, daß der Mensch nicht nur einen Leib hat, sondern leiblich ist. In letzter Konsequenz führt eine solche Grundannahme zu der Auffassung, daß es der Leib ist, der den einzigen Zugang zur Erhellung des menschlichen Seins darstellt. Eine umfassende Analyse des Leiblichen muß dann folgerichtig dem Ziel dienen, den ganzen Menschen in den Blick zu bekommen. Gemeinsam ist diesen anthropologischen Entwürfen, sich einerseits gegen den cartesianischen Dualismus von Körper und Geist zu wenden und andererseits die sensualistischen Implikationen der neuzeitlichen Theorien des Empirismus und Rationalismus einer Kritik zu unterziehen. Wirft man dem Cartesianismus vor, diejenigen Phänomene in rationalistischer Manier auszublenden, die nur mit dem Begriff des Leibes verständlich gemacht werden können, der zudem jeder metaphysischen Dualität von Körper und Geist als bloßes Konstrukt entgegensteht, so stemmt man sich gegen den Sensualismus in der Wahrnehmungslehre, weil dieser die Wahrnehmung als die Synthese von einzelnen Sinnesdaten durch die Vermittlung von neurophysiologischen Vorgängen erklären zu können meint.

Wenn auch bereits in Nietzsches Philosophie die Leiblichkeit des Menschen eine zentrale Stellung einnimmt, ist es dennoch bleibendes Verdienst der von Edmund Husserl begründeten Schule der Phänomenologie, den Leib wiederentdeckt und dem philosophischen Diskurs zugeführt zu haben. Als Pionierleistung auf dem Gebiet der phänomenologischen Erforschung des Leibes sind nach wie vor die Arbeiten von Maurice Merleau-Ponty anzusehen, deren Diskussion auch in der vorgelegten Arbeit von Bernhard Waldenfels breiten Raum einnimmt. Ebenfalls finden erfreulicherweise die Arbeiten von Hermann Schmitz, Professor emeritus für Philosophie an der Universität Kiel, eine Rezeption. Eine Diskussion der durchgehend negativen und destruktiven Kritik seiner Leib-Anthropologie durch Waldenfels soll den Schwerpunkt dieser Besprechung ausmachen, wobei auch die Anfragen an den Leib-Entwurf von Waldenfels berücksichtigt werden.

Nach einigen Vorbemerkungen liefert Waldenfels in den ersten vier Kap. eine Kritik der bereits hinlänglich kritisierten sensualistischen Implikationen des Empirismus und Rationalismus. Das erste Kap. bietet eine vorläufige Annäherung an das, was mit Leib gemeint ist, nämlich das, was nicht mit dem Körper gleichzusetzen ist. Leib bedeute immer meinen Leib und wird bestimmt als ein Etwas, das „sich gegenüber anderen Etwa-

sen, gegenüber anderen Dingen durch besondere Eigenschaften auszeichnet" (37). Die vier Eigenschaften der Permanenz, Doppelempfindung, Affektivität und schließlich Kinästhese werden eigens entfaltet. Außerdem werden Leitlinien für die folgende Leibanalyse vorgelegt: Weil der Leib sich durch eine Mehrdeutigkeit auszeichne, ist bei der Analyse eine Sprache des Weder-Noch zu wählen; aufgrund seiner Besonderheit, auf sich selbst bezogen zu sein, wird ein Selbst in Betracht gezogen „noch vor der Unterscheidung in *jemanden,* der erfährt, und in *etwas,* das er erfährt" (43); schließlich sei aufgrund der Tatsache, daß jede Selbstbezüglichkeit eine Selbstentzüglichkeit impliziert, immer auch der Fremdbezug ins Auge zu fassen. Mit dem zweiten Kap. beginnt Waldenfels die sensualistischen Implikationen des Rationalismus und Empirismus unter verschiedenen Rücksichten zu kritisieren. Dabei geht es ihm durchgehend darum, den Leib als ein Grundphänomen zu entfalten. Damit ist gemeint, daß der Leib an der Konstitution aller Phänomene beteiligt ist. Selbst die propositionalen Gehalte unserer Sprache seien vom Leib her zu verstehen, weil sich z. B. der Satz ‚Es ist kalt' nicht von der Empfindsamkeit überhaupt ablösen läßt (vgl. 10). Sein Anliegen ist es, die Vermittlungsfunktion des Leibes anzuzeigen und zu analysieren, was ihn dazu veranlaßt, seine Kontextualitätstheorie zu Beginn des zweiten Kap.s, das vornehmlich eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Empfindungs- und Wahrnehmungstheorien liefert, der Kritik voranzustellen. Die Grundidee dieser Theorie deckt sich mit der Holismusthese von Quine. „Auch auf der Ebene der Erfahrung gilt: wir haben keine absoluten, kontextunabhängigen Daten, sondern wir bewegen uns in verschiedenen Kontexten, so daß die Dinge ihr Aussehen ändern" (59f.). Das sei der mittlere Weg zwischen Empirismus und Rationalismus. Gegen den Empirismus wird die Leistung des Subjekts betont, so daß man mit Merleau-Ponty von einer Genealogie der Welt in der Erfahrung reden kann. Andererseits wird gegen den Rationalismus geltend gemacht, daß die Organisationsformen der Erfahrungswelt sich nicht auf bestimmte Verstandesformen bzw. kognitive Leistungen des Subjekts zurückführen lassen. Gemeinsam machen sie den Fehler, von Einzeldaten als den kleinsten Einheiten der Wahrnehmung auszugehen, die kontextlos wären und erst nachträglich durch ein wahrnehmendes Subjekt einen Kontext bekämen. Das Subjekt leistet nach Waldenfels aber nicht eine Kontextualisierung, sondern eine Veränderung des Kontextes. Das Subjekt findet mit seiner Leiblichkeit immer schon Kontexte vor und diese erfahren durch das wahrnehmende Subjekt eine Veränderung. Die Kontextualitätstheorie findet dann Anwendung in der Explikation weiterer Phänomene. So geht es im dritten Kap. um die leibliche Orientierung in der Welt. Damit werden die Räumlichkeit, die Zeitlichkeit und die leibliche Bewegung thematisch. Es geht um den Aufweis der leiblichen Quelle von Raum und Zeit, wodurch das Jetzt als privilegierte Zeitstelle ebenso wie das Hier als privilegierter Ort herausgehoben wird. Der leiblichen Bewegung wird Intentionalität unterstellt, insofern sie bereits in sich selbst „eine bestimmte Richtung hat und nicht darauf angewiesen ist, von außen auf ein Ziel ausgerichtet und einer Regel unterstellt zu werden" (149). Eine Definition des Lernens und der Freiheit wird im vierten Kap. erarbeitet. Dem Leib komme dabei eine ausgezeichnete Vermittlerfunktion zu, weil Lernen nicht auf Kognition und Freiheit nicht auf Willenskausalität reduziert werden kann. Sie erscheinen als Modi des In-der-Welt-Seins (vgl. 193).

Mit dem fünften Kap. ist eine Zäsur gegeben. Wurde der Leib in den ersten vier Kap. vorwiegend hinsichtlich seiner Vermittlungsfunktion thematisiert, so geht es nun um den Leib als den „sichtbaren Ausdruck meiner selbst" (210). Kap. sechs thematisiert den Leib als Umschlagstelle, Kap. sieben den Leib im Verhältnis von Eigenleib und Fremdleib. Der Schwerpunkt der Ausführungen in den Kap. fünf bis sieben liegt offensichtlich auf der Frage, wie denn ein Zugang zum Fremdbewußtsein von der Warte einer Leibphänomenologie aus zu denken wäre. Kap. acht faßt dann die Überlegungen zu den drei Kapiteln zusammen und bietet einen Ausblick, „der einige früher behandelte Probleme noch einmal aufnimmt" (365).

Waldenfels vertritt die These, daß es nicht Assoziation und auch nicht ein gültiges Schlußverfahren ist, das uns der Präsenz des Anderen gewahr werden läßt. Vielmehr haben wir mit unserer Leiblichkeit einen leibhaftigen Ausdruck eines immer schon Verwiesen- und Gewordenseins durch Andere. Der Andere ist mir auf den Leib geschrie-

ben. Waldenfels spricht deswegen von der *responsiven Leiblichkeit*. Darunter ist zu verstehen, daß jeder Selbstbezug seine Quelle im Fremdbezug hat (vgl. 365ff.). Dem korrespondiert die These, daß alle Leiblichkeit *heterosomatisch* ist, weil der Leib in sich selbst eine Andersheit aufweist, eine Differenz zu sich selbst und dadurch zugleich auf andere Leiber bezogen ist (vgl. 372). Damit wendet sich Waldenfels auch gegen die Auffassung, der Mensch sei gleichsam ein Atom, das erst nachträglich molekulare Verbindungen eingeht. Er ist aber vielmehr immer schon in molekulare Verbindungen eingebunden und versucht zeit seines Lebens, sich zu atomisieren. In der Sprache von Waldenfels heißt das dann: „Die erste Möglichkeit würde besagen, daß der Selbstbezug sich *vor* dem Fremdbezug realisiert. Auf den Leib bezogen: der Leibbezug kommt *vor* dem Körperbezug. [...] Dem möchte ich als zweite Möglichkeit eine Korrektur entgegensetzen. Die Korrektur heißt einmal: Selbstbezug ist nur *im* Fremdbezug möglich. Und umgekehrt: der Leibbezug ist zu fassen, als innerer Entzug" (265f.). Deutlich fassen lasse sich die Notwendigkeit einer Korrektur mit der Rede vom Körperding, die eben nicht bedeute, „daß der Leib als inneres Erleben einem äußeren Körper vorausginge, sondern in der Leiblichkeit selber, im leiblichen Erleben entzieht sich etwas, im Innen tritt schon ein Außen auf" (266). Diese These erhärtet Waldenfels dann, indem er die vielfältigen Spuren des allgegenwärtigen präreflexiven Fremdbezugs in unserer Leiblichkeit aufzeigt, sei es in der Wahrnehmungswelt als Ort einer „anonym eingespielten Gemeinsamkeit" oder in der Geschlechtlichkeit als Beispiel für den grundsätzlichen Modus leiblicher Gegenwart des Anderen (vgl. 315).

Als Vertreter der ersten Möglichkeit wird dem Leser nun Hermann Schmitz vorgestellt. Das ist aber sicherlich unzutreffend. Es trifft nicht zu, daß Schmitz den Leib vom Spüren her versteht und uns damit einen monadisch anmutenden Leib vorstellt. Daß dem nicht so ist, wird schon aus der Leibdefinition von Schmitz ersichtlich, derzufolge Leib das ist, dessen Örtlichkeit absolut ist. Zu konzedieren ist Waldenfels jedoch, daß in der Tat bei Schmitz Züge zu erkennen sind, den einzelnen Leib nach außen hin abzuschließen und absolut zu setzen. Man muß jedoch Schmitz nicht so interpretieren. Das beweist die jüngst vorgelegte Inauguraldissertation von Thomas Fuchs („Leib, Raum, Person", Stuttgart: Klett-Cotta 2000). Fuchs nimmt den Leibentwurf von Schmitz auf und versucht eine Weiterentwicklung unter Einarbeitung berechtigter Kritik.

Zur berechtigten Kritik zählt, worauf auch Waldenfels hinweist, daß es bei Schmitz keine intelligible Brücke zwischen Leib und Körper gibt. Schmitz geht bedauerlicherweise in der Tat so weit, die Möglichkeit einzuräumen, daß es einen Leib ohne Körper geben könnte. Auch wenn Waldenfels' Einspruch hier zu begrüßen ist, so ist wiederum bei ihm die Tendenz zu monieren, dem Körper Eigenschaften zuzusprechen, die dem Leib zugesprochen werden müßten. So geht es bei dem Phänomen der Transsexualität eben nicht um ein Erleben des Körpers (vgl. 363), sondern um eine Leiberfahrung, die nicht mit einer am Körper orientierten von außen auferlegten Geschlechtsidentität übereinstimmt. Ebenso unangebracht ist es, davon zu sprechen, daß sich bei der Geschlechtlichkeit Körper suchen (vgl. 240).

Der Vorwurf, Schmitz unterschlage die Andersheit des Anderen, ist ebenfalls nur teilweise berechtigt, weil es ihm gerade darum geht, auch diejenigen Phänomene in den Blick zu bekommen, bei denen wir vom Anderen fasziniert und ergriffen sind, und zwar so, daß man meint, der Andere wird Teil meines Leibes und ich werde ein Teil seines Leibes. Schmitz nennt das Einleibung. Waldenfels meint, im Gegensatz zu Schmitz die Fremdheit des Anderen angemessen zu berücksichtigen. Dabei werden die Eigenheiten von der mir und damit meinem Leib eingeschriebenen Fremdartigkeit des Anderen zu erklären versucht. Wenn er Schmitz vorwirft, dieser verleugne den Eigenstand des Anderen, so muß man fragen, ob nicht andererseits Waldenfels in Gefahr ist, den Eigenstand des Selbstbezugs aus den Augen zu verlieren. Es ist schwer zu sehen, wie in der hier vorgelegten Leibphänomenologie Selbstbezug und Fremdbezug trotz des Verwiesenseins ihre Eigenständigkeit wahren können. Bei Schmitz ist es die Affektivität, die zur Isolation und damit zur Individualität führt, was aber nicht gleichbedeutend ist mit der Behauptung von Waldenfels, Schmitz gehe ontologisch von isolierten Leibern aus, die sich gegenseitig verschlingen. Wenn Schmitz von Einleibung spricht, dann verlieren zwar beide etwas von ihrem Selbststand, wahren aber auch gleichzeitig ihre je eigene Po-

sition dadurch, ein konstitutives Element desjenigen Leibes zu sein, der die Leiber umgreift.

Das Unbehagen, das Waldenfels offensichtlich hat, wenn er Schmitz liest, dürfte seinen Grund woanders haben. Es ist der gleiche Grund, der auch Anfragen an seine Leibphänomenologie provoziert. Bei beiden verschwindet die Personalität. Während sich bei Schmitz noch eine wenig überzeugende Personentheorie findet, bietet Waldenfels erst gar keine. Deswegen ist auch durchgehend sehr unbestimmt von der Welt oder dem Anderen die Rede, auf den sich in aller Selbstbezüglichkeit immer schon präreflexiv bezogen wird. Die Dimension der Interpersonalität verschwindet völlig und kann auch nicht durch eine Beschreibung des Phänomens der Zwischenleiblichkeit aufgefangen werden (vgl. 286).

Des weiteren hat Waldenfels die Pointe des Schmitzschen Beweises für subjektive Tatsachen verfehlt, wenn er dessen Paradebeispiel „Ich, Hermann Schmitz, bin traurig" zu einem Einwand gegen Schmitz verkehrt. Er wirft ihm nämlich vor, hier Fremdbezüge einzuschmuggeln im Zeichen des Spürens und einer aller Fremdbezüglichkeit enthobenen Selbstbezüglichkeit, weil wir uns nunmal alle nicht selbst unseren Namen gegeben haben. Schmitz kommt es aber darauf an, zu beweisen, daß es unbestreitbare Tatsachen gibt, die sich ausschließlich mittels des Wortes ‚ich' als ein strikt ichbezogener Ausdruck adäquat beschreiben lassen. Der Name spielt bei dem Beweis nicht die geringste Rolle. Unverständlich ist eher die Behauptung von Waldenfels, die Namensgebung verdeutliche beispielhaft das Ineinanderspielen von Eigenleib und Fremdleib (vgl. 279f.). Es verwundert, daß Waldenfels nicht zu einer Würdigung von Schmitz' Aufweis der subjektiven Tatsachen findet, da doch auch er das Ziel verfolgt, die Dimension des Subjektiven zu rehabilitieren und gegen den Wirklichkeitsprimat des Objektiven zu verteidigen. Schmitz' Arbeiten zur Rehabilitierung des Subjektiven bieten beachtenswerte Anhaltspunkte, so etwa im Hinblick auf die mit diesem Programm verbundenen Reformen in der Ontologie. Systematische Aussagen zur Ontologie sucht man bei Waldenfels aber vergeblich, obwohl die ontologische Bedeutung der Kontextualitätstheorie eigens betont wird (vgl. 74). So bleibt denn auch die These unerläutert, daß die Ebene des Seins die Ebene dessen sein soll, was in sich fest bestimmt ist (vgl. 57).

Es trifft schließlich auch nicht zu, daß Schmitz sich einer lyrisierenden, teils auch fragwürdigen unmittelbaren Beschreibungsart bedient (vgl. 112), um seine Leibphänomenologie darzulegen. Das Gegenteil dürfte der Fall sein, was die analytische Schärfe und technische Sprache beweisen, die als Charakteristika der umfangreichen und zahlreichen Arbeiten von Schmitz gelten können.

Trotz aller Mängel in der Schmitz-Rezeption, der vorgebrachten Kritik am vorgelegten Entwurf der responsiven Leiblichkeit und aufgrund des hohen Grades an Redundanz nicht nur auf textinterner Ebene empfiehlt sich der vorliegende Band als Einführung in die Philosophie der Leibphänomenologie. Ein guter Index (wenn auch der Begriff ‚Kohabitation' aufgrund seines nicht gerade unbedeutenden Stellenwerts hätte berücksichtigt werden können), ein gutes analytisches Inhaltsverzeichnis, der übersichtliche Aufbau, die durchgehende Erläuterung der Termini und auch der erschwingliche Preis begünstigen die Empfehlung. Vorzuziehen wäre sie den einführenden Arbeiten von Schmitz jedoch bei weitem nicht, ungeachtet der Frage, ob es sich dabei nun um eine Pionierarbeit handelt (vgl. 271), und ungeachtet des Eigenwerts, der mit der diskussionswürdigen These von der responsiven Leiblichkeit angezeigt werden muß.

J. H. Fehige

Braun, Kathrin, *Menschenwürde und Biomedizin.* Zum philosophischen Diskurs der Bioethik (Campus/Forschung; 802). Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag 2000. 309 S., ISBN 3-593-36503-0.

Die Verfn., derzeitige Vertretung des Lehrstuhls für Politische Theorie und Ideengeschichte am Seminar für Politikwissenschaft der Universität Göttingen, stellt mit diesem Buch ihre Habilitationsschrift zur Diskussion. Erklärtes Hauptziel ihrer Forschung ist es, zu vermeiden, daß die drängenden moralischen Fragen der Bioethik „über Willkür und Macht entschieden werden" (195; vgl. ferner 68, 224, 284f.).

Von diesem Interesse geleitet, unternimmt sie im ersten Teil ihrer Arbeit auf der analytischen Ebene eine Rekonstruktion des bioethischen Diskurses als „schlichtender Diskurs" im Sinne von Foucault. Sie entwickelt ferner auf der normativen Ebene einen Maßstab zur kritischen Beurteilung der ihres Erachtens aufzeigbaren Tendenz gegenwärtiger Bioethik, ebenso wie die Medizin zu einer Erweiterung der Biomacht beizutragen, „indem sie dieser die Verfahren des Tötens zur Verfügung stellt, die bisher der Souveränität vorbehalten waren." (34) Dem korrespondiert die Inanspruchnahme der klassischen Menschenrechtskonzeption, derzufolge dem Menschen als lebensfähigem Individuum mit einem eigenständigen Körper, der von einer menschlichen Mutter geboren wurde, unveräußerliche Rechte zukommen sollen. Dabei geht die Verfn. so vor, daß sie einerseits auf die Machtanalytik von Michel Foucault rekurriert. Und weil Foucault nach Meinung der Verfn. auch einen Bezugspunkt normativer Art angibt, nämlich den Diskurs mit dem Interesse zu analysieren, um nicht selbst auf die analysierte Art und Weise regiert zu werden (vgl. 38), verlagern sich ihre Ausführungen von der analytischen auf die normative Ebene. Sie rekurriert daher andererseits auf den bei Kant ausgearbeiteten Gedanken „der Menschheit als Zweck an sich und das daraus resultierende Instrumentalisierungsverbot" (39), um die Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte aufzuzeigen (60).

Dieser erste Teil ist einer von insgesamt zwei Teilen und ist in fünf Kapitel untergliedert. Im ersten Kapitel unternimmt sie eine machtanalytische Fundierung ihrer These, derzufolge die Diskussionen, „die in der Bioethik geführt werden, eine mindestens ebenso ernstzunehmende Bedrohung für die Menschenrechte darstellen wie bestimmte Praktiken und Techniken in der Medizin" (19). Sie spricht in jenem Fall von diskursiven Praktiken und in diesem Fall von nicht-diskursiven Praktiken, weil sie sich durch ihren nicht-sprachlichen Charakter auszeichnen (wie z.B. das Klonen). Die Bioethik ist der Verfn. zufolge eben selbst Teil des Problems, nicht zuletzt deswegen, weil sich dieser konstitutiv von dem her definiert, was man „menschliches Leben" nennt. Mit der Rede von „menschlichem Leben" werde der Mensch zu einem Gut, „dessen Förderung auch gegen die Achtung vor dem Individuum ausgespielt werden kann" (10). Nachdem sie dann im zweiten Kapitel drei Versionen der Geschichte der Entwicklung der Bioethik vorgelegt hat, um zu zeigen, wie stark diese von einer „instrumentellen Rationaliät" geprägt ist, wechselt sie mit dem dritten Kapitel auf die normative Ebene. Sie entwickelt hier im Anschluß an ihre affirmative Explikation der klassischen Menschenrechtskonzeption, derzufolge das „Als-Mensch-Geborensein" eine hinreichende und eine notwendige Bedingung für das Innehaben unveräußerlicher Rechte darstellt, die Grundlage der Menschenrechte, die sie mit Kants Gedanken der Menschenwürde benennen möchte. Mit dieser an den Menschenrechten und der Menschenwürde orientierten Ethik grenzt sich die Verfn. explizit von Ethikentwürfen ab, die entweder schon vom Prinzip her bereits auf Willkür gebaut sind, oder sich selbst als nachmetaphysisch verstehen. Ein nachmetaphysischer Ethikentwurf ist deshalb i.E. zurückzuweisen, weil er zu Ergebnissen führt, die dem Begriff der Moral widersprechen, insofern sie ebenfalls darauf hinauslaufen, daß moralische Konflikte letztlich durch Macht und Willkür entschieden werden. Sie scheint vor allem den Universalismus der Moral in Frage gestellt zu sehen (vgl. 187), wenn man sich zur Beurteilung der biomedizinischen Praktiken nicht am Gedanken der Menschheit als Zweck an sich orientiert. Im vierten und fünften Kapitel findet dann der entwickelte normative Maßstab Applikation, wobei auch die Machtanalytik Fortführung findet, indem einerseits biomedizinische nicht-diskursive Praktiken dahingehend analysiert und beurteilt werden, ob sie eine wirklich neue Herausforderung für die Menschenrechte darstellen oder nicht. Andererseits dadurch, daß im fünften Kapitel Texte und damit diskursive Praktiken von Michael Tooley, Peter Singer, Tristram Engelhardt jr., John Harris, Robert Veatch, Robert Spaemann, Ronald Dworkin, Hans Jonas und Jürgen Habermas unter je unterschiedlicher Rücksicht diskutiert werden, um ihre These zu erhärten, daß eine Bioethik, die meint, sich erstens nicht von Kants Selbstzwecklichkeitsformel und zweitens nachmetaphysisch entwerfen zu müssen, einen Diskurs konstituiert, der die Biomacht stützt und damit dazu beiträgt, der unbedingten Achtung vor dem einzelnen nicht mehr zu entsprechen (vgl. 14). Dabei wird nicht nur deutlich, daß es vor allem utilitaristische und/oder libertäre Verfügbar-

machungsdiskurse sind, die sich am Abbau von Menschenrechten und Menschenwürde beteiligen, sondern auch, „daß das kantische Instrumentalisierungsverbot und seine Herleitung aus der Idee der Menschheit noch immer alternativlos sind, wenn es darum geht, Moral nicht durch Macht und Willkür zu ersetzen" (16).

Im zweiten Teil ihrer Arbeit diskutiert die Verfn. anhand bestimmter Leitfragen die *Covention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with regard to the Application of Biology and Medicine* („Biokonvention") des Europarats und die *Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights* der UNESCO. Bescheinigt sie der Bioethikkonvention entgegen ihrem Selbstanspruch letztendlich nicht zur Sicherung der Würde des Menschen beizutragen, so der Deklaration, kein geeignetes Instrument zum Schutz der Menschenrechte zu sein.

Die Verfn. schließt ihre Arbeit mit einem Resümee ab, um die konstatierten Anfechtungen der Menschenrechte noch einmal zu rekapitulieren und angesichts der beiden grundlegenden Angriffe auf den Gedanken der Menschenrechte, nämlich einmal „die kollektivistische Unterordnung der Individuen unter einen vermeintlich übergeordneten Zweck und die Einteilung von Menschen in Kategorien von verschiedenem moralischen Status" (286), ihre normative Antwort abschließend erneut eigens mit dem Ziel zu betonen, einen widerstandsfähigeren Diskurs anzumahnen. Dieser hat sich aber unbedingt auf das Instrumentalisierungsverbot zu verpflichten, weil es durch nichts zu ersetzen sei (vgl. 289).

Mit der Arbeit von K. Braun liegt sicherlich eine bemerkenswerte Untersuchung des an Umfang und (politischer) Bedeutung zunehmenden derzeitigen philosophischen Diskurses der Bioethik vor. Nicht zuletzt dadurch, daß die Verfn. sich nicht darauf beschränkt, eine bloße Macht- und Diskursanalytik vorzulegen, sondern selbst im Interesse einer kritischen Subversion die Beobachterperspektive verläßt und als Teilnehmerin Position in diesem Diskurs bezieht, provoziert die Arbeit zur weiteren Auseinandersetzung mit dem vorgelegten (Bio-) Ethikentwurf. So ist dem Rez. nicht deutlich geworden, ob die Verfn. sich der Auffassung anschließt, daß eine Ethik, die metaphysische Überzeugungen berücksichtigt, damit ein irrationales Moment impliziert, weil sie damit eine vermeintlich nicht einlösbare Beweislast auf sich nehme (69). Sofern die Verfn. sich der Auffassung anschließt, müßte ihrer Bioethik eben ein solches irrationales Moment bescheinigt werden, räumt sie doch selbst ein, „daß der Kategorie der Menschheit ein Rest Metaphysik anhaftet, den sie auch nicht abstreifen kann, ohne ihre normative Kraft zu verlieren" (68). Abgesehen von dem sicherlich kontroversen Metaphysikbegriff, der hier supponiert, fragt man sich ferner, ob die bloße Alternativenlosigkeit im Spektrum möglicher normativer Kritikmaßstäbe bereits ausreicht, die Bioethik auf Kants Selbstzwecklichkeitsformel zu verpflichten, weil es nur mittels dieser Kategorie möglich sei, zu vermeiden, daß die drängenden moralischen Fragen nicht über Willkür und Macht entschieden werden. Auch ist dem Rez. unverständlich, was damit gemeint sein soll, wenn die Verfn. von einer *Strukturgleichheit* des Menschheitsgedankens Kants mit der Idee der Gottesbildlichkeit des Menschen spricht (71). Offensichtlich wird sich eine Auseinandersetzung mit der Position der Verfn. auf die Ausführungen der Kapitel drei und vier des ersten Teils zu konzentrieren haben. Nach Auffassung des Rez. wäre dabei vor allem in Frage zu stellen, ob denn das Als-Mensch-Geborensein tatsächlich die einzige naturale Bedingung sein kann, von der die Würde des Menschen abhängig gemacht werden darf, und zwar deswegen, weil diese Bedingung zugleich einen naturalen und normativen Gehalt haben soll (71). Worin der normative Gehalt des Als-Mensch-Geborenseins begründet liegen soll, vermag der Rez. nicht zu sehen. Vielmehr ist dieser gegeben, wenn es um das Mensch-Sein geht. „Als-Mensch-Geborensein" und „Menschsein" werden gleichgesetzt, ohne daß einsichtig wird, auf welcher Grundlage die Entscheidung getroffen wird, daß erst mit der Geburt aus dem Fötus ein Mensch wird. Dabei dürfte auch das Geborensein als hinreichende Bedingung für das Innehaben menschlicher Rechte weniger in Kants kategorischem Imperativ impliziert, als vielmehr von der Verfn. hinein interpretiert worden sein, was berechtigt ist, auch wenn eventuell nicht unterstellt werden kann, daß nach Kant dem Embryo bzw. dem Fötus noch nicht Menschsein zukommt. Dann wäre aber eine Begründung erforderlich gewesen, die einsichtig macht, warum im Fall einer Benennung der Geburt als normativ bedeutsamer

Zäsur in der Ontogenese des Menschen nicht Macht und Willkür leitend sind. Denn nur dadurch, daß sie der Geburt diesen normativ relevanten Gehalt zuspricht, ist es der Verfn. möglich, dem Embryo bzw. Fötus die Menschenrechte zu versagen, weil es sich noch nicht um „Menschen im herkömmlichen Sinn" handelt, weswegen es auch nicht zu einem Widerspruch zum Menschenrechtsstatus der Frau kommen kann (vgl. 95).

Ebenfalls als diffus empfindet der Rez. ihre damit korrelierenden Ausführungen zur Abtreibungsfrage. Zunächst wäre es wohl angebrachter gewesen, die schwierige Frage in einem eigenen Abschnitt zu diskutieren und die wesentlichen Prämissen ihres Argumentationsgangs systematisch vorzuführen. So ist der Leser darauf angewiesen, sich selbst die verstreuten Aussagen zu einem Ganzen zusammenzufügen, um die Position der Verfn. nachvollziehen zu können. Das fällt doppelt schwer, weil erstens bedauerlicherweise kein Index zur Verfügung steht und zweitens ihre diesbezüglichen Ausführungen mit anderen Gedankengängen verwoben sind. Inhaltlich wäre dem Rez. zufolge zu monieren, daß nicht einsichtig wird, welches Argument nun leitend sein soll, um ein Abtreibungsrecht der Frau zu begründen. Neben der oben angezeigten Vorentscheidung darüber, wann von einem Menschen gesprochen werden darf, ist u. a. auch davon die Rede, daß die Frau ohne den Fötus, der Fötus jedoch nicht ohne die Frau existieren kann, oder davon, daß es einer Instrumentalisierung des Körpers der Frau und damit ihrer selbst gleichkäme (vgl. 79 ff.), sie auf eine Fortsetzung der Schwangerschaft moralisch zu verpflichten (vgl. 15). Die Verfn. meint, einen Menschenrechtsschutz für den Embryo bzw. Fötus vertreten zu können, wenn sich dieser außerhalb des Körpers befindet (vgl. 60), weil für Embryonen außerhalb des Mutterleibes (etwa im Fall der IVF) gelten soll, daß „sie Angehörige der menschlichen Gattung sind" (vgl. 95). Dies wiederum begründet die Verfn. damit, daß es einem Akt der Willkür gleichkäme, außerhalb des Mutterleibes eine Einteilung menschlicher Wesen nach verschiedenen Entwicklungsstufen vorzunehmen. Der Rez. vermag nicht zu sehen, wieso die Zäsur der Geburt davon ausgenommen werden sollte, weil er kein überzeugendes Argument auszumachen vermag, das die Thesen der Verfn. stützen könnte, denen zufolge der Embryo bzw. Fötus kein Mensch im herkömmlichen Sinne und zudem nicht körperlich sein soll. J. H. Fehige

Spaemann, Robert, *Grenzen.* Zur ethischen Dimension des Handelns. Stuttgart: Klett-Cotta 2001. 559 S., ISBN 3-608-91027-1.

Der Titel schon zeigt, wie gewohnt – und in gewohnter Prägnanz –, Flagge (was, nicht weniger gewohnt, empörte Abwehr zeitigt, mit der Frage, wo denn sich „die evidente Schönheit elementarer sittlicher Phänomene zeige, und dem Votum – auch angesichts ethischer Grundfragen – für „behutsam" skeptische Güterabwägung, gegen die Beschränkung der „Freiheit des Menschen darauf, den Geboten der Schöpfung [?] Folge zu leisten"). „Grenze" klingt tatsächlich eher defensiv, wenn nicht gar „repressiv" (je nachdem, ob Leute eher etwas zu verlieren oder zu verpassen fürchten – wobei sich die Dinge dadurch verschärfen, daß heute zunehmend schon [mögliches] Verpassen als Verlust gilt). Das griechische *péras* demgegenüber bezeichnet die „Kontur", dank der etwas/jemand erst Gestalt gewinnt. – 46 Wortmeldungen, von 1960 („Zur philosophisch-theologischen Diskussion um die Atombombe" und „Die Zerstörung der naturrechtlichen Kriegslehre. Erwiderung an P. Gustav Gundlach S. J.") bis 2000 („Einzelhandlungen", oder ein längeres Postscriptum zu „Zur Ontologie der Begriffe „rechts" und „links" aus dem Jahre 1979), sind hier gesammelt (die bibliographische Information jeweils als Sternchen-Fußnote zum Titel; weitere Anmerkungen leider am Ende des Buches). Die Anordnung erfolgt statt chronologisch thematisch, in zwei Teilen: I. Grundfragen, Abhandlungen zum philosophischen und praktischen Charakter der Ethik, zum Gewicht von Natur und Theologie, zugleich gegen Universalteleologie und Konsequentialismus, Klärungen bzgl. Menschenwürde, Verantwortung, Sekundär-Tugenden sowie Sarastros Haß. II. Themen der Zeit (worunter natürlich nicht bloß das Person-Sein aller Menschen auch in Teil I stehen könnte). § 218 StGB und Schein-Debatte, Euthanasie und Todesstrafe, Natur- und Tierschutz, Bildung, Erziehung, Ethik-Unterricht.

So unterschiedlich das Genus der Texte ist, von der philosopohischen Abhandlung bis zu Brief und Gelegenheitsrede, so eindrücklich durchgängig zeigt sich die Kontinuität in

der Grundstellungnahme, den verfochtenen Zielen wie in Gehalt und Duktus der vorgetragenen Argumente. Durchgängig auch eine ganz eigene Verbindung von Schärfe in der Analyse und Wertung kritisierter Positionen, nüchternem Realismus hinsichtlich des Weltlaufs im allgemeinen wie der Effizienz solcher Kritik im besonderen und einer geradezu serenen Gelassenheit bei alldem. Grund und Hintergrund dessen kommen mehrfach zur Sprache, klar schon zu Ende des Vorworts (12): „Eine Ethik, die nicht bereit ist, auf der Verliererseite zu stehen, verdient den Namen nicht. Aber eine Ethik, die dazu bereit ist und sich nicht einschüchtern läßt durch den Verweis auf das, was ohnehin geschieht, ist weniger ohnmächtig, als es scheint. Sie kann vielleicht nichts verhindern, aber sie kann aufhalten. Aufhalten heißt Zeit gewinnen. Und: kommt Zeit, kommt Rat. Le pire n'est pas toujours sûr [Zweittitel des Claudelschen Welttheaters *Der seidene Schuh*]."

Einerseits ist es unmöglich, die Fülle der Klarstellungen und Anstöße im einzelnen zu referieren; anderseits sind die Thesen des profilierten Lehrers bekannt. So erlaubt sich der Rezensent, in subjektiver Auswahl auf Einzellichter hinzuweisen, die der Autor seinen Lesern aufsteckt: daß etwa heute statt Aussagen über „eine gelungene Lebenspraxis" nur solche „darüber, wie man Zustände subjektiver Zufriedenheit herbeiführen kann," für wahrheitsfähig gelten, wofür aber nicht Philosophen, sondern Psychologen zuständig sind (32). Philosophisch schwindet der Unterschied zwischen Poiesis und Praxis (32 f.), so daß am Mord der Tod das Schlimme ist, statt „daß jemand sich selbst zu einem Mörder gemacht hat". (Wichtig ist dieser Unterschied auch für ein menschenwürdiges Entstehen des Menschen: als „Folge einer Praxis, nicht einer Poiesis" – 344.) Oder das Dilemma nach Nietzsche: allgemeine Suche nach evidenten „Werten" – im Bewußtsein des Zusammenhangs von Wert und Wertung (81). Daß es kein Vernunftargument gegen Mord gibt (Horkheimer/Adorno), ist kein Argument für diesen, „sondern für die religiöse Betrachtung der Wirklichkeit". Ein in der Tat seltener Irrtum (so bei der Sorge um „heutige philosophische Standards"): „man könne die religiöse Betrachtung der Wirklichkeit fallen lassen, ohne daß einem etliches andere mit abhanden kommt". Sodann die „noch gar nicht hinreichend analysierte Beobachtung, daß wir – wie die Zecken – die Welt) im Halbschlaf auch immer vollständig verstehen" (132 – nur Vernunft läßt Andersheit als solche zu). Anderseits addiert sich sittliche Vernunft nicht zu anderen „Sachgesichtspunkte[n]", sondern nimmt sozusagen einen „Metagesichtspunkt" ein (338); so gibt es hier keine legitimen Konflikte „Kompromisse können oft notwendig und also ethisch geboten sein. Aber eben deshalb kann die Ethik, die über die Legitimität von Kompromissen entscheidet, nicht selbst Kompromisse schließen, ohne sich zu kompromittieren" (339). Darum gilt bzgl. des üblichen Rückzugs auf das Gewissen: Es „ist die Stimme, die uns mahnt, das Rechte zu tun. Es ersetzt nicht den Versuch, das Rechte zu erkennen. (Und der) Staat kann die Erkenntnis dessen, was Recht und Unrecht ist, nicht willkürlich ans individuelle Gewissen abtreten" (359). Im übrigen ist es zweierlei, ob das Gewissen zu Handlungen schweigt (verstummt?) oder ob es welche befiehlt. „Die Gleichsetzung einer solchen dem Gewissen abgerungenen mit einer vom Gewissen befohlenen Entscheidung ist ein Mißbrauch der klassischen Lehre, der nur sophistisch genannt werden kann" (378). (Und wie als Antwort auf Judith J. Thomsons Beispielkonstruktion ‚Gekidnappt-werden'): „Wenn ich ein Kind in meiner Küche finde, das jemand heimlich hineingelegt hat, darf ich es auch nicht in den Mülleimer werfen unter Berufung auf mein Hausrecht" (375). Zum Vorwurf, mehr an seiner ‚weißen Weste' interessiert zu sein als an der Senkung von Tötungsziffern, erwidert Spaemann mit dem Verweis (statt, wie auch möglich, auf die Martyrer) auf das Urteil des Bundesgerichtshofs von 1952 über an der Geisteskranken-Euthanasie (mäßigend) beteiligte Ärzte (391 f., auch etwa 119). Während Handlungpflichten der Güterabwägung unterliegen, gelten Unterlassungspflichten einfachhin (394). Wobei rechtlich nur Taten, nicht (menschlichem Urteil entzogene) Motive eine Rolle spielen sollten: „Der Begriff ‚niedrige Beweggründe', der in der nationalsozialistischen Ära in unser Strafrecht eingeführt wurde und heute noch eine Rolle spielt, hat im Strafrecht nichts verloren" (446). Zum Emanzipationsprogramm: Es laufe weitgehend darauf hinaus, „die Abschaffung des Mißbrauchbaren an die Stelle der Bekämpfung des Mißbrauchs zu setzen" (485). Oder zu Gewalt? „Ich sehe in der heutigen Gewaltbereitschaft vieler Jugendlicher die Konse-

quenz einer Pädagogik, die Gewaltfreiheit, Toleranz, Verständigungsbereitschaft zu höchsten Werten hinaufgesteigert hatte" (619). Diese Werte seien nämlich nur als sekundäre zu stabilisieren.

Zu diskutieren finde ich die Kritik am Sollen (98) zugunsten einer Ethik dessen, was wir „eigentlich wollen": Gewiß kann Freiheit sich ihm verweigern – oder ihr Entsprechen stoisch selbstbezüglich leben; aber woher die Unbedingtheit des Guten, wenn unser Streben und Wollen es wären, die das Du-sollst „allein zu legitimieren imstande" ist? Ebenso bestreite ich, man könnte immerhin selbst die eigene Würde verlieren (111). Da sie sich dem Anspruch und Angerufensein (vom und zum Guten religiös: vom Heiligen her – und unwiderruflich) verdankt, geht auch der schlimmste Verbrecher (selbst der Verdammte) ihrer nicht verlustig.

Doch genug der Einzelheiten. Gegenüber einem volltönenden „Weltethos-Projekt" (dem der entlarvende Schlußaufsatz gilt; von Küng in einer noch entlarvenden Fußnoten-Replik erwidert) dokumentiert sich hier ein unermüdlicher Florett-Einsatz im Dienst ethischer Grundeinsicht und Selbst-Verständlichkeit. 1988 sah Spaemann (zum Abtreibungsthema) die Argumente erschöpft [sic!], die Gegner „ihre Position weitgehend nur noch ‚voluntaristisch'" behaupten (367). Steht nicht bzgl. der ganzen hier gezeigten Fragen-Palette die aufgeklärte Wohlstandsgesellschaft in der Tat – nach Zerstörung der Dunkelzonen, der Entlarvung früherer Heuchelei, vor einer Grundalternative? Nochmals (370) P. Claudel (im März 1914 an A. Gide): „Es gibt etwas Schlimmeres als die Heuchelei, das ist der Zynismus." J. Splett

* * *

Paul-Tillich-Preis

Die Deutsche Paul-Tillich-Gesellschaft vergibt im Frühjahr 2002 zum siebten Mal den Paul-Tillich-Preis für eine hervorragende deutschsprachige Dissertation oder Habilitationsschrift, die dem wissenschaftlichen Lebenswerk von Paul Tillich gewidmet ist. Das betreffende Promotions- oder Habilitationsverfahren muß zwischen dem 1. März 2000 und dem 31. März 2002 erfolgreich abgeschlossen sein.

Der Preis ist mit DM 3000,– (EURO 1.533,88) dotiert; er kann auch geteilt werden.

Arbeiten, die für die Verleihung des Preises im Mai 2002 anläßlich des IX. Internationalen Paul-Tillich-Symposions in Frankfurt am Main kandidieren, sind in zwei Exemplaren bis zum 31. März 2002 an den stellv. Vorsitzenden der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft einzusenden: Herrn Professor Dr. Dr. Werner Schüßler, Lehrstuhl für Philosophie II, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, D-54296 Trier.

Zur Gründungsgeschichte der Hochschule Sankt Georgen 1919–1926

Zum 75jährigen Jubiläum

Von Klaus Schatz S. J.

Die Hintergründe der Entstehung der Hochschule St. Georgen, die im Herbst 1926 ihre Pforten öffnete, sind zuerst aus persönlichem Erleben schon im ersten Jahrzehnt ihres Bestehens dargestellt worden.[1] 1972 hat dann Kluke in seiner Darstellung der Anfänge der Stiftungsuniversität Frankfurt am Main aufgrund der einschlägigen Bestände im Limburger Diözesanarchiv neue Aspekte herausgestellt, vor allem den Zusammenhang des Gründungsplans mit dem ursprünglichen Projekt des Limburger Generalvikars Matthias Höhler, ein „zweites Innsbruck" zu schaffen und die den Jesuiten zu übergebende Fakultät als ganze in die neu entstandene Frankfurter Universität einzugliedern.[2] Darauf sowie auf eigene Forschungen im Limburger Diözesanarchiv stützt sich die Darstellung des Verfassers in seiner Limburger Bistumsgeschichte von 1983.[3] Freilich mußten die „innerjesuitischen" Zusammenhänge und insbesondere die Verhandlungen mit der römischen Ordensleitung, damit aber die ganzen noch komplizierten Wechselfälle und Unterhandlungen zwischen 1920 und 1926, in dieser Darstellung noch schemenhaft und vage bleiben, da die Limburger Akten darüber wenig enthalten, die Akten des römischen Generalatsarchivs aber dem Verfasser für diesen Zeitraum damals noch nicht zugänglich waren; sie konnten sich nur auf kurze Notizen im Beitrag des Gründungsrektors Kösters und auf persönliche Erinnerungen von P. von Nell-Breuning stützen.[4] Dies war der Zeitraum, nachdem Generalvikar Höhler, die eigentliche Seele des Universitätsfakultätsplans, am 7. Juli 1920 gestorben war, und der Limburger Bischof Augustin Kilian in Zusammenarbeit mit Nuntius Pacelli entschlossen war, eine vom Jesuitenorden zu besetzende Anstalt klar scholastischer Ausrichtung in Frankfurt zu gründen, wobei die Eingliederung in die Universität zwar noch mögliches und wünschenswertes Fernziel, nicht mehr jedoch vorrangiges Anliegen war.[5] Es war bekannt, daß außer äußeren

[1] Vgl. *H. Zurhausen*, Wie St. Georgen entstand, in: Mitteilungen aus den deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu [im folg. abgek. MD] XII, 1930, 1–12; *L. Kösters*, Vor zehn Jahren, in: St. Georgener Blätter 1936, Heft 1, 1–13; ferner später *O. v. Nell-Breuning*, Die Idee des Gründers, in: Sankt Georgen Frankfurt am Main 1926–1976, Frankfurt am Main 1976, 18f.

[2] Vgl. *P. Kluke*, Die Stiftungsuniversität Frankfurt am Main 1914–1932, Frankfurt am Main 1972, 339–353.

[3] Vgl. *K. Schatz*, Geschichte des Bistums Limburg (QMRKG 48), Mainz 1983, 236–244. – Die Akten des Limburger Diözesanarchivs [im folg. zit. DAL] befinden sich vor allem in dem Faszikel 57/C 1 (Errichtung einer theologischen Fakultät in Frankfurt 1916–1937).

[4] Vgl. *Schatz*, 242.

[5] So insbes. in der Beilage „De facultate theologica Francofurtensi" zu seinem Brief an Pacelli vom 4.6.1920 (DAL 57/C 1, fol. 174f., zit. bei *Schatz*, 240f.).

Hemmnissen (vor allem der Inflation, die 1923 den 1896 von Bischof Klein gegründeten Seminarbaufonds der Diözese vernichtete, und den Schwierigkeiten, einen geeigneten Ort für die Anstalt zu finden) auch die skeptische Einstellung des Jesuitengenerals Wladimir Ledochowski (1915–1942) die Angelegenheit verzögerte, der zumal die Verbindung einer Ordenshochschule mit dem Seminar einer Diözese als konfliktträchtig und problematisch ansah. Nun existiert gerade über diese inner-jesuitischen Vorgänge ein umfangreicher und ziemlich vollständiger Faszikel im römischen Ordensarchiv, den der Verfasser einsehen konnte und der neben anderen Quellen aus diesem Archiv hier ausgewertet wird.[6] Er ermöglicht eine neue Gesamtdarstellung der Gründungsgeschichte von St. Georgen, wobei auch die bereits bekannten Vorgänge rekapituliert werden müssen.[7] Für die an diese Gründungsgeschichte sich anschließende Geschichte des ersten Vierteljahrhunderts von St. Georgen bis 1951 sei auf die soeben erschienene Publikation von Werner Löser verwiesen, die in dieser Nummer durch den Verfasser des Artikels rezensiert wird.[8]

Es ist bekannt, daß für die Entstehung von St. Georgen zwei bzw. drei Intentionen zusammenkamen. Dies war erstens der Wunsch des Jesuitenordens, aus dem „Exil" herauszukommen, nachdem das Jesuitengesetz von 1872 am 19. April 1917 aufgehoben war, und das hieß: studienmäßig in Deutschland durch eine staatlich anerkannte Anstalt präsent zu sein. Seit 1894/1895 befanden sich die Philosophie und Theologie der deutschen Ordensprovinz im holländischen Valkenburg nahe bei Aachen. Bereits Ende 1913 bemühte sich der Valkenburger Rektor Ludwig Kösters, später (1915–1921) Provinzial der Deutschen Provinz und als solcher eigentlicher Schöpfer von St. Georgen, dann 1926 sein erster Rektor, aus der studienmäßigen Isolation herauszukommen. Er hegte das Projekt, Valkenburg auch als Kolleg für Auswärtige (vor allem Studenten anderer Orden sowie Priesteramtskandidaten der Diözesen, daneben auch Laien für den philosophischen Kurs) zu öffnen.[9] Das Projekt war einmal von dem Gedanken bestimmt, daß die (25) Professoren mit 150 Jesuitenscholastikern nicht voll ausgelastet

[6] Archivum Romanum Societatis Iesu (im folg. zit. ARSI), Germania 1405 (Quaestio Francofurtensis 1920–1928). – Generell ist das römische Jesuitenarchiv, wie alle römischen zentralen Ordensarchive, zur Zeit nur bis 1922, dem Zeitpunkt des Vatikanischen Archivs (Tod Benedikts XV.), zugänglich; durch Sondererlaubnis des Generalobern Kolvenbach konnte der Verf. jedoch die Akten nach 1922 einsehen. – Zugehörige Akten im Vatikanischen Archiv (ASV), vor allem in der Münchener Nuntiatur, konnten in den bis jetzt zugänglichen Beständen nicht ermittelt werden; der Faszikel Archivio Nunziatura Monaco Nr. 354 „Questioni dei seminari e delle università" enthält über St. Georgen nichts; es ist anzunehmen, daß die einschlägigen Akten Pacellis, zumal sie über 1922 hinausreichen müssen, zu einem Faszikel gehören, der noch nicht zugänglich ist.

[7] Letzteres geschieht zumeist im Rückgriff auf Kluke und die Bistumsgeschichte des Verf.s, in einzelnen Fällen auch durch Rückgriff auf Quellen im DAL, die damals vom Verf. eingesehen, jedoch in seiner Bistumsgeschichte nicht eigens erwähnt und zitiert waren.

[8] Vgl. *W. Löser*, St. Georgen 1926–1951, Frankfurt am Main 2001.

[9] Vgl. MD XV, 339; ferner seinen Brief v. 12.11.1913 an Provinzial Joye (ARSI Germ. 1014, XVI, 15).

seien, dann aber auch von dem Bestreben, aus der Abgeschiedenheit herauszukommen, einen leicht zur Bequemlichkeit werdenden „Hausbetrieb" zu überwinden,[10] und anderseits einem Bedürfnis in der Laienwelt nach philosophischer Bildung zu entsprechen. Im März 1914 schrieb er in diesem Sinne eine Reihe von Ordensobern an.[11] Ihre Reaktionen scheinen nicht ablehnend gewesen zu sein, ließen jedoch keine kurzfristige Verwirklichung erwarten.[12] Durch den Ausbruch des Ersten Weltkriegs trat dann dieser Plan in den Hintergrund. – 2. Der zweite Faktor war der Wunsch der Diözese Limburg, eine eigene philosophisch-theologische Ausbildungsstätte zu besitzen. Dieses Bestreben war im Grunde so alt wie die Diözese. Rechtlich hatte am Ende des Kulturkampfes das Gesetz vom 29. April 1887 hier grünes Licht gegeben: es ermächtigte die Bischöfe von Limburg und Osnabrück, in ihren Diözesen staatlich voll anerkannte Anstalten zur Priesterausbildung zu errichten, die noch dazu auch von Kandidaten jeder anderen Diözese besucht werden konnten. Was die Realisierung bisher verhinderte, war der Mangel an Geldmitteln und außerdem das fehlende eigene Personal. So studierten die Limburger Theologen seit 1887 im Fuldaer Seminar. Immerhin hatte Bischof Klein (1886–1898) 1896 zu diesem Zweck den Seminarbaufonds errichtet. Jedenfalls hatte so die Diözese Limburg die staatliche Anerkennung in der Hand, die der Jesuitenorden suchte. Die Verbindung beider lag also nahe; aber sie hätte natürlicherweise zu einer theologischen Anstalt in Limburg am Bischofssitz geführt, zumal Bischof Klein dort bereits 1895 den Platz des heutigen Priesterseminars zu diesem Zweck gekauft hatte; und noch 1916 hatte Generalvikar Höhler dafür Limburg im Blick. – 3. Daß sich nun statt dessen die Pläne auf Frankfurt konzentrierten, dafür zeichnet speziell der Plan des Limburger Generalvikars Matthias Höhler verantwortlich. Höhler, Alt-Germaniker und Jesuitenfreund, erkannte die Schlüsselstellung der neu entstehenden Frankfurter Universität und hielt es unbedingt für notwendig, hier durch eine Theologische Fakultät präsent zu sein, hierzu wahrscheinlich angeregt durch eine Denkschrift des Münsteraner Neutestamentlers Max Meinertz von 1917. Höhler glaubte dabei, diese Fakultät nach dem Vorbild von Innsbruck komplett dem Jesuitenorden geben und dann voll in die Universität eingliedern zu können, wobei er zweifellos in einer gewissen politischen Naivität die nach wie vor bestehenden Widerstände und kirchenpolitischen Schwierigkeiten unterschätzte, die auch nach dem Fall des Jesuitengesetzes

[10] „Modus docendi et discendi in scholasticatibus separatis, qui solis Nostris destinantur, facile evadet ... minus strenuus, ita ut quaedam fere languida commoditas irrepere possit. Praesentia externorum et professores et scholasticos incitat" (Brief vom 12.11.1913 an Provinzial Joye).

[11] Brief abgedruckt bei *Löser*, 217–219.

[12] Kösters am 3.7.1914 an General Wernz (ARSI Germ. 1014, XVI, 23): „Plerique congregationum superiores invitationem grate acceperunt et laudaverunt; sed pauci statim aliquos clericos mittere velle videntur. Sed spe non destituimur. Si hoc anno nondum continget, sequente res eo melius deliberari et in ordinem redigi potest."

und dem Inkrafttreten der Weimarer Verfassung ein „zweites Innsbruck" kaum zugelassen hätten.[13]

I. Universitätsprojekt und Scheitern (1917–1921)

Jedenfalls nahm Höhler 1917 nach dem Fall des Jesuitengesetzes Kontakt mit Kösters als Provinzial auf, angeblich nachdem er von dessen Projekt der Öffnung von Valkenburg vernommen und dann beschlossen hatte, seinen eigenen Plan damit zu verbinden.[14] Seine Taktik lief zunächst darauf hinaus, zuerst eine rein kirchliche Fakultät in Frankfurt aufzubauen, die von der Gesellschaft Jesu besetzt werden sollte. Dann würde die protestantische Seite schon reagieren und als Ausgleich eine evangelisch-theologische Fakultät verlangen, woraufhin man unter Berufung auf die Parität ebenso eine katholisch-theologische Fakultät verlangen könne[15]. Finanziell hätte dies jedoch, da die Frankfurter Universität eine Stiftungsuniversität war, erfordert, daß die Geldmittel für die Fakultät von kirchlicher Seite aufzubringen waren. Da Limburg alleine dazu nicht in der Lage war und die Fuldaer Bischofskonferenz sich auch außerstande erklärte, die entsprechenden Mittel bereitzustellen, wurde das Projekt zunächst einmal auf Eis gelegt.

In ein neues Stadium der Überlegungen kam es seit Anfang 1919, teilweise angestoßen wiederum durch Meinertz, der an eine Übernahme der vertriebenen Straßburger Theologieprofessoren dachte, wodurch auch das finanzielle Problem leichter lösbar schien. Weder Höhler noch Bischof Kilian gingen jedoch direkt auf seinen Plan ein, schlugen vielmehr nur die Übernahme zweier Straßburger Professoren für die geplanten Lehrstühle für Religionsgeschichte und Religionsphilosophie an der Frankfurter Universität vor. Statt dessen verhandelte Kilian jetzt mit Kösters in bezug auf Errichtung eines Seminars, das dann in die Universität einzugliedern sei. Beide waren freilich im Unterschied zu Höhler skeptisch hinsichtlich der Möglichkeit, ein einmal errichtetes und komplett von Jesuiten besetztes Seminar *totum quantum* in die Universität einzugliedern. Dabei dachte Kösters als Zwischenlösung an die Übernahme einzelner Vorlesungen durch Jesuiten (evtl. auch nur auf privater Basis), bei Nebeneinanderbestehen von (unter SJ-Leitung stehendem) Seminar und (vor allem durch einen Kern von Straßburger Professoren gebildeter) Theologischer Universitätsfakultät.[16]

---

[13] Vgl. *Schatz*, 241.

[14] So nach der „Historia domus" von St. Georgen von 1926 (im Archiv der Norddeutschen Provinz SJ, jetzt München). Bischof Kilian habe dann den Provinzial gleich bei seinem Antritts(?)besuch in Limburg auf den Plan angesprochen, das Kolleg in Frankfurt zu errichten. Kösters habe von da an das Projekt zielstrebig verfolgt.

[15] Vgl. *Kluke*, 347f.

[16] So am 10.4.1919 an Höhler (DAL 57/C 1, fol. 121–124): „Daß die ganze Fakultät den Jesuiten übertragen würde, verbürgte eine größere Einheitlichkeit in Unterricht und Erziehung, wird sich aber wohl nicht so leicht erreichen lassen, wenigstens für den Anfang, wo die Eingliederung in die Universität erstrebt wird. Der Gedanke, die Straßburger Professoren nach Frankfurt zu versetzen, wird die amtliche Anerkennung der theologischen Fakultät gewiß erleichtern. Einzelne

Auch was die Ortswahl für das Seminar betraf, hatte der Provinzial sich schon umgeschaut. Die Villa Grunelius mit ihrem weiträumigen Park, also der definitive Ort, war erste Wahl gewesen (das berühmte Photo vom „Blick über die Mauer" mit P. Kösters auf den Schultern des Socius P. Drüding!), aber leider nicht zu erwerben, da der Besitzer einen Verkauf rundweg ablehnte.[17] In Erwägung war das Deutschordenshaus, gegen das freilich die immensen Kosten seiner notwendigen Renovierung sprachen, außerdem ein Bauplatz in der Fürstenbergstraße westlich des Lessing-Gymnasiums, für den die Universitätsnähe, die ruhige Lage und außerdem die Möglichkeit einer Verbindung mit der geplanten Kirche der Jesuiten in der Stadt sprachen.[18]

Nach weiteren mündlichen Unterredungen in Limburg teilte nun der Provinzial am 7. Juli General Ledochowski das Projekt mit: Der Bischof habe ihm eröffnet, er wolle in Frankfurt ein Seminar errichten und uns übergeben; wir könnten Alumnen aus ganz Deutschland annehmen und in den Ferien dort Exerzitien geben. Es sei dann unser Besitz, aber belastet mit der Hypothek des von der Diözese gezahlten Geldes. Der Bischof hoffe, dies zu einem Teil der Universität auszubauen.[19] Die Antwort des Generals war nicht ablehnend, aber von äußerster Skepsis: Das Dekret 18 der 2. Generalkongregation 1565 verbiete, Bischöfliche Seminare anzunehmen,[20] und die Erfahrung zeige, daß dies gut sei: Man ziehe sich dadurch die Eifersucht des Diözesanklerus zu; die finanzielle Bedingung sei gefährlich, falls nach einigen Jahren der Diözesanklerus das Seminar für sich zurückfordert und wir dann die ganze Summe zurückzahlen müssen, die die Diözese investiert hat. Er möge die Sache reiflich überlegen; er jedenfalls werde keine definitive Entscheidung fällen, solange er nicht die Bedingungen genau kenne.[21]

Patres werden aber ohne Zweifel als Lehrer tätig sein können. Sollte ihre offizielle Ernennung durch die Universität Schwierigkeiten bereiten, so kann man ja von dieser zunächst absehen und ihnen eine private, bischöflich approbierte Lehrtätigkeit zuweisen." – Kilian war noch skeptischer und glaubte vorläufig nicht einmal daran, daß den Jesuiten einzelne Lehrstühle übertragen werden könnten (Überlegungen vom 25.4., bei *Schatz*, 239).

[17] Vgl. *Zurhausen*, 4.

[18] So im erwähnten Schreiben von Kösters an Höhler vom 10.4., ebenso in einem Gutachten von P. Julius Vanvolxem, Superior der Frankfurter Jesuitenresidenz (damals noch „Statio") vom 14.4.1919 (DAL 57/C 1, fol. 127f.).

[19] Vgl. ARSI Germ. 1018, I, 17.

[20] Text in: Institutum Societatis Jesu II, Florenz 1893, 198. Das Dekret ermächtigt freilich den Generalobern, dann die Erlaubnis zur Übergabe zu geben, wenn damit ein Kolleg der Gesellschaft Jesu verbunden sei, die Gesellschaft Jesu genügend Kräfte habe und ihr die freie Leitung überlassen sei; auch sollten im Seminar dieselben Lehrer dozieren wie in unserer Schule.

[21] Vgl. Brief vom 13.8. (ARSI, Registro Lettere dei Generali, Germania X, 9f.). – Es hatte einen negativen Präzedenzfall in den Missionen der Deutschen Provinz gegeben: nämlich das Diözesanseminar von Porto Alegre in Südbrasilien, das 1891 auf Drängen des Bischofs Claudio José Ponce de Leao von den Jesuiten übernommen wurde. Das Verhältnis zu dem wetterwendischen, eigensinnigen, auch die kleinsten Dinge selbst in der Hand behalten wollenden Kirchenfürsten gestaltete sich immer schwieriger, bis dieser 1899 den Jesuiten das Seminar wieder entzog (nach den Akten in ARSI, Bras. 1001).

Inzwischen rückte der Universitätsplan in weitere Ferne. Sondierungen bezüglich Bereitstellung finanzieller Mittel zeitigten sowohl bei kirchlichen (Fuldaer Universitätskomitee) wie bei staatlichen Stellen (preußisches Kultusministerium) ein negatives Ergebnis.[22] Nachdem jedoch die Frankfurter Jesuitenniederlassung am 20. Oktober staatlich genehmigt worden war – eine Genehmigung, die zu diesem Zeitpunkt schon überflüssig war[23] – wagte Höhler nun einen neuen Vorstoß. Im Domkapitel legte er am 10. November einen genauen Operationsplan vor. Dazu gehörte als erste Stufe die Errichtung einer Philosophisch-Theologischen Lehranstalt in Frankfurt mit Hilfe des Jesuitenordens. Finanziell folgt er dabei dem Vorschlag des Frankfurter Jesuitensuperiors P. Julius Vanvolxem, dem Jesuitenorden 400 000 Mark aus dem Limburger Seminarbaufonds zur Verfügung zu stellen, welche Summe als unverzinsliche Hypothek auf dem Gebäude laste, jedoch, falls diese Verbindung einmal gelöst werden solle, von da ab verzinst werde. Er glaubt sogar, diese Lehranstalt bereits zu Ostern 1920, eventuell in einem gemieteten Hause, eröffnen zu können. Als zweite Stufe schlägt er ein Schreiben an das Kuratorium der Frankfurter Universität mit Bezugnahme auf dessen grundsätzliche Zusage vom 21. März[24] vor, welches um formelle Eingliederung des Seminars als Theologische Fakultät der Universität bitte. Schwierigkeiten, so meint er, dürften keine entstehen, da das Ganze die Stadt und die Universität keinen Pfennig kosten werde. Inzwischen müßte man mit Kollekten für die Theologische Fakultät fortfahren. Eile sei jedoch geboten, denn die wirkliche Gefahr sieht er von Fulda kommen, wo man eifersüchtig sei und, um nicht die Limburger Theologiestudenten zu verlieren, gegen das Projekt arbeite.[25]

Bischof Kilian ging nun auf den ersten Teil des Planes ein, während er den zweiten vorläufig zurückstellte. Mit Zustimmung des Domkapitels schrieb er am 18. November dem Provinzial, er habe beschlossen, in Frankfurt eine

---

[22] Vgl. Antwort des Fuldaer Universitätskomitees an Bischof Kilian vom 19.7. (DAL 57/C 1, fol. 136), des Kultusministeriums vom 30.9. (ebd. fol. 148).

[23] Auch nach dem Fall des Jesuitengesetzes blieb in Preußen das „Friedensgesetz" („Gesetz betreffend Abänderung der kirchenpolitischen Gesetze") vom 29.4.1887 in Geltung, welches in Artikel 5 für neue Ordensniederlassungen die staatliche Genehmigung vorschrieb. Solche Genehmigungen wurden noch für die Jesuitenniederlassungen in Aachen, Köln, Bonn, Berlin und Frankfurt erwirkt. Im Falle Frankfurts war jedoch inzwischen (am 11.8.1919) die Weimarer Verfassung in Kraft getreten, die in Art. 124 die Vereinigungsfreiheit für alle Zwecke, die den Strafgesetzen nicht zuwiderlaufen, bestimmte. Zumal die Erlaubnis, wie bisher üblich, nur „zum Zwecke der Aushilfe in der Seelsorge" gegeben und erklärt wurde, eine andere Ordenstätigkeit als die genehmigte dürfe ohne ausdrückliche staatliche Genehmigung von den Mitgliedern der Niederlassung nicht übernommen werden, beschwerte sich Bischof Kilian am 1.12. beim preußischen Kultusministerium wegen dieser jetzt verfassungswidrigen Beschränkung. Dieses bestätigte dem Bischof mit Schreiben vom 31.12., daß die staatliche Erlaubnis für Ordensniederlassungen nunmehr nicht mehr nötig sei (DAL 106/G 5).

[24] Dieses hatte dem Ordinariat erklärt, zwar finanziell nichts zur Bereitstellung der Mittel tun zu können, „würde sich aber freuen, wenn dies den interessierten Kreisen gelingen sollte und erklärt sich bereit, alsdann die nötigen Schritte zur Errichtung der Fakultäten zu unternehmen" (DAL 57/C 1, fol. 117).

[25] Vgl. *Schatz*, 239.

philosophisch-theologische Lehranstalt mit vier Jahreskursen zu errichten und frage nun, ob die Gesellschaft Jesu bereit sei, die ökonomische und wissenschaftliche Leitung dieser Anstalt zu übernehmen. Er würde es begrüßen, wenn auch das Scholastikat dorthin komme. Er sieht die Kollision mit dem anderen Plan, an der Frankfurter Universität zunächst zwei Professuren für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte und im Anschluß daran eine theologische Fakultät zu errichten. Aber letzteres und zumal die Besetzung dieser Lehrstühle mit Jesuiten ist nun für ihn in weite Ferne gerückt.[26] Falls die zwei Lehrstühle errichtet werden, sieht er keine Schwierigkeit, den Theologiestudenten den Besuch dieser Vorlesungen zu gestatten. Und falls eine theologische Fakultät errichtet und mit Nicht-Jesuiten besetzt werde, denkt er daran, daß die Seminaristen dann die Vorlesungen an der Universität besuchen, während den Jesuiten die Hausleitung und geistliche Führung des Seminars sowie die Überwachung und Förderung der Studien „in der in der Gesellschaft Jesu üblichen Weise" überlassen bleibe. „Von der Übernahme des Seminars durch die Gesellschaft erhoffe ich ein recht reges wissenschaftliches, vom Geiste wahrer katholischer Aszese getragenes Leben für meine Alumnen und reichen Segen für mein Bistum."[27]

Damit war der offizielle Antrag gestellt, und Kösters konnte nun dem General die genaueren Modalitäten mitteilen. Er tat dies am 11. Februar 1920,[28] und zwar so, daß er allen möglichen Bedenken zu begegnen suchte. Das Projekt werde, wie er sich bei Rechtsgelehrten informiert habe, nicht durch Dekret 18 der 2. Generalkongregation getroffen, da es sich eher um ein Kolleg der Gesellschaft Jesu handle, das als Ganzes uns gehöre, in das man aber Alumnen sowohl aus Limburg wie aus ganz Deutschland wie auch Scholastiker der Gesellschaft Jesu aufnehme. Die Examina würden nach unserer Studienordnung gehalten. Wenn an der Frankfurter Universität eine Theologische Fakultät errichtet werde, werde sie auch den Unsrigen, wenn es irgend geht, übertragen. – Außerdem gebe es keine andere Möglichkeit, im deutschen akademischen Milieu präsent zu sein. Aber auch wenn eine Theologische Fakultät nicht erreicht werde, habe man eine theologische kirchliche Schule, die für ganz Deutschland von Bedeutung sei. Wenn, was weniger wahrscheinlich sei, die Theologische Fakultät Weltpriestern übertragen werde, hätten wir immerhin außer der aszetischen Ausbildung der Alumnen noch Repetitionen im Seminar und Vorlesungen in bestimmten Disziplinen, wie scholastische Philosophie, dogmatische Theologie. Der Limburger Bischof und sein Generalvikar Höhler, ein ehemaliger

[26] „Wenn es nun auch mein ernstes Bestreben sein wird, zu erreichen, daß diese beiden Professuren und s. Z. sämtliche Professuren der theologischen Fakultät Vätern der Gesellschaft Jesu übertragen werden, so wage ich doch kaum zu hoffen, daß sich dies in der nächsten Zeit werde verwirklichen lassen, zumal der Errichtung einer theologischen Fakultät überhaupt noch große Schwierigkeiten im Wege stehen."

[27] DAL 57/C 1, fol. 158–160; vgl. *Schatz*, 240.

[28] Vgl. ARSI Germ. 1405, 1.

Germaniker, würden das alles, was uns notwendig scheint, im Vertrag festlegen. Die Stadt Frankfurt sei für die Alumnen nicht gefährlicher als jede Großstadt, zumal sie im Seminar wohnen; für die Universität und die Katholiken der Region sei jedoch ein solches Institut von höchst segensreichem Einfluß. Zwar fürchte der Bischof von Fulda für sein Seminar, das derzeit die Limburger Theologen besuchen; aber der Bischof von Limburg wolle nur sein Recht ausüben, und werde dies auch dann tun, wenn wir das Seminar ablehnen. Alle Provinzkonsultoren meinen, man solle ein so großes Gut wegen des Bischofs von Fulda nicht ablehnen. – Dann würde man besser auch das Collegium Maximum (das nach der Meinung aller besser für beide Provinzen gemeinsam bleibe) „in amoenam prope Francofurtum regionem", in die Mitte Deutschlands verlegen; wenn entweder die Philosophie oder die Theologie in einem gemeinsamen Kolleg beider Provinzen gelehrt wird, werde jeweils die andere am besten mit dem Frankfurter Kolleg verbunden. Das Innsbrucker Konvikt ersetze nicht, was das Frankfurter Kolleg für Deutschland und unsere apostolischen Aufgaben leisten könne, brauche auch selbst nicht um die genügende Zahl von Alumnen aus anderen Gegenden Deutschlands zu fürchten. Außerdem komme es für unsere Provinz vor allem darauf an, eine eigene theologische Schule zu haben. – Falls der Limburger Bischof irgendwann in Zukunft seine Alumnen zurückziehen wolle, hätte man noch die aus anderen Diözesen und die eigenen Scholastiker. Das Gebäude könne man aber auch, sowieso in den Ferien, als Exerzitienhaus nützen. – Da der Bischof von Limburg nun an ihn eine schriftliche Petition gerichtet habe, bitte er um die Erlaubnis, mit ihm einen Vertrag auszumachen.

Die Antwort des Generals vom 1. März 1920[29] war ein „Ja – aber". Grundsätzlich gab er dem Provinzial die Ermächtigung, mit dem Bischof einen exakten Vertrag auszuarbeiten, hatte jedoch Bedenken gegen Frankfurt als Stadt: sei es angebracht, das Collegium Maximum der Provinz in eine Stadt zu übertragen, „quae est arx iudaismi et liberalismi"? Außerdem: Was werde dann aus Valkenburg? Und wenn es bestehen bleibe: Woher bekomme man die Professoren für beide?

Die grundsätzliche Ermächtigung teilte Kösters Höhler sowie dem Bischof mit und wies im übrigen aufgrund vertraulicher Informationen, die er aus München erfahren habe, auf die Notwendigkeit hin, den Nuntius nicht zu übergehen. Pacelli sei bereits mit der Sache befaßt und wundere sich, daß er von Kilian bisher keine Stellungnahme erhalten habe.[30] Dies wurde von Kilian gleich nachgeholt. Am 4. Juni schrieb er Pacelli und legte in einem lateinischen beigefügten Schriftstück sein Projekt eingehend dar.[31] Kernstück

[29] Vgl. ARSI, Registro Lettere dei Generali, Germania X, 80–82; ARSI Germ. 1405, 2.

[30] Vgl. Brief vom 22.5.1920 an Höhler und vom 24.6. an Kilian (DAL 57/C 1, fol. 172, 179). Dem Bischof teilt er auch sein Schreiben vom 11.2. an den General mit, der aufgrund der dort mitgeteilten Erläuterungen seine Bedenken zurückgestellt habe.

[31] Vgl. *Schatz*, 240f.

ist die Errichtung einer Fakultät, die im Unterschied zu den mehr historisch-positiv ausgerichteten anderen deutschen Fakultäten den Akzent auf theologische Systematik und scholastische Methode legt, von Alumnen aus ganz Deutschland besucht und einem kirchlich zuverlässigen Orden übertragen wird. Die nachträgliche Eingliederung in die Universität schloß Kilian als wünschenswertes Fernziel nicht aus, betrachtete er jedoch nicht so wie Höhler als Hauptziel. Auch wenn dies nicht erreicht werde, sei doch das Hauptziel gewährleistet.

Jetzt lag die Sache in Rom und bei der Studienkongregation. Höhler, die eigentliche Seele des Universitätsprojekts, starb am 7. Juli 1920. Fast ein Jahr lang herrscht nun Schweigen, bis Bischof Kilian, alarmiert durch Demarchen dagegen, die er von Bischof Schmitt von Fulda vermutet, sich sowohl an den General wie an Pacelli wendet. An den General sendet er am 4. April 1921 einen als „vertraulich" deklarierten Brief[32], in welchem er davor warnt, daß der Bischof von Fulda zusammen mit seinem Seminarregens Dr. Schreiber nach Rom unterwegs sei. Die Gründe für das Frankfurter Projekt seien in dem Schreiben an den Münchener Nuntius, das er gegen Rückgabe beifüge, dargelegt. „Es handelt sich da um einen für die heilige Kirche und unsere heilige Religion in Deutschland außerordentlich wichtigen Plan um eine wirklich große Sache, die nach meiner festen Überzeugung von Gott kommt"; um so mehr bedaure er, daß der Bischof von Fulda den Plan boykottiere.[33] – Dem gleichzeitigen Schreiben an Pacelli legt er ein ausführliches lateinisches Exposé der Gründe und Gegengründe und ihrer Widerlegung bei.[34]

---

[32] Vgl. ARSI Germ. 1405, 4.

[33] „Wenn demselben von Seite des Staates oder der Stadt Frankfurt, von Protestanten und Freidenkern und Sozialdemokraten Schwierigkeiten bereitet würden, so verstünde ich das, aber daß der fromme und kluge und für die heilige Kirche so begeisterte Bischof von Fulda, dem Plane entgegentritt, weil er fürchtet, sein Priesterseminar könnte dadurch Schaden und seine Diözese Einbuße an ihrer gloria erleiden, will mir nicht in den Kopf. Die Limburger Theologen werden doch nicht immer in Fulda bleiben dürfen; nach staatlichem Rechte bin ich befugt in meiner Diözese, die mehr als noch einmal so groß ist, als Fulda, eine theologische Fakultät zu errichten, nach kirchlichem Recht sogar verpflichtet dazu. Auch wenn ich meine Theologen den Jesuiten anvertraue, bleiben doch die Fuldaer Alumnen in Fulda. Worin soll also eine unberechtigte Schädigung seines Priesterseminars liegen? Die Jesuiten können doch keinen einzigen seiner Alumnen gegen seinen Willen nach Frankfurt ziehen. Anfangs war die Stellung des Herrn Bischofs ganz korrekt. Er sagte: „Als Jesuitenzögling freue ich mich über den Plan, als Bischof von Fulda bedauere ich es, daß ich die Limburger Theologen verlieren soll." Das verstehe ich. Groß gedacht wäre es, wenn er hinzugefügt hätte: Als *katholischer* Bischof begrüße ich es im Interesse des ganzen katholischen Deutschland, wenn den Jesuiten im bedeutendsten Punkte von Mitteldeutschland eine theologische Fakultät mit Seminar anvertraut wird. Inzwischen ist der hochwürdigste Herr von seinem Domkapitel und seinen Professoren offenbar bearbeitet worden. Es bewahrheitet sich auch hier das Sprichwort: „Eigenliebe macht die Augen trübe."

[34] Vgl. ARSI Germ. 1405, 3. – Die handschriftliche Datierung auf dem schreibmaschinengeschriebenen Text lautet zwar „3. Aprilis 1920" und im Index des Faszikels ist angegeben „3) 3 aprilis 1920 R. P. L. Kösters ad A. R. P. Generalem", ferner auf einem beigefügtem Notizzettel: „P. Kösters argum. *contra*; eorumque refutatio; arg. pro; necessariae conditiones pro erectione". Danach würde es sich um eine Aufstellung von P. Kösters vom Vorjahre handeln. Dagegen sprechen jedoch schwerwiegende innere Gründe, vor allem die Tatsache, daß die Gründe und Gegengründe

Dieses Exposé ist interessant, weil es einen ziemlich umfassenden Überblick über die Überlegungen hinsichtlich einer theologischen Fakultät in Frankfurt vom kirchlichen Standpunkt enthält, die Gegengründe dabei nicht verschweigt, dann jedoch die Argumente aufzählt, die gerade in Rom ihre Wirkung tun sollten, wobei gerade Vertrautheit mit den deutschen Verhältnissen nicht vorausgesetzt wird. Das Universitätsprojekt wird hier noch keineswegs aufgegeben, vielmehr – was wahrscheinlich gerade ungeschickt war und möglicherweise zur römischen Ablehnung beitrug – primär von ihm aus argumentiert. Das Hauptargument gegen die Schwierigkeiten sowohl was Kirchlichkeit der Professoren wie was Finanzierung betrifft, lautet dabei: Diese lösen sich, wenn die Fakultät einer Ordensgemeinschaft übertragen wird. Zunächst werden die Gegengründe dargelegt[35], dann ihre Widerlegung[36]. Um den inneren Konnex zu wahren, berichten wir zu den einzelnen Punkten jeweils das Gegenargument. Sie lauten:

1) Frankfurt sei wegen der weltlichen, liberalen, jüdisch-protestantischen Atmosphäre nicht der geeignete Ort für die Priesterausbildung. – Dazu: Hier werde übertrieben. Frankfurt habe zur Zeit 130000 Katholiken, den Kaiserdom, ein blühendes katholisches Leben, zähle in den letzten Jahrzehnten viele Priester- und Ordensberufe[37]. Wenn die Schüler in den nichtkatholischen Schulen sich behaupteten, dann erst recht die Alumnen im behüteten Seminar.

2) Die Alumnen seien der „Suggestion" nicht-katholischer und manchmal anti-katholischer Professoren ausgesetzt. – Dazu: Deutschland sei nun einmal allgemein ein gemischtes Land, und die Priester müßten in gemischten Gegenden arbeiten; sie könnten nicht einfach glaubensfeindliche Ideen meiden. Die Gefahr sei aber geringer, wenn sie Lehrer haben, die sie hier führen, als später, wenn die Schüler der höheren Schulen ihnen Schwierigkeiten und Fragen vorlegen. Außerdem besuchten die Theologiestudenten im allgemeinen nur die vom Bischof ihnen vorgeschriebenen Vorlesungen, und andere nur mit Erlaubnis.

3) Die Furcht sei nicht unbegründet, daß einige Theologieprofessoren an der Universität, vom Staat ernannt, es an kirchlichem Geist fehlen lassen. – Dazu: Bisher könne nur jemand zu einem theologischen Lehrstuhl berufen werden, wenn der Bischof zustimme. Weiche ein Professor nachträglich

---

sich nie auf den SJ-Standpunkt stellen, vielmehr immer nur von der Diözese aus argumentieren und dazu allgemein von Übergabe „an einen Orden" sprechen. Daher dürfte es sich um die Gründe handeln, die Kilian ein Jahr später nach seinem Brief vom 4.4.1921 dem Nuntius übergab, zumal nach dem Brief des Generals vom 14.6.1921 an Kösters (ARSI Germ. 1405, ad 5) dieses Gutachten („memoriale") an den Nuntius die Dinge „in utramque partem" erwog.

[35] „Rationes contra facultatem theologiae catholicae in Universitate Francofurtensi erigendam."

[36] „Respondent fautores facultatis theologicae ad singula."

[37] Der Anteil der Frankfurter an den Weihejahrgängen des Bistums Limburg betrug in den 20er Jahren 28 % (vgl. *Schatz*, 351, Anm. 145), d.h., nur wenig unter dem Anteil an den Katholiken der Diözese (ca. ein Drittel).

vom rechten Weg ab, könne der Bischof seinen Studenten den Besuch seiner Vorlesungen verbieten. Außerdem könne man einem solchen Übel mit Repetitionen im Seminar begegnen. Die Schwierigkeit bestehe schließlich nicht, wenn der Bischof Ordensleute berufe.

4) Durch die Errichtung einer neuen theologischen Universitätsfakultät werde die Autorität der bischöflichen Seminare, die nicht mit einer Universität verbunden sind, vermindert. – Dazu: Die Alumnen in einem gut verwalteten Seminar würden deshalb nicht aufmucken. Es sei jedoch zu wünschen, daß die Alumnen die Möglichkeit haben, bestimmte Kurse an einer Universitätsfakultät zu besuchen und so auch den Konnex mit den Gebildeten nicht zu verlieren.

5) Das Fuldaer Seminar werde durch den Abzug der Limburger geschädigt. – Dazu: Dieses Problem schwinde, da die Limburger Diözese nur ihr kirchliches und staatliches Recht ausübe.

6) Die Limburger Diözese sei zu klein, um eine theologische Fakultät zu brauchen. – Dazu: Die Notwendigkeit einer theologischen Fakultät ergebe sich nicht aus der Diözese Limburg allein, sondern aus dem Bedürfnis von ganz Deutschland.

7) Auch die Zahl ihrer Theologiestudenten (für vier Jahre etwa 60–100) sei nicht sehr groß. – Dazu: So klein sei die Zahl verglichen mit anderen Diözesen nicht. Hinzu kämen jedoch noch Doktoratsstudenten, Studenten anderer Diözesen und Scholastiker.

8) Es fehlten gute Professoren, die mit denen anderer Universitätsfakultäten konkurrieren könnten. – Dazu: Es genügten vorläufig einige hervorragende Professoren, da keine Fakultät nur Professoren ersten Ranges zähle. Als mögliches Reservoir stünden außerdem noch die Professoren der ehemaligen Straßburger Fakultät zur Verfügung, außerdem andere Ordensleute. Die Zahl qualifizierter Dozenten steige außerdem mit der Zahl der Fakultäten, die zum Beruf des Professors stimulieren.

9) Es fehle das Geld, da weder die Stadt noch der preußische Staat Zuschüsse gäben. – Dazu: Dieses Argument sei sicher schwerer zu widerlegen. Aber der Bischof könne jährlich eine Summe zusteuern, eine andere könne durch öffentliche Kollekten zusammenkommen; anderseits gehe es nicht, wenn eine Ordensgemeinschaft nicht den größten Teil der Last übernehme.

10) Alle theologischen Fakultäten befänden sich durch die moderne staatliche Entwicklung in einer Krise. Warum dann eine neue? – Dazu: Dies spreche im Gegenteil dafür, möglichst viele zu errichten, bzw. bei ihnen bischöfliche Seminare, die so einzurichten sind, daß sie auch getrennt von den Fakultäten fruchtbar arbeiten.

Es folgen dann die positiven Gründe dafür[38], auf die freilich wieder mit Gegengründen[39] geantwortet wird. Sie lauten jeweils:

[38] „Rationes pro facultate theologica Francofurti ad Moenum erigenda."
[39] „Respondent adversarii facultatis theologicae ad singula."

1) Der Säkularisierungstendenz, die die Theologie von der Universität trennen will, sei zu widerstehen. Die drei neugegründeten Universitäten Frankfurt, Hamburg, Köln hätten keine theologische Fakultät; deshalb sei es gut, wenn wenigstens in Frankfurt eine entstehe; denn in Köln sei dies wegen der Nähe Bonns nicht möglich, in Hamburg wegen des Fehlens eines katholischen Umlandes. – Dazu: Der Einfluß einer theologischen Fakultät sei nicht so groß wie vorausgesetzt.

2) Die „laikalen" Universitäten seien deshalb nicht weltanschauungsfrei, sondern behandelten religiöse Fragen in Philosophie, Psychologie, Religionsgeschichte. In jedem Fall besuchten auch katholische Studenten diese Vorlesungen; die könne man aber nicht ohne Hilfe lassen. – Dazu: Die katholischen Studenten anderer Fakultäten suchten nicht unbedingt Hilfe bei den Theologie-Professoren.

3) Die Protestanten bemühten sich auch in Frankfurt um eine theologische Fakultät. Verzichte man darauf, dann vermehre sich ihr Übergewicht. Denn dann hätten alle preußischen Universitäten eine protestantisch-theologische Fakultät, nur drei (Bonn, Münster, Breslau) auch eine katholische. – Dazu: Katholische Fakultäten seien in katholischen Regionen, in protestantischen hielten sie sich schwer, wie das Beispiel Gießen zeige.

4) Eine katholische Fakultät würde die Sache der Katholiken in der Diaspora stärken. Die Limburger Alumnen hätten alle die Vorteile, die gewöhnlich durch ein Universitätsstudium errungen werden: eine bessere Kenntnis der Mentalität der Gebildeten und ein größeres Ansehen bei ihnen. – Dazu: Universitätsausbildung sei eine zweischneidige Sache; das Gute, das sie biete, könne zum größten Teil anderswoher errungen werden.

5) Durch neue theologische Lehrstühle würde das theologische Studium in ganz Deutschland und von da die Autorität der Kirche gehoben. – Dazu: Wenn aber die Theologische Fakultät nachher aufgehoben werden müsse, sei der Schaden um so größer.

6) Es fehle bis jetzt in Deutschland eine theologische Fakultät, die die scholastische Philosophie und Theologie pflegt. Das aber könne in Frankfurt geschehen und würde die Theologie in ganz Deutschland befruchten. – Dazu: Vielleicht könnten diese scholastischen Disziplinen auch in anderen Universitäten eingerichtet werden, zumal bereits mehrere Professoren wie Bäumker, Grabmann, Pohle Scholastik oder Geschichte der Scholastik lehrten.

7) Von Universitätsseite widersetze man sich der Fakultät derzeit nicht, vorausgesetzt, daß sie von den Katholiken fundiert und unterhalten wird. Dann solle man aber eine solche Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, zumal ihr der derzeitige religiöse Auftrieb entgegenkomme. – Dazu: Aber gerade die Geldfrage sei schwierig zu lösen.

8) Der Verlust der Straßburger Fakultät und der beiden mit ihr verbundenen katholischen Lehrstühle in Philosophie und Geschichte würde so ausgeglichen, zumal dann in Frankfurt auch eine katholische Professur in

Philosophie und Geschichte errichtet würde. – Dazu: Die Errichtung von katholischen Weltanschauungsprofessuren in Philosophie und Geschichte wäre auch ohne theologische Fakultät möglich. Außerdem lag Straßburg in einer katholischen Gegend.

9) Eine theologische Fakultät wäre eine Mission unter den Ungläubigen. Gegenwärtig würden Vorlesungen über religiöse Fragen gehalten; um so mehr wäre dies möglich, wenn eine theologische Fakultät bestünde. – Dazu: Solche Kurse könnten überall und von fähigen Lehrern gehalten werden.

10) Die Frankfurter Universität werde gegenwärtig vor allem von Lehramtskandidaten für nicht-humanistische Schulen besucht, die nicht ohne Hilfe zu lassen seien. – Dazu: Warten wir ab, wie die Universität sich entwickelt!

Am Schluß werden die notwendigen Bedingungen für die Errichtung einer theologischen Fakultät in vier Punkten entwickelt.[40] Erst in ihnen kommt das spezielle Projekt Kilians zum Ausdruck, das er nicht nur als Fernziel, sondern vorrangig und unmittelbar im Auge hatte. Es heißt dort: 1) Es sei ein Konvikt zu errichten, in dem die Alumnen sowohl in der Frömmigkeit wie im Geist der gesunden Lehre unterwiesen werden und das nicht nur den Limburger Alumnen offenstehe. – 2) Die Rechte des Bischofs bei Berufung, Überwachung, Entfernung von Professoren müßten gewahrt sein, und zwar auf möglichst sichere Weise. – 3) Es sei wünschenswert, möglichst einem religiösen Orden die Lehrtätigkeit zu übertragen. – 4) Einen Anfang mache man am besten mit einem Konvikt bei der Universität, in dem die Alumnen wie in anderen Seminaren Philosophie und Theologie unabhängig von der Universität hören, um so allmählich den Weg zu einer Fakultät zu bahnen.

Aber offenbar waren dies die falschen Argumente. Die Studienkongregation entschied am 9. Juni 1921, nachdem Kardinalpräfekt Bisleti noch am selben Tage mit General Ledochowski gesprochen hatte, der ihm zu seinem eigenen Leidwesen zum finanziellen Aspekt der Sache keine näheren Angaben machen konnte[41], negativ „intorno alla erezione del Seminario Massimo di Limburgo in Francoforte e di una facoltà teologica nella Università di detta Città", da die Stadt Frankfurt dazu „nicht geeignet" *(non adatta)* sei, was Kardinal Bisleti dem General am 23. Juni mitteilte[42] und der General am 22. Juli dem Provinzial[43].

Dies war das Aus für das Universitätsprojekt. Der Plan einer Theologischen Fakultät an der Frankfurter Universität scheiterte damals faktisch definitiv nicht an den fehlenden finanziellen Möglichkeiten, sondern am römischen Nein, auch abgesehen von der – wahrscheinlich negativ zu beantwor-

[40] „Necessariae condiciones, si facultas theologica erigitur."
[41] Vgl. Brief des Generals an Provinzial Kösters vom 9.6.1921 (ARSI Germ. 1405, 5).
[42] Ebd. 6.
[43] Vgl. ARSI, Registro Lettere dei Generali, Germania X, 37.

tenden – Frage, ob das Projekt in der zuletzt intendierten Form (also erst ein rein kirchliches Seminar, dann vollständige Eingliederung dieses Seminars in die Universität) von der Universitätsseite je eine Chance gehabt hätte. Es war aber noch nicht das Nein für eine kirchliche Hochschule, wie sich bald herausstellte.

II. Weitere Überlegungen, erneutes Scheitern und Kölner Projekt (1921/1922)

Inzwischen hatte Kösters mit Pacelli gesprochen, der ihn ermutigte, die Sache erneut vorzubringen, und auch sich selbst dafür einsetzen wollte. Nur solle man nicht gleich von einer Universitätsfakultät sprechen, da vor einer solchen die Kongregation „tristi experientia docta" zurückschrecke. Dies teilte der Provinzial am 6. September dem General mit[44] und legte gleichzeitig ein ausführliches „Memoriale" vor, welches vor allem auch die finanzielle Seite der Frage, die der General am 9. Juni als ungelöst moniert hatte, anging.

Als genereller Hintergrund ist wichtig, daß es seit dem 2. Februar des Jahres zwei Jesuitenprovinzen in Deutschland gab, die Niederdeutsche und die Oberdeutsche (vulgo „Südprovinz"). Der bisherige gesamtdeutsche Provinzial Kösters blieb, um besser die Kontinuität zu gewährleisten, noch für ein halbes Jahr Provinzial der Niederdeutschen Provinz. Frankfurt, dessen Zugehörigkeit in den Überlegungen strittig war,[45] wurde der Niederdeutschen Provinz zugewiesen. Mit der Teilung stellte sich natürlich auch die Frage der Zukunft der Studien, die bisher für Philosophie und Theologie gemeinsam in Valkenburg waren. In den Überlegungen war man sich einig, daß sie auch in Zukunft zwischen den Provinzen gemeinsam sein sollten, einmal um nicht die Professorenkollegien verdoppeln zu müssen, dann, damit sich die Provinzen nicht allzusehr voreinander isolierten und die Mitbrüder sich wenigstens in den Studien kennenlernten. Auch war man sich einig, sie irgendwo nach Deutschland zu verlegen. Nicht einig war man sich, ob Philosophie und Theologie weiter zusammen am selben Ort sein sollten. Dafür plädierten die meisten Professoren, schon um des wissenschaftlichen Austausches willen, und ebenso Provinzial Kösters, der schon wegen der zentralen Lage für Frankfurt als gemeinsamen Ort plädierte.[46] Dagegen sprach die allzu hohe und noch im Wachsen begriffene Scholastikerzahl in Valkenburg, die bald die 200 überstieg. In diesem Falle sollten Philosophie

[44] Vgl. ARSI Germ. 1019, IV, 22.

[45] Der für die Südregion zuständige Vize-Provinzial Richard und der Missionssuperior Saurer plädierten in ihren Konsultorenvoten für Zuweisung Frankfurts zum Süden, um außer München ein zweites großes, in seinen katholischen und jesuitischen Möglichkeiten entwicklungsfähiges Zentrum zu haben (vgl. Voten vom 20.12.1920: ARSI Germ. 1019, I, 5 und 6).

[46] So in seinem Teilungsplan vom 31.10.1920 (ARSI Germ. 1019, I, 2): „Francofurtum per se est aptissima urbs cum propter alias rationes tum propter situm in tota Germania medium."

und Theologie jeweils in einer anderen Provinz sein. Die Frage war bei der Teilung noch unentschieden; erst im Brief des Generals an den Süd-Provinzial Bea vom 22. August 1922[47] sollte die Entscheidung für eine eigene Philosophie innerhalb der Südprovinz fallen, die dann 1924 mit dem Berchmanskolleg in Pullach in die Tat umgesetzt wurde.

Das genannte Memoriale von P. Kösters „De Collegio philosophico-theologico Francofurti erigendo"[48] legt zunächst dar „Quid intendatur": Einstimmig sei die Überzeugung in der Provinz, daß unsere Studien von Holland nach Deutschland zu verlegen seien und daß man mit auswärtigen Hörern mit den jetzigen Professoren und Vorlesungen mehr erzielen könne. Nun gehe es darum, das Collegium Maximum nach Frankfurt zu verlegen und mit einem Philosophisch-Theologischen Institut für Hörer aus ganz Deutschland zu vereinigen. Wenn die Zahl der Scholastiker so steige, daß es besser sei, Philosophie und Theologie zu trennen, könne man sich auch mit Verlegung der Theologie nach Frankfurt begnügen, unter Hinzufügung des einen oder anderen Philosophie-Professors für auswärtige Hörer. Es wäre ein Kolleg der Gesellschaft Jesu, unseren Obern unterstellt. Eine Universitätsfakultät werde nicht intendiert; es werde ein Institut päpstlicher Autorität. Wenn es nachträglich im Einverständnis von Kirche und Staat möglich sei, das Institut als Theologische Fakultät der Universität anzugliedern, dann könne dies geschehen, wenn die Obern der Gesellschaft Jesu es wollten. Aber auch wenn das Institut nur kirchlich sei, hätten die Professoren alle Vorteile, die die Universitäten in Bibliotheken und wissenschaftlichem Austausch haben. Das Institut solle vor allem die scholastische Philosophie und Theologie pflegen, die in Deutschland vernachlässigt werde. Daß keine Konkurrenz mit der geplanten Albertus-Magnus-Akademie in Köln bestehe, habe ihm der Kölner Kardinal Hartmann selbst versichert. Die Alumnen würden alle in dem von uns geleiteten und mit dem Institut verbundenen Konvikt wohnen; die „jüdisch-liberale" Stadt würde ihnen deshalb nicht schaden. Außerdem sei Frankfurt nicht schädlicher als andere Großstädte: es habe 150 000 Katholiken und eine von Frankfurt als Stadt der Kaiserkrönungen herkommende starke katholische Tradition, für die Namen wie Janssen, Beda Weber, Münzenberger, Steinle stünden. Außerdem werde das Institut nicht in der Stadt selbst entstehen, sondern an ihrem Rand („in amoenissima et maxime salubri regione"), jedoch mit Straßenbahnverbindung zum Zentrum. Dies und die folgende Angabe von 12 ha weisen eindeutig auf die Villa Grunelius an der Offenbacher Landstraße, an der also P. Kösters trotz der vorläufigen Weigerung des Besitzers festhielt. In bezug auf die Beziehung zu beiden deutschen Provinzen entstünden zwei Kommunitäten, eine von Philosophen, eine von Theologen, die jeweils zu einer der beiden Provinzen gehörten. – Wie soll es durchgeführt werden („Quo-

[47] Vgl. ARSI, Registro Lettere dei Generali, Germania Superior I, 53.
[48] ARSI Germ. 1405, 7.

modo intendatur")? Das Hauptproblem sei hier die Beschaffung der Geldmittel. Am besten verkaufe man zunächst eines der holländischen Häuser, was infolge der Gelddifferenz viel einbringe, erwerbe dann möglichst bald ein geeignetes Grundstück bei Frankfurt und baue ein Haus. Valkenburg verkaufe man besser nicht, da man angesichts der derzeitigen politischen Instabilität nicht wisse, was die nächsten Jahre in Deutschland bringen und ob man dann nicht Valkenburg als Zufluchtsort einer erneuten Vertreibung brauche; auch sonst sei Valkenburg als Exerzitienhaus, Erholungs- und Ferienort sowie als Schriftstellerheim und evtl. für das Juniorat nützlich. Besser verkaufe man Exaeten, das fernab von jedem menschlichen Verkehr und deshalb nicht einmal für das Terziat sinnvoll sei.[49] Gegenwärtig böten die Redemptoristen für Exaeten den Gegenwert von 12 Millionen Mark; für 2–3 Millionen Mark könne man derzeit bei Frankfurt ein Grundstück von 12 ha mit einem Haus bekommen, das sich jetzt schon als Terziat eigne; mit dem Rest könne man ein anderes Terziat und auf dem Grundstück das Collegium Maximum bauen. Im übrigen müsse durch Pensionskosten seitens der Bischöfe das Defizit ausgeglichen werden. – Warum („Cur id intendatur")? Einmal: Weshalb wolle man das Collegium Maximum nach Deutschland verlegen und für nicht-jesuitische Hörer öffnen? Daß in Valkenburg für wenige Scholastiker so viel Energie und Zeit investiert werde, sei unökonomisch. Außerdem sei es für die Professoren nützlich, sich auf auswärtige Hörer einzustellen. Ferner sei es nützlich, daß es in Deutschland ein Institut gebe, das scholastische Philosophie und Theologie lehre, zumal das Fuldaer Universitätsprojekt sehr zweifelhaft sei. Der Münchener Nuntius, der die ganze Frage sorgfältig untersucht habe, wünsche sehr die Ausführung des Projektes. Außerdem koste der Unterhalt der Scholastiker in Deutschland die Hälfte dessen, was er gegenwärtig in Holland koste. – Weshalb speziell Frankfurt? Frankfurt liege in der Mitte beider deutscher Provinzen. Schon damit nicht einseitige Sonderlösungen für das Studium der Scholastiker getroffen werden, sei es angebracht, dieses Projekt möglichst bald durch die Obern zu approbieren. Der Bischof von Limburg habe die staatliche Möglichkeit, eine Fakultät zu errichten. Weiter sei Frankfurt eine blühende Stadt. „Satis saepe doluimus, quod scholastici nostri nunc fere ruri educantur." Was man gegen Frankfurt angeführt habe, sei von keinem Belang: Breslau, Ort einer theologischen Fakultät, habe mit 30–35 % keinen größeren Katholikenanteil als Frankfurt. Außerdem biete sich hier die Chance, Einfluß auf die Studenten und Gebildeten auszuüben, die in mehrheitlich

[49] Das Haus in Exaeten (bei Roermond) diente 1872–1885 als Noviziat, von 1884 bis 1919 auch als Provinzialsitz, 1885–1894 als Philosophie, 1894–1908 als Juniorat, 1903–1908 auch wieder als Noviziat, seit 1908 als Terziat (1924–1926 auch provisorisch wieder, bevor Mittelsteine in Schlesien als Noviziat der Ostregion fertig wurde, als 2. Noviziat). Auch befand sich das zentrale Ordensarchiv hier. Es war von allen niederländischen Ordenshäusern das abgelegenste und das einzige nicht nahe an der deutschen Grenze gelegene. Der Verkauf gelang jedoch erst 1927 an die sächsische Franziskanerprovinz.

nicht-katholischer Umgebung leben; man denke hier an die jesuitische Tradition der Diaspora-Seelsorge. Verkehrsmäßig liege Frankfurt zentral für den ganzen Norden, Süden und Westen Deutschlands.

Dies war sozusagen das Vermächtnis von P. Kösters. Er schrieb es zwei Tage, bevor er am 8. September sein Amt als Provinzial an P. Bernhard Bley abgab. Es bietet einen guten Einblick in sein Gesamtkonzept. Frankfurt war für ihn wichtig nicht nur wegen der kirchenpolitisch naheliegenden Verbindung mit dem Bischof von Limburg, sondern auch wegen seiner verkehrsmäßigen und kulturellen Zentralstellung. Es war für ihn Ausdruck des entschlossenen Willens, aus dem Exil und aus dem ländlichen Abseits („scholastici nostri nunc fere ruri educantur") entsprechend der genuin jesuitischen Tradition in die Mitte der Nation und des modernen Lebens zu gelangen.

Nichtsdestotrotz scheiterte dieses Projekt vorläufig auch diesmal, weil die finanziellen Mittel fehlten. Der General war zwar nicht ablehnend, wenngleich wie immer Bedenkenträger[50], und Kardinal Bisleti erklärte sich nach einem Brief von Kilian dem General gegenüber zu einer Revision der Entscheidung vom 9. Juni bereit[51]. Als aber die beiden deutschen Provinziäle im Dezember 1921 nach Rom kamen und die Modalitäten besprochen werden sollten, stellte sich heraus, daß sich die Verkaufshoffnung von Exaeten als trügerisch erwiesen hatte und in der derzeitigen ökonomischen Situation vorläufig keine andere Chance in Sicht war. Dies bewog den General, Kardinal Bisleti gegenüber das Frankfurter Projekt vorläufig für begraben zu erklären, wobei er auch seine bleibenden Vorbehalte gegen den vorherrschend „kommerziellen" und „jüdischen" Geist der Stadt nicht verschwieg.[52] Solche Vorbehalte fehlten auch nicht in der Provinz: Von den

[50] Vgl. Brief vom 12.9.1921 an Provinzial Bley (ARSI Germ. 1405, 9): Grundsätzlich sei er nicht gegen den Verkauf von Exaeten. Aber wo komme das Archiv hin? Und die Erlaubnis zur Errichtung eines Kollegs in Frankfurt und den Kauf eines Grundstücks könne er so lange nicht geben, wie die Studienkongregation ihre Entscheidung nicht revidiert habe.

[51] Vgl. Brief an den General v. 1.12.1921: ARSI Germ. 1405, 10.

[52] So am 19.12.1921 an Kard. Bisleti (vgl. ebd. 11): Er habe mit den beiden Provinziälen gesprochen. Das Hauptproblem seien die Finanzen. Leider sei das Kaufangebot von Exaeten gescheitert und in der derzeitigen ökonomischen Situation Hollands nicht so schnell ein vergleichbares zu erwarten. Um ein solches Kolleg in Frankfurt zu errichten, brauche man gegenwärtig ca. 40 Millionen Mark, in einer Zeit, in welcher die „Arca seminarii" kaum das Notwendige habe, um die Scholastiker und Novizen zu unterhalten. „Sotto questo punto di vista pertanto sembra che per adesso non sia possibile pensare ad attuare il progetto." Und obwohl es für die Diözese Limburg sehr wünschenswert wäre, ein Seminar in Frankfurt zu haben, habe er noch einige Zweifel, ob die Stadt dazu geeignet sei, „essendo essa tutta commerciale e rocca del giudaismo liberalesco". Hinzu komme, daß die beiden Provinziäle zur Zeit dazu neigten, ihr Collegium Maximum zu teilen und je eines in einer Provinz zu haben; so seien sie freier. All diese Überlegungen ließen ihn zu der Konsequenz kommen, daß das Frankfurter Projekt unter den gegenwärtigen Umständen nicht möglich sei. – Das war ein eindeutig negatives Votum. – Kard. Bisleti dankt ihm am 25.12. (vgl. ebd. 12) und fragt genau an, ob er dem Bischof von Limburg schreiben solle, daß die Gesellschaft Jesu die Eröffnung eines Seminars in Frankfurt nicht für opportun hält. – Der General antwortet am 5.1.1922 (vgl. ebd. 13), er solle schreiben, die Gesellschaft Jesu sei im Prinzip nicht gegen eine solche Gründung, sehe sich jedoch infolge des Scheiterns des Kaufangebots von Exaeten, auf das Prov. Kösters gerechnet habe, aus Mangel an Mitteln nicht zur Ausführung

Provinzkonsultoren sprachen sich zwar Drüding und Laurentius für das Projekt aus[53], nicht jedoch P. Sierp, der es in Anbetracht der glaubensfeindlichen Atmosphäre der Stadt begrüßte, daß nun das Projekt definitiv begraben wäre[54].

Zwei Jahre lang war dann keine Rede mehr von dem Plan. Erst recht die Inflation, die ab August 1922 in ihr galoppierendes Stadium trat, bevor ihr die Währungsstabilisierung im Oktober 1923 ein Ende bereitete, ließ alle Überlegungen zum Schweigen kommen. Hinzu kam, daß zwischendurch ein anderes Projekt in Erwägung war: die Verlegung von Valkenburg nicht nach Frankfurt, sondern nach Köln, um es der dortigen Universität als theologische Fakultät anzugliedern. Die Idee kam von Kardinal Schulte, wenngleich Oberbürgermeister Adenauer, der durchaus die Präsenz von Jesuiten an der Universität wünschte, auch hier ein „Innsbrucker Modell" für unrealisierbar hielt.[55] Als Örtlichkeiten für das neue Kolleg waren sowohl das Alexianerkrankenhaus wie die Grundstücke in der Gabelsberger- und Stolzestr. in Erwägung[56]. Die neue Philosophische (Albertus-Magnus-) Akademie in Köln, die 1922 gegründet wurde, ließ jedoch davon Abstand nehmen, um unliebsame Konkurrenz zu vermeiden. Außerdem wäre damit ein Dauerkonflikt mit der Bonner Fakultät vorprogrammiert gewesen, den auszumalen für die Phantasie des Historikers eine interessante Herausforderung wäre.

Aber trotz des Scheiterns von Frankfurt und Köln ließen gerade 1922 innerkirchliche Entwicklungen für General Ledochowski das sachliche Ziel, nämlich ein scholastisches jesuitisches Zentrum in Deutschland, um so

---

imstande. – In diesem Sinne schrieb der Kardinal am 26.4.1922 an den Limburger Bischof (so nach dessen Brief an den Papst v. 6.5.1924: Kopie ebd. 14 A 3).

[53] Drüding am 7.1. und 17.7.1921 an General Ledochowski (vgl. ARSI Germ. 1019, VI 2 und 12); Laurentius am 8.7.1922 (vgl. ebd. XII, 25).

[54] Brief v. 26.1.1922 an General Ledochowski (vgl. ARSI Germ. 1019, XII, 21): Er freue sich, daß das Frankfurter Projekt nun definitiv aufgegeben scheine. Gegen Frankfurt spreche die weltliche und materielle Mentalität der Stadt. Wir wären dort dem Haß der Freimaurer und Juden ausgesetzt. Wenn die einzelnen Patres nur unter großer Vorsicht für ihre Studien an Universitäten zu schicken sind, dann sei es erst recht schädlich, wenn alle unsere Professoren und das Scholastikat dem schädlichen Einfluß der Stadt, der Universität, des Umgangs mit atheistischen und materialistischen Professoren ausgesetzt würden. Er sei im vorigen Jahr auf dem Frankfurter Katholikentag gewesen; und dabei habe sich ihm der Eindruck aufgedrängt, „Francofurtum nullo pacto locum esse posse pro nostris Scholasticis vel pro Collegio Nostrorum quomodocumque". Er bitte daher den General inständig, er möge das Frankfurter Projekt endgültig begraben.

[55] Brief Schultes an Kösters vom 16.12.1921, bei *E. Hegel*, Kardinal Schulte und die Jesuiten, in: AHVNRh 188 (1985) 189–196, hier 194–196. In diesem Brief macht der Kardinal nicht zum ersten Mal den Vorschlag, sondern kommt auf ihn zurück und begründet ihn, vor allem gegenüber der Alternativlösung Frankfurt: Die Furcht, das linke Rheinufer könne von Deutschland abgetrennt werden, teile er nicht; Köln sei der Mittelpunkt des katholischen Lebens in ganz Westdeutschland. Hinzu komme als bedeutender Präzedenzfall, daß kürzlich P. Lindworsky einen Lehrauftrag an der Kölner Universität erhalten habe (der erste Jesuit der neuen SJ als Lehrer an einer deutschen Universität). Oberbürgermeister Adenauer dränge gerade darauf, Jesuiten von Rang wie z.B. Heinrich Pesch in eine nähere Beziehung zum Lehrkörper der Universität zu bringen, halte freilich die vollständige Besetzung einer neu zu errichtenden theologischen Fakultät nach dem Vorbild Innsbrucks für ausgeschlossen.

[56] Vgl. Briefe des Kölner Superiors Lauer an den General vom 20.4. und 18.7.1922 (ARSI Germ. 1019, XI, 12 und 15).

wichtiger erscheinen. Dies war der „Fall Wittig" bzw. der Beitrag des Breslauer Theologieprofessors Josef Wittig „Die Erlösten" im „Hochland"[57]. Dieser Fall alarmierte Ledochowski in besonderer Weise und war für ihn ein Indiz für sehr gefährliche, sprich quietistische theologische Tendenzen im deutschen Katholizismus. Die Gesellschaft Jesu, so schreibt er am 28. Juni 1922 an Provinzial Bley,[58] dürfe dem nicht untätig zusehen, sondern müsse unerschrocken falsche Lehren bekämpfen, sowohl durch Schriften und Artikel, die ohne Polemik gegen Personen den Irrtum entschieden bekämpfen, wie durch Ausbildung von Priesteramtskandidaten „in der alten bewährten scholastischen Philosophie und Theologie, freilich mit weiser Berücksichtigung der modernen Wissenschaft und in Verbindung mit den großen Zeitfragen". In dieser Hinsicht könne man das Projekt eines größeren Seminars näher überlegen. Da müsse man sich überlegen, wo, ob in Verbindung mit einem Collegium Maximum der Gesellschaft Jesu, ob von einer Provinz oder von beiden zusammen. Nachdem Frankfurt und Köln nicht mehr in Frage kämen, wäre u.a. an Fulda zu denken, zumal manche Bischöfe uns dort gerne sehen würden. Er möge auch mit P. Bea darüber sprechen. – Die Weise, wie Ledochowski in der Folge vor allem auf dem strikt scholastischen Charakter der Ausbildung in St. Georgen insistierte, ist jedenfalls nicht ohne den Hintergrund des „Falles Wittig" und seinem Eindruck, daß auch manche Jesuiten, speziell in den „Stimmen der Zeit", diesen modernen Tendenzen bedenkliche Konzessionen machten, zu verstehen.

III. Zielstrebiges Vorangehen 1923–1926

Die entscheidenden Weichen wurden nun gestellt in Gesprächen, die in Rom von September bis Dezember 1923 zwischen Provinzial Bley, General Ledochowski und dem Jesuiten-Kardinal Ehrle stattfanden und deren Kern die Erkenntnis war, es bedürfe unbedingt eines scholastischen Zentrums innerhalb der deutschen akademischen Landschaft.[59] General Ledochowski schrieb nun am 8. Dezember 1923 an Bley,[60] in der Sache des Frankfurter Seminars möge der Bischof von Limburg erneut an die Kongregation schreiben; und wenn dies geschehe, möge es ihm mitgeteilt werden. – Jetzt

[57] Hochland 1922, II, 1–26. – Zum „Fall Wittig" jetzt *K. Hausberger*, in: Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Umfeld des II. Vatikanums, hg. v. *H. Wolf*, Paderborn 1998, 299–322.

[58] Vgl. ARSI, Registro Lettere dei Generali, Germania X, 309–311.

[59] „Huius consilii Societatis Jesu ratio praecipua est haec: Neminem, qui hodiernum Ecclesiae catholicae statum in Germania attente consideraverit, latet, neque ipsa Sacra Congregatio de Seminariis et studiorum Universitatibus ignorat, quantopere pro ipsius Ecclesiae catholicae alumnis in Germania instituendis centra desiderentur doctrinae aristotelico-scholasticae vere eminentia, quibus et philosophia et theologia secundum principia S. Thomae Aquinatis exponantur. Hac enim sola doctrina pericula Kantianismi et modernorum, quae catholicis in Germania semper imminent, superari possent" (dies und die im Text genannten Informationen nach dem Brief Kilians an Pius XI. v. 6.5.1924, Kopie in ARSI Germ. 1405, 14, A 3).

[60] Vgl. ARSI, Registro Lettere dei Generali, Germania XI, 32.

wurde die Sache vorangetrieben. Bischof Kilian wandte sich am 6. Mai 1924 an den Papst[61], Bley am 23. Mai an Pacelli[62]. Zwischen Bischof und Provinzial wurde der Entwurf eines Vertrages aufgestellt[63], in dem die Übernahme der Theologiestudenten der Diözese in das Studienhaus der Gesellschaft Jesu vereinbart und die üblichen Rechte des Bischofs festgelegt wurden, jedoch genauere Bestimmungen für das Finanzielle noch fehlten. In all diesen Dokumenten ist von einer Universitätsfakultät, auch als offenzuhaltendes Fernziel, keine Rede mehr. Diesen Entwurf sowie die übrigen Dokumente sandte Bley am 25. Mai 1924 an den General.[64]

Die Klippen, die noch zu überwinden waren, waren im wesentlichen sechs. Die eine war die Suche nach einem geeigneten Grundstück. Die Villa Grunelius war immer bevorzugtes Objekt, schien jedoch kaum zu bekommen. Wohl nur vorübergehend bot sich ein Grundstück von 5 ha an der Darmstädter Landstraße nahe am Stadtwald an.[65] In Erwägung war weiter: ein Bethmannscher Besitz am Wald von Niederrad, ein Besitz von Stumpf-Brentano in Frankfurt-Rödelheim (der heutige Brentano-Park an der Nidda; hier war der Besitzer am entgegenkommendsten; zur Vorsicht mahnte jedoch das häufige Hochwasser der noch nicht regulierten Nidda). Falls alle drei Projekte scheitern sollten, sah der Provinzial nur die Möglichkeit, nach Weiskirchen oder Oberursel auszuweichen.[66] Da signalisierten die Erben der Villa Grunelius Ende 1924 doch Verkaufsbereitschaft.[67] Von da an verdrängte sie als Ideallösung alle anderen Alternativen. Sie wurde dann bekanntlich Ende 1925 über den Bankdirektor Schmillen, einen guten Katholiken, von P. Julius Vanvolxem für die Aachener Immobilien GmbH erworben; daß sich hinter ihr die Niederdeutsche Provinz SJ verbarg, „nemo tunc praeter nostros perspexit", wie die „Historia domus" von St. Georgen 1926 berichtet.

Damit aber stellte sich die zweite Frage: Woher das Geld bekommen? Sie war noch genauso ungelöst wie Ende 1921, als man ihretwegen das Frankfurter Projekt schon aufgegeben hatte. Die Villa Grunelius kostete aber eine halbe Million. Die „Arca seminarii", der Fonds der Provinz für die Ausbildungskosten des Ordensnachwuchses, konnte im Prinzip 200000 Mark beisteuern, brauchte jedoch anderseits diese Summe für den Bau des Ostnoviziates in Mittelsteine (Schlesien). Hinzu kam, daß der Provinzprokurator P. Engelbert richtig voraussah, daß die in Frankfurt künftig zu errichtenden

[61] Kopie in ARSI Germ. 1405, 14, A 3.

[62] Vgl. ebd. A 5. Er legt dort dar, daß für den Erwerb der Öffentlichkeitsrechte nur die Verbindung mit der Diözese Limburg in Frage komme, und hier nur Frankfurt.

[63] Vgl. ebd. A 4.

[64] Vgl. ebd. 14.

[65] So nach dem Brief Bleys vom 25.5.1924 an den General (ebd.). Im Brief vom 24.11. an Kilian (s. folg. Anm.) ist von ihm jedoch keine Rede mehr.

[66] Vgl. Brief von P. Bley v. 24.11.1924 an Bischof Kilian: Kopie ebd. 15, A 8.

[67] Mitteilung von Provinzial Bley an den General vom 23.12. (ebd. 15), an Kilian vom 26.12. (DAL 54/A 1).

Bauten noch viel größere Summen verschlingen würden. Dennoch meinte Provinzial Bley, hier von seinen Konsultoren unterstützt, die Gelegenheit in Frankfurt sei so einzigartig, daß man sie ergreifen müsse, weil sie sonst nie wiederkehre.[68] Er bemühte sich um eine Anleihe zu niedrigem Zinssatz aus Amerika. Schließlich fand sich Ende 1925 eine unerwartete Schenkung im Werte von 2 Millionen Mark.[69]

Die anderen vier Klippen, die die Unterhandlungen noch sehr mühsam gestalteten, waren Bedenken des Generals. Sie lauteten: 1. Was steuert der Bischof finanziell bei? 2. Was, wenn er uns das Seminar wieder entzieht? 3. Wird die scholastische Ausrichtung im Sinne der jesuitischen „Ratio studiorum" voll gewahrt? 4. Was wird aus Valkenburg? Diese waren nicht unberechtigt, wurden jedoch gegenüber dem sehr großzügigen und entgegenkommenden Bischof Kilian manchmal in so kleinlicher und pedantischer Weise vorgebracht, daß sie seine Geduld und Gutwilligkeit am Ende arg strapazierten[70] und auch beim Provinzial zeitweise etwas den Eindruck hinterließen, der General stehe im Grunde nicht innerlich hinter dem Unternehmen.[71]

1. Was steuert der Bischof finanziell bei?[72] Denn der Seminarbaufonds der Diözese war in der Inflation untergegangen. Zu einem Darlehen für den

---

[68] Vgl. Schreiben von P. Bley an den General vom 23.12.1924 (ARSI Germ. 1405, 15).

[69] Provinzial Bley am 6.1.1926 an den General (ARSI Germ. 1021, Praep.Prov.): „In der Stille habe ich dieses Unternehmen schon längst dem göttlichen Herzen geweiht und siehe da: Jetzt wird mir zur Fundation von einem unverheirateten Geschwisterpaar ihr Besitz (das größte deutsche Baggerunternehmen) mit einem Jahresreinertrag von 80 000 Mark und einem Wert von wenigstens 2 Millionen Mark angeboten. Als Erbe ist es schon sicher; es handelt sich jetzt um die Kapitalisierung und steuerfreie donatio inter vivos."

[70] So P. Kösters am 6.9.1926 an den General (ARSI Germ. 1405, 31): Natürlich habe der Bischof durch die Gründung des Kollegs einen großen Vorteil. Aber man dürfe nicht vergessen, daß der Bischof auch uns und der guten Sache einen großen Dienst tue. „Er denkt keineswegs nur an seine Diözese, sondern an „das große Werk", wie er sich immer wieder ausdrückt, uns in Deutschland eine theologische Lehranstalt zu ermöglichen. Der verstorbene Generalvikar Höhler, ein Germaniker, ist es, dem wir diese Auffassung zu verdanken haben. Der Bischof wird wegen dieses seines Planes viel angegriffen. Die Regierung suchte mit allen möglichen Mitteln seinen Plan zu vereiteln; der Bischof blieb fest, so daß die Regierung ihn bewunderte. Manche seiner hochwürdigsten Amtsgenossen in Deutschland sind sehr unzufrieden mit dem Plane; der Bischof bleibt unerschüttert. Wenn es ihm nur auf die Ausbildung seiner Alumnen ankäme, könnte er diese in Fulda lassen, wo er mindestens soviel Einfluß hat, wie er in Frankfurt haben wird." In den Verhandlungen habe er sich sehr entgegenkommend gezeigt. Wenn er gegenwärtig in der Geldfrage weniger entgegenkommend sei, so deshalb, weil er selbst vor unüberwindlichen Hindernissen stehe. Stadtpfarrer Herr habe ihm selbst mit ein wenig „Spitze" gesagt, wir dürften doch nicht vergessen, daß der Bischof der Gesellschaft Jesu gegenüber ein großes Vertrauen und selbstloses Entgegenkommen gezeigt habe. Er bitte, ihm bei Gelegenheit ein Anerkennungsschreiben zu senden. – Ledochowski gratulierte dann Kilian zu seinem 70. Geburtstag, worüber dieser sich freute (vgl. Schreiben von Kösters an den General v. 5.12.1926: ARSI Germ. 1405, 38).

[71] Im selben Brief von P. Kösters an den General vom 6.9.: Bley habe sich sehr viel Mühe für die Frankfurter Sache gemacht, leide aber gegenwärtig, wie er selbst heraushöre, etwas unter dem Eindruck, „Paternität seien nicht ganz für seine Frankfurter Arbeiten". Ob es nicht angebracht sei, auch ihm das Interesse für das Unternehmen auszusprechen? – Dies geschah dann am 10.10. mitsamt Dank für seine Mühen (vgl. ARSI, Registro Lettere dei Generali, Germania XI, 231).

[72] Vgl. Schreiben des Generals an Bley vom 13.6.1924 (ARSI, Registro Lettere dei Generali, Germania XI, 53; ARSI Germ. 1405, 14, A 6).

Bau des Seminars war der Bischof bereit.[73] Dies genügte dem General jedoch nicht, vor allem für den Fall, daß der Bischof oder sein Nachfolger dem Orden das Seminar wieder entziehen könne und man dann mit einem von Schulden belasteten Gebäude dastehe. Entweder solle der Bischof den Teil des Gebäudes, den die Seminaristen bewohnen, selbst bezahlen und, wenn er das Seminar aufgibt, ihm die Provinz die Auslagen nach und nach erstatten; oder der Bischof solle ein zinsloses Darlehen geben, von dem ihm durch Wohnen der Seminaristen jährlich 5 % als *ipso facto* erstattet gelten, so daß in 20 Jahren die ganze Schuld abgegolten sei.[74] Im Vertragsentwurf, den der Provinzial am 23. April 1926 nach Rom sandte, hieß es jedoch nur, für den Bau der Anstalt werde der Bischof „eine angemessene Summe als Darlehen beisteuern", das Eigentum und Verfügungsrecht bleibe jedoch der Niederdeutschen Provinz.[75] Dies genügte jedoch dem General nicht: die Summe solle genau bestimmt werden. Wo habe man je gehört, daß ein Orden, der selbst in wirtschaftlichen Schwierigkeiten sei, einem Bischof ein Bischöfliches Seminar baue, ohne daß dieser selbst einen erheblichen Teil beisteuere? Wenigstens solle er die Hypothek unter der Bedingung geben, daß das Geld der Provinz wieder zurückgegeben werde, wenn die Jesuiten das Seminar verlassen.[76] – Hier hatte man jedoch in der Provinz andere Vorstellungen, wie Bley am 1. Juli dem General mitteilte: Allseitig sei bei den Konsultoren und Obern der Wunsch, daß die Gesellschaft Jesu sich vollständige wirtschaftliche Unabhängigkeit sichert und sich darum auch keine zinslosen Beihilfen des Bistums in Form von zinslosen Hypotheken ausbedingt. Alle Gebäude sollten uneingeschränkt der Gesellschaft Jesu gehören. Wie hoch die Summe sein werde, die das Bistum zum Bau des Konviktes beitrage, lasse sich gegenwärtig noch nicht überschauen, wohl um die 200 000 Mark[77]. Damit erklärte sich der General schließlich, wenn auch unter Verwunderung, einverstanden[78], wenngleich Kilian bezüglich des Zuschusses auch nur vage Zusicherungen machen konnte[79]. Im definitiven

[73] Vgl. neuer Vertragsentwurf in Beilage des Briefes von Bley an den General v. 23.12.1924 (ARSI Germ. 1405, 7 A).

[74] Vgl. Schreiben des Generals an Bley vom 18.1.1925 (ARSI, Registro Lettere dei Generali, Germania XI, 88; ARSI Germ. 1405, 16).

[75] Vgl. ARSI Germ. 1405, 20 A 13, Nr. 11.

[76] Vgl. Brief vom 15.5.1926 an Bley: ARSI, Registro Lettere dei Generali, Germania XI, 186f.

[77] Vgl. ARSI Germ. 1405, 24. – In der beigefügten Aufstellung des Provinzprokurators (ebd. A 19): Das Barvermögen der Arca betrage zur Zeit 2 Millionen Mark, die jährlichen Einnahmen 315 000 (davon 150 000 durch „Arca-Messen"), die Ausgaben 290 000, so daß ein jährlicher Überschuß von 20 000–30 000 Mark bleibe.

[78] Vgl. Schreiben vom 21.7.1926 an Bley (ARSI, Registro Lettere dei Generali, Germania XI, 215): Er sei damit einverstanden, daß der Besitz und die weltliche Verwaltung des Kollegs ganz bei der Gesellschaft Jesu bleibt; aber er sehe nicht, daß ein Kolleg durch eine Hypothek abhängig wird. Er wundere sich nur, daß die Provinz selbst allein das Seminar bauen wolle; er habe noch nie von einer Provinz vernommen, die von einer solchen Freigebigkeit gewesen sei, daß sie einem Bischof ein Seminar baute, ohne daß dieser selbst etwas dazu beitrug. Aber das müsse die Provinz selbst wissen.

[79] Kösters an den General am 1.8.1926 (vgl. ARSI Germ. 1405, 27): Schwierig sei es mit dem Zuschuß. Die mündliche Angabe von 200 000 Mark sei vor der Inflation gemacht worden. Der Bi-

Vertrag, der am 13. und 15. November 1926 in Köln und Limburg unterzeichnet wurde, verpflichtete sich der Bischof, innerhalb von 20 Jahren jährlich für die Gestellung der Gebäude, Einrichtung und allgemeine Lehrmittel eine Miete zu geben, „die unter Berücksichtigung der wirtschaftlichen Lage des Bistums bemessen wird" (Art. 11)[80]. Diese Summe wurde dann von ihm mündlich auf jährlich 7000 Mark spezifiziert.[81]

2. Was, wenn der Bischof oder einer seiner Nachfolger uns das Seminar wieder entzieht? Verliere man dann nicht die Öffentlichkeitsrechte, die man nur über den Bischof und als bischöfliches Seminar habe?[82] Im Vertragsentwurf, den der Provinzial am 23. April 1926 nach Rom sandte, hieß es, im Falle einer Kündigung (Frist von einem Jahr) werde der Bischof „Sorge tragen, das Öffentlichkeitsrecht der Anstalt nicht zu gefährden"[83]. Dies war dem General jedoch zu vage und unverbindlich. Kösters erwiderte, in diesem Falle bleibe das SJ-Kolleg mit seiner theologischen Schule und habe in Preußen dasselbe Recht wie gegenwärtig die Gregoriana oder Innsbruck. Im übrigen müsse man hier die Bestimmungen des künftigen preußischen Konkordats abwarten.[84] Deshalb wurde auch im definitiven Vertrag von November 1926 der Passus weggelassen, daß im Falle einer Kündigung der Bischof Sorge trage, daß das Öffentlichkeitsrecht der Anstalt erhalten bleibe; denn es war mittlerweile rechtlich klar geworden, daß dies nicht ging, weil das Öffentlichkeitsrecht nun einmal an dem Charakter als Diözesanseminar hing.[85]

3. Wird die scholastische Ausrichtung im Sinne der jesuitischen „Ratio studiorum" voll gewahrt? Darauf kam Ledochowski erst im Mai 1926, da der ihm übersandte Vertragsentwurf darüber schwieg.[86] Dies sei um so

---

schof könne nur allgemein zusichern, er werde uns eine angemessene Summe vorstrecken, sobald er könne, was, wie er hoffe, in zwei bis drei Jahren der Fall sein werde. Es sei zu bedauern, daß, nachdem wir zunächst bedürftig sind, auch der Bischof uns nun nicht helfen kann. Aber das habe auch seinen Vorteil: „dominium integrum ita ad nos pertinet totius Collegii, ut libertas nostra securius in tuto sit posita". – Ebenso am 5.9. (vgl. ebd. 30): Er habe wegen der finanziellen Frage neu schriftlich und mündlich mit dem Bischof konferiert, der seinen Ökonomen mit der Prüfung der Sache beauftragt habe. Er glaube jedoch nicht, daß gegenwärtig mehr „drin" sei.

[80] Text des Hochschulvertrages im Anhang bei *Löser*, 220–222 (hier 222).

[81] So nach dem Brief v. Kösters an den General v. 5.12.1926 (vgl. ARSI Germ. 1405, 38); der Provinzial gebraucht dabei den Ausdruck „donandam non commodandam". Mit dem Ausdruck „Geschenk" war freilich der General nicht einverstanden, da er darin eine moralische Verpflichtung erblickte, die der Freiheit abträglich sei; er zog den Ausdruck „Pensionszulage" vor: Siehe Schreiben an Prov. Bley v. 26.12.1926 (ARSI, Registro Lettere dei Generali, Germania XI, 254). – Die 7000 Mark scheinen dann auf 10 000 erhöht worden zu sein; denn in seinem Brief an den General v. 15.10.1927 (vgl. ARSI Germ. 1022, Ex officio) spricht Rektor Kösters von dieser Summe, die der Bischof als jährlichen Unterhaltungsbeitrag zahle.

[82] Vgl. Schreiben des Generals an Bley vom 13.6.1924 (ARSI, Registro Lettere dei Generali, Germania XI, 53; ARSI Germ. 1405, 14, A 6).

[83] ARSI Germ. 1405, 20 A 13, Nr. 11.

[84] Vgl. Brief an den General vom 5.9.1926 (ebd. 30).

[85] So Kösters am 5.12.1926 in der Erklärung der Bestimmungen des neuen Vertrages an den General: vgl. ebd. 38.

[86] Dort hieß es nur in Art. 5: „Die wissenschaftliche und aszetische Ausbildung der Seminaristen geschieht auf Grund der allgemeinen Vorschriften des kirchlichen Rechtes und unter Berück-

mehr nötig als, wie er höre, die Limburger Theologiestudenten in Valkenburg, wo sie provisorisch studieren, zu 2/3 positive Wissenschaften und nur zu einem Drittel Philosophie hörten. Denn dies war für ihn gerade das Grundübel, an dem die theologische Ausbildung in Deutschland litt; und die neue Hochschule verfehlte nach ihm ihren Daseinszweck, wenn sie hier nicht eindeutig andere Akzente setzte.[87] Bischof Kilian erklärte sich mit dem ausdrücklichen Verweis auf die „Ratio studiorum" einverstanden.[88] Kösters, jetzt zum Rektor des neuen Kollegs ernannt, stimmte Ledochowski darin zu, daß der Vorrang der scholastischen Philosophie und Theologie zu wahren sei; anderseits müsse man sie etwas in Einklang bringen mit dem, was in Deutschland in allen Seminarien üblich sei, wenn man Hörer aus den verschiedensten Diözesen anziehen wolle.[89] Als Ledochowski jedoch die Studienordnung sah, war er bestürzt: Er ersehe, daß die Studenten zwei Jahre hindurch so mit positiven Dingen überlastet würden, daß von einer soliden Bildung in scholastischer Philosophie kaum die Rede sein könne; und dennoch sei dies das Hauptziel, weshalb man die Frankfurter Fakultät gegründet habe. Jetzt könne er nicht anders, als die Dinge *ad interim* zu tolerieren; aber er hoffe, daß zukünftig die scholastische Philosophie nach dem hl. Thomas „utique ratione habita etiam condicionum Germaniae" eingeführt werde.[90] Damit war für ihn im Grunde auch die Übertragung der SJ-Studien nach Frankfurt fraglich.[91] – Kösters verteidigte

sichtigung der vom Hochwürdigsten Herrn Bischof gekennzeichneten besonderen Bedürfnisse der Diözese."

[87] „Praeterea haec ipsa est gravissimorum inter catholicos Germaniae malorum origo quam a multis iam annis optimus quisque deplorat, quod scilicet deficit scholastica philosophia, contra positiva quam vocant scientia immoderate colitur quae speciem quidem facit amplae doctrinae et proinde facile superbiae venenum instillat, sed reipsa inermem reddit contra adversariorum impugnationes. Itaque cum intimum nostrum desiderium sit per hoc Collegium aliquid conferendi ad fidem catholicam in Germania defendendam et confirmandam necessarium est ut, antiquorum Patrum traditionibus custoditis, et Nostri imprimis vera philosophia scholastica penitus imbuantur et eandem doceantur ii quos Episcopi curae nostrae committunt" (Brief vom 15.5.1926 an Bley: ARSI, Registro Lettere dei Generali, Germania XI, 186f.).

[88] Kösters an den General am 1.8.1926 (vgl. ARSI Germ. 1405, 27).

[89] Eine Schwierigkeit sei hier Herbstbeginn (wie in der jesuitischen „Ratio studiorum") oder Frühjahrsbeginn (wie allgemein im deutschen Studiensystem), eine weitere die Dauer (drei Jahre Philosophie, vier Jahre Theologie bei den Jesuiten; zwei bzw. drei bei den Seminaristen). Man versuche, dem so zu entsprechen: Aus der Philosophie, vor allem des ersten Jahres, entferne man möglichst fremde Disziplinen, vor allem die Kirchengeschichte („quia nimis animos allicit et a philosophia retrahit"). Weiter schlägt er andere Modifikationen vor. Die Studienordnung sei mit den Bischöfen von Limburg und Osnabrück und den Limburger Seminarprofessoren abgesprochen. Erst die Erfahrung könne zeigen, was sich weiter an Modifikationen ergebe (vgl. Brief an Ledochowski vom 1.8.: ebd. 27).

[90] Vgl. Brief vom 15.8.1926 an den neuen Rektor Kösters (ARSI, Registro Lettere dei Generali, Germania XI, 222).

[91] In einem deutschen vertraulichen Begleitbrief vom selben Tage: „Gerade weil ich vom Frankfurter Kolleg so viel zur größeren Ehre Gottes und dem Wohl der Kirche in Deutschland erwarte, bereitet mir die Entwicklung der Dinge aus den letzten Zeiten recht große Sorgen. Das Kolleg sollte zur Hebung der scholastischen Studien in Deutschland dienen, deshalb sollten unsere Studien von Valkenburg dorthin verlegt werden, damit auch weltliche Seminaristen, wie es in Innsbruck geschieht, den Vorträgen beiwohnen könnten. Nun gestalten sich aber die Dinge ganz anders. Für die weltlichen Seminaristen geben wir beinahe ganz der viel zu positiven Richtung der

die Studienordnung, betonte dabei auch die Notwendigkeit, in Deutschland die positiven Fächer nicht zu vernachlässigen, erklärte sich jedoch zu gewissen Modifikationen bereit, wenn der General darauf bestehe.[92] Darauf ging Ledochowski ein und approbierte die neue Studienordnung; für die Jesuitenscholastiker müsse man aber nachher sehen.[93]

4. Was wird aus Valkenburg? Die Probleme werden vom dortigen Rektor Lauer im Brief an den General vom 20. Januar 1925[94] angesprochen: Entweder gehe nur die Theologie nach Frankfurt, während die Philosophie (für die Jesuiten) in Valkenburg bleibe; dann erfordere dies einen größeren Auf-

---

deutschen Seminaristen nach, wodurch wir unser Ziel kaum werden erreichen können. Außerdem wird es natürlich notwendig sein, daß für die Unsrigen ganz getrennte Vorträge gehalten werden, denn wenn auch, wie ich leider bemerke, man schon in dieser Richtung sich neigt, unsere eigenen Studien weniger scholastisch und mehr positiv zu gestalten, so wird gewiß kein General auf so eine Änderung eingehen. Zwei ganz getrennte philosophische und theologische Kurse für die Unsrigen und die Weltlichen werden doch etwas merkwürdig scheinen" (ebd. 223f.).

[92] Vgl. Brief an den General vom 5.9. (ARSI Germ. 1405, 30): Die Schwierigkeiten in der Studienordnung spüre er auch. Aber die Sache sei nicht so festgelegt, daß nicht mehr Veränderungen möglich seien, zumal die Vorlesungen erst am 15.10. beginnen. Die Schwierigkeit von unserer Seite sei, daß wir das Schuljahr im Herbst beginnen, von deutscher Seite, daß man auf keines der positiven Fächer verzichten könne, die in Valkenburg erst seit 1908 gelehrt werden, wenn man einen Klerus heranbilden wolle, der den deutschen Notwendigkeiten entspreche. Aber die scholastische Philosophie und dogmatische Theologie hätten fast dieselbe Vorlesungszahl wie die von P. General Wernz gebilligte Valkenburger Ordnung von 1908 und doppelt so viel wie in den deutschen Seminarien. Eine Reihe positiver theologischer Fächer seien nur deshalb den philosophischen Jahren zugeschrieben worden, da sie in der Theologie mit ihrer Stoffmenge an Dogmatik und Moral keinen Platz haben. Außerdem sei eine gewisse Beschäftigung mit dem positiven Stoff nützlich für die Spekulation selbst, „quae sola tractata multorum iuvenum fere aliquod taedium gignit". Außerdem sei zu bedenken, daß die Alumnen nach neun Jahren Gymnasium kommen, so daß sie vieles, was z.B. in den philosophischen Semestern der Gregoriana in Mathematik oder Physik gelernt werde, schon von der Schule mitbringen. Außerdem seien für die ersten drei Semester solche positiven Fächer ausgewählt, die entweder der scholastischen Philosophie selbst zugute kommen (wie lateinische Sprache) oder nur von wenigen zu lernen sind (wie Hebräisch) oder kein zusätzliches Privatstudium erfordern (wie fortlaufende Vorlesung über die Heilige Schrift und christliche Kunst). Größere Schwierigkeiten biete das vierte Semester, das außer Philosophie noch Fundamentaltheologie und Kirchengeschichte enthalte. Aber wie man dies vermeiden wolle, wenn man diese Fächer zugleich den eigenen Scholastikern gebe, die im Herbst ihre Studien beginnen, sehe er nicht. Man habe versucht, den Nachteil zu vermindern, indem man ein ganzes philosophisches Fach (die Ethik) dem fünften Semester zuweise und die positiven Fächer aus dem philosophischen Schlußexamen herausnehme; das Jahresexamen aus den positiven Fächern könne entweder unterlassen oder in einem kleinen Kolloquium absolviert werden. So habe die scholastische Philosophie noch eindeutig den Vorrang vor den übrigen Fächern, sowohl an Zahl der Vorlesungen und Repetitionen wie in der Wertschätzung. Im übrigen sei die Studienordnung zunächst nur versuchsweise eingeführt. Wenn der General aber meine, daß sofort bestimmte Dinge geändert werden müßten, solle er ihm dies sagen. So wären bestimmte Veränderungen, wenn der General sie wolle, gleich möglich: die experimentelle Psychologie könne aus der Philosophie entfernt und separat in einer wöchentlich zweistündigen Semestervorlesung behandelt werden. Die Patrologie und christliche Kunst könnte aus dem dritten ins siebte Semester verlegt werden. Die philosophischen Repetitionen könnten vermehrt werden. Die Kirchengeschichte könnte vom vierten ins achte Semester verlegt werden. Durch diese Veränderungen würde freilich die Theologie etwas zusätzlich belastet, die philosophische Ausbildung aber erleichtert. Die positiven Disziplinen aber könne man unbeschadet des Akzents auf der Scholastik nicht vernachlässigen. Klagen dieser Art müsse man von Anfang an vermeiden, wenn man das Hauptziel nicht gefährden wolle.

[93] Vgl. Brief an Kösters vom 23.9.1926 (ARSI, Registro Lettere dei Generali, Germania XI, 230).

[94] Vgl. ARSI Germ. 1020, Ex officio 1925; ARSI Germ. 1405, 17.

wand, vor allem an Professoren; außerdem tue es der Philosophie nicht gut, sich ohne Kontakt mit der Theologie zu entwickeln. Gehen aber alle beide nach Frankfurt, werde dort das Haus zu groß; außerdem falle es schwer, einen Käufer oder Mieter für Valkenburg zu finden. – Die Lösung von Provinzial Bley war: Zunächst sollten dieselben Professoren in Frankfurt und in Valkenburg lehren. Die Theologen sollten in dem Maße nach Frankfurt umziehen, wie man finanziell in der Lage sei, für sie in Frankfurt zu bauen; die Philosophen (der Nordprovinz, da die der Südprovinz bereits in Pullach studierten) sollten vorläufig in Valkenburg bleiben.[95] – Dies befriedigte den General nicht: wechselweise in Frankfurt und in Valkenburg lehren scheine ihm eine Überforderung. Beizeiten solle bestimmt werden, welche Professoren in Frankfurt und in Valkenburg lehren, was verlegt wird, Philosophie oder Theologie oder beides, und wann, schließlich, was aus Valkenburg wird. Wenn das nicht genau bestimmt werde, sei das Ergebnis eine große Konfusion.[96] – Bley insistiert am 12. Mai 1926: Grundsätzlich sei man im Provinzkonsult und in der letzten Superiorenkonferenz von November 1925 der Meinung, daß die Scholastiker von Valkenburg nach Frankfurt übersiedeln, und zwar, wenn nicht alle gleichzeitig gehen können, zunächst die Theologen, und zwar konkret in dem Maße, wie in Frankfurt neue Gebäude entstehen und in Valkenburg die frei werdenden anderweitig verwendet werden können. Denn die in Frankfurt bestehenden Gebäude könnten leicht zu einem großen Konvikt umgebaut werden; für die Scholastiker müßten jedoch neue Bauten entstehen. Die wenigstens zeitweise Trennung von Philosophie und Theologie, da die Philosophie dann wohl noch länger in Valkenburg bleibe, müsse in Kauf genommen werden. „Allseitig wird der Wunsch laut, es möge eine vollständige räumliche Trennung der Auswärtigen und der Unsrigen vorgesehen werden, was sich auch bei der Größe unseres Geländes sehr gut einrichten läßt. Bautechnisch wird jetzt ein einheitlicher Plan vorgesehen, der zwei ganz getrennte Gruppen berücksichtigt: die Auswärtigen und die Unsrigen." Das Ignatiuskolleg in Valkenburg beherberge gegenwärtig weit mehr Bewohner als ursprünglich vorgesehen waren. Wenn nur noch die Philosophen dort seien, sei es noch ganz gut ausgelastet. Freilich müsse man, bevor man auch die Philosophie von dort wegverlegt, für Valkenburg eine nutzbringende Verwendung durch Verkauf oder Vermieten finden. Die habe er bisher nicht gefunden, wohl jedoch zeichne sie sich für Exaeten ab.[97] – Die Frage, was aus Valkenburg werde, war jedoch Ende 1926 noch ungelöst. Das eigentliche Ziel Ledochowskis war die Verlegung der SJ-Studien von Valkenburg nach Frankfurt und damit Studien auch für die Seminaristen ganz im scholastischen Sinne gewesen.

[95] Vgl. Brief an den General vom 25.3.1926 (ebd. 19).

[96] Vgl. Briefe vom 9.4. und 15.5.1926 an Bley: ARSI, Registro Lettere dei Generali, Germania XI, 180, 186f.

[97] Vgl. Brief v. 1.7.1926 an General Ledochowski (ARSI Germ. 1405, 24).

Daß dies nicht geschah und statt dessen der Studienplan in St. Georgen für die ersten zwei Jahre z. T. doch mehr nach dem Vorbild der deutschen Fakultären mit positiven Wissenschaften angefüllt war, war einer der Gründe (nicht der einzige) dafür, daß Valkenburg blieb bzw. eine Integration der SJ-Studien mit denen des Weltklerus, wie diese von Kösters gewollt wurde, bis 1971 nicht geschah.[98]

Unerwartete kirchenpolitische Schwierigkeiten enstanden jedoch im Frühjahr 1926 im Berliner Kultusministerium, die Ministerialrat Schlüter am 4. Mai in Limburg mit Bischof Kilian besprach. Dabei stellte sich heraus, daß der Standpunkt des Bischofs juristisch unanfechtbar war, wohlgesonnene Kreise in Berlin jedoch unliebsame ideologische Auseinandersetzungen und Angriffe seitens des Evangelischen Bundes oder des sozialdemokratischen Koalitionspartners vermeiden wollten.[99] Staatssekretär Lammers, ein Katholik, riet, einfach *via facti* voranzugehen, aber Aufsehen zu vermeiden.[100] Auf seinen Rat hin[101] wurde dann auch die feierliche Eröff-

[98] Zu den Problemen von St. Georgen und Valkenburg s. weiter *Löser*, 192–198.

[99] Protokoll des Bischofs in Abschrift: ARSI Germ. 1405, 23, A 17. Die Bedenken waren einmal rechtlicher Art (aber offensichtlich an den Haaren herbeigezogen): Es hätten der Eingabe Hausordnung und Statuten vorliegen müssen (dazu Kilian [= K.]: das komme noch; seine Eingabe sei nur eine vorläufige Mitteilung gewesen); es sei fraglich, ob dem Geist der Novelle von 1887 jesuitische Lehrer entsprächen (K.: die Jesuiten seien in der Novelle nicht ausgeschlossen); die Art, wie er mit dem Seminar anfangen wolle, nämlich mit dem ersten Kurs, scheine dem Begriff des Seminars überhaupt zu widersprechen (K.: dann hätte der preußische Staat überhaupt noch nie ein Seminar oder Gymnasium anerkennen können). Dann politische Erwägungen: Man sei in Berlin gegen Zwerganstalten. „Von ihnen könne man sich eine gedeihliche Förderung der Wissenschaften nicht versprechen." (K.: Man solle erst einmal sehen, ob es eine Zwerganstalt bleibe; vielleicht kommen Theologiestudenten aus anderen Diözesen). – Es sei doch in Fulda gut gegangen. Warum diese Verbindung lösen? (K.: Weil das Konzil v. Trient vorschreibt, daß jede Diözese ein eigenes Seminar habe.) – Aber in Italien werden doch die Seminarien von mehreren Diözesen zusammengelegt (K.: Aber nicht in Deutschland!). – K.: Im übrigen schreite er nur auf einer Bahn, die seine Vorgänger seit Jahrzehnten gegangen seien; und wenn er Jesuiten wähle, dann deshalb, weil er weltliche Professoren nicht bezahlen könne. – Schlüter: Ach, die Jesuiten haben aber doch das Gruneliussche Grundstück gekauft. – K.: Hier handelt es sich um *mein* Priesterseminar. „Von den weiteren Plänen der Jesuiten sprach ich nichts." – Nun sprach er von der unsicheren politischen Situation. „Die Lage sei verworren. Was werden würde, wisse niemand. Die Sozialisten, die zur Zeit wegen ihres Bundes mit dem Zentrum in religiösen Fragen schwiegen, seien doch im großen und ganzen kirchenfeindlich und könnten bei gegebenem Anlaß eventuell die Massen gegen uns verhetzen. Und erst der Evangelische Bund! Der würde gewiß nicht schweigen." Man solle doch etwas Rücksicht auf das Kultusministerium nehmen und die Sympathien für Limburg dort nicht kürzen. Wenn er den Plan nicht fallenlassen wolle, solle er doch wenigstens ein langsameres Tempo einschlagen. – Auf die Frage, was unter letzterem zu verstehen sei: „Wenn wir wenigstens noch einige Wochen hätten, damit wir über Ihren Antrag ruhig verhandeln können." – K.: Am Plan halte ich fest; wenn Sie nur einige Wochen Zeit haben wollen, werde ich sehen, ob es möglich ist, die Studienanstalt erst im Herbst zu eröffnen. Er müßte darüber mit dem Domkapitel und den Jesuiten sprechen. – Zum Schluß habe Schlüter ihm erklärt: „Ja, wenn Sie sich auf den juristischen Boden stellen, wird man Ihnen kaum etwas anhaben können."

[100] P. Schröteler (Düsseldorf) am 17. 9. 1926 an den General (vgl. ARSI Germ. 1405, 32).

[101] Kilian hatte am 8.10. in Limburg eine Besprechung mit Lammers, der vor allem die Gegnerschaft des Evangelischen Bundes fürchtete (vgl. Abschrift seines Berichts: ebd. 35, A 22.). Lammers meine, man solle die Eröffnung des Seminars in aller Stille feiern; er selbst meine jetzt freilich mit seinen Räten, man solle doch wenigstens eine Eröffnungsfeier mit den Frankfurter Pfarrern limburgischen Anteils machen.

nung am 23. Oktober etwas in „kleinem Rahmen" gehalten: es wurden die Frankfurter Pfarrer, soweit sie zum Bistum Limburg gehörten[102], eingeladen[103]. Am 5. November verlangte der Kultusminister weitere Unterlagen, u.a. den Vertrag zwischen Bischof und Provinz, die ihm geschickt wurden.[104] Am 6. Januar 1927 traf schließlich die offizielle staatliche Anerkennung in Limburg ein.[105]

So war die schwere Geburt vollendet. Die Jesuitenkommunität hatte am 27. September mit fünf Patres, drei Scholastikern und drei Brüdern begonnen, der Lehrbetrieb am 15. Oktober mit 15 Alumnen, nachdem die ersten elf den philosophischen Kurs im Sommersemester in Valkenburg begonnen hatten, um dann zugleich mit ihren Professoren umzuziehen. Schnell sollte die Hochschule in den nächsten Jahren wachsen. Doch dies gehört nicht mehr in die Gründungsgeschichte.

[102] Bis zum Preußenkonkordat 1929 gehörte der nördliche Frankfurter Vorstadtring von Bokkenheim und Praunheim bis Fechenheim noch zu Fulda; erst dann wurde er Limburg zugewiesen.

[103] Vgl. Bericht über die Feier, in: Aus der Provinz III, 209f.

[104] Vgl. in Kopie: ARSI Germ. 1405, 38, A 23. Aus Rücksicht auf die staatskirchenrechtliche Situation wurde dort ad hoc der Art. 1 insofern geändert, als es nun hieß, der Bischof errichte ein Seminar, das er der Gesellschaft Jesu übertrage, während es vorher hieß, der Bischof erkenne das Kolleg der Gesellschaft Jesu als sein Seminar an und schicke seine Alumnen dorthin. Letzteres war die kirchen-, bzw. ordensrechtliche Situation.

[105] Vgl. Mitteilung von P. Kösters vom selben Tage an den General (ebd. 40).

Die Trinitätslehre des Michael Psellos

Griechischer Neunizänismus als philosophische Theologie im 11. Jahrhundert

Von Peter Gemeinhardt

I. Der philosophische Theologe

Die byzantinische Theologie des Mittelalters trägt noch heute schwer am Verdikt der älteren protestantischen Dogmengeschichtsschreibung: Friedrich Loofs diagnostizierte seinerzeit „das Absterben schöpferischen Lebens in der Kirche des Ostens" nach der Proklamation der Bilderverehrung durch das VII. Ökumenische Konzil (Nizäa 787)[1]; auch nach Reinhold Seeberg ist „das Dogma der griechischen Kirche ... damit zu seinem Abschluß gekommen"[2], und Adolf von Harnack konstatierte: „Die Dogmen sind das heilige Erbe des klassischen Altertums der [griechischen] Kirche geworden; aber sie sind gleichsam in den Boden gesunken ... Im Unterschied zum Abendland sind im Morgenland Frömmigkeit und Theologie nicht stark genug gewesen, um neue *dogmatische* Bestimmungen hervorzutreiben und alte zu beseitigen oder zu korrigieren."[3] Obwohl diese „Klassiker" keineswegs bestritten, daß im Bereich griechischer Sprache und Kultur durchaus auch weiterhin Theologie getrieben wurde, hat ihr übereinstimmendes Votum *de facto* dazu geführt, daß die Erforschung des Nachlebens der altkirchlichen Dogmen in Byzanz bislang fragmentarisch geblieben ist.[4] So ist nicht zuletzt die Kontroverse zwischen Ost und West um das Stichwort „Filioque", also um die angemessene Gestalt der Pneumatologie im Anschluß an das Nizäno-Konstantinopolitanum, fast ausschließlich unter kontroverstheologischem Gesichtspunkt gewürdigt worden, ohne jedoch

---

[1] *F. Loofs*, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, hg. von *K. Aland*, Tübingen ^{6}1959, 247.

[2] *R. Seeberg*, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II: Die Dogmenbildung in der Alten Kirche, Leipzig ^{3}1923 (Darmstadt ^{6}1965), 362.

[3] *A. v. Harnack*, Dogmengeschichte, Tübingen ^{6}1922 (=^{8}1991) 283; vgl. *ders.*, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, Tübingen ^{4}1909 (= 1990) 512. – Auch die neueste protestantische Darstellung bewegt sich noch in den hier vorgezeichneten Bahnen und widmet der mittelalterlichen byzantinischen Theologie (d.h. lediglich dem Palamismus) nur etwas mehr als eine Seite (vgl. *K. Beyschlag*, Grundriß der Dogmengeschichte, Bd. II/2: Gott und Mensch. Die abendländische Epoche, Darmstadt 2000, 320f.). Diese forschungsgeschichtliche Lücke kritisiert *G. May*, Art. „Dogmengeschichte/Dogmengeschichtsschreibung", in: RGG^{4} 2 (1999) 915–920, 919.

[4] Als Beispiel dafür, daß dies durchaus kein fruchtloses Unterfangen sein muß, sei auf die Untersuchung von *D. Wendebourg*, Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie (MMHST 4), München 1980, hingewiesen, die eine Vielfalt von pneumatologischen Konzepten und Denkversuchen auf dem Weg von der „kappadozischen" zur „palamitischen" Trinitätstheologie zutage fördert, wenn auch ihr Fazit von der „Funktionslosigkeit" der Trinitätslehre in Byzanz zu Recht kritisiert worden ist; vgl. *Chr. von Schönborn*, Immanente und ökonomische Trinität. Zur Frage des Funktionsverlustes der Trinitätslehre in der östlichen und westlichen Theologie, in: FZPhTh 27 (1980) 247–264.

die innerbyzantinische Bandbreite trinitätstheologischer Denkwege zu berücksichtigen, die auch im 11. Jahrhundert (d.h. im Umfeld des berühmt-berüchtigten Jahres 1054) noch bestand.[5] Diese Denkwege als Rezeptionsgeschichte des trinitarischen Dogmas und insofern als Teil der byzantinischen Dogmengeschichte wahrzunehmen, ist das Ziel dieser Untersuchung.

Dabei soll das Augenmerk auf einen Theologen gerichtet werden, der im Kontext der dogmatischen Polemik gegen das lateinische Filioque nur selten genannt wird, obwohl er schon den Zeitgenossen als größter Gelehrter seiner Zeit galt – Michael Psellos (1018–1081), Staatsmann, Mönch, Historiker, Alchimist, Universalgelehrter.[6] Als im Frühsommer 1054 eine römische Gesandtschaft unter Humbert von Silva Candida in Konstantinopel eintraf, befand er sich – noch unter seinem Taufnamen Konstantin – als „Konsul der Philosophien" (ὕπατος τῶν φιλοσόφων), d.h. als Leiter des philosophischen Studiums an der von Kaiser Konstantin IX. Monomachos (1042–1055) neubegründeten Universität der Kaiserstadt, auf dem Höhepunkt seiner Karriere. Das Auftreten der römischen Legaten, das bis zur gegenseitigen Exkommunikation Humberts und seines Gegenspielers Michael Kerullarios eskalierte und ein tiefes Zerwürfnis zwischen Kaiser und Patriarch bewirkte, bedeutete für Psellos einen Tiefpunkt seiner Laufbahn[7]: Auf Betreiben des Kerullarios mußte er seine exponierte gesellschaftliche Stellung aufgeben und sich im Jahr 1055, noch vor dem Tod des zunehmend resignierenden Kaisers, in ein Kloster auf dem bithynischen Olymp zurückziehen,

---

[5] Für diesen zentralen dogmengeschichtlichen Topos versuche ich eine umfassende Rekonstruktion der vielfältigen griechischen und lateinischen Denkwege in: *P. Gemeinhardt*, Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter (Diss. theol. Marburg 2001); zu den Vorgängen des Jahres 1054 vgl. bes. Teil B, Kapitel IV.2.

[6] Vgl. Anna Komnene, Alexias V 8,3 (hg. von *B. Leib*, Bd. II, Paris 1943 [1967²], 34,11–13): εἰς ἄκρον σοφίας ἁπάσης ἐληλακὼς καὶ τὰ Ἑλλήνων καὶ Χαλδαίων ἀκριβωσάμενος γέγονε τοῖς τότε χρόνοις πριβόητος ἐν σοφίᾳ. – Zur Biographie vgl. meinen Artikel „Michael Psellos" in: *M. Vinzent* (Hg.), Metzler Lexikon christlicher Denker, Stuttgart/Weimar 2000, 474f.; weiterhin *M. Jugie*, Art. „Psellos, Michel", in: DThC XIII/1 (1936) 1149–1158; *A. Michel*, Schisma und Kaiserhof im Jahre 1954. M. Psellos, in: 1054–1954: L'église et les églises – neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin, Chevetogne 1954, 351–440, bes. 353–361; *H. G. Beck*, Kirche und Theologie im byzantinischen Reich (HAW XII 2/1), München 1959 (1977²), 538–542; *E. Kriaras*, Art. „Psellos", in: PRE.S 11 (1968) 1124–1182; *N. G. Wilson*, Scholars of Byzantium, London 1983, 156–166; *A. P. Kazhdan/A.W. Epstein*, Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries, Berkeley/Los Angeles/London 1985, bes. 123–127; *F. Tinnefeld*, Art. „Psellos, Konstantin", in: TRE 27 (1997) 637–639 (mit neuester Lit.).

[7] Nachdem die lateinische Delegation ihre Exkommunikationsbulle in der Hagia Sophia deponiert hatte und abgereist war, mußte Konstantin Monomachos – der bis zuletzt auf eine Verständigung mit Rom gesetzt hatte – einlenken und seine Zustimmung zum korrespondierenden Bannspruch der Patriarchatssynode geben, was *de facto* einer Kapitulation gleichkam. Als Überbringer des kaiserlichen Dekrets (vgl. *F. Dölger*, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565 bis 1453, Bd. II: 1025 bis 1204, München 1925, Nr. 916) werden genannt: Stephanus, der Ökonom der Hagia Sophia, der Magister Johannes sowie Κώνσταντος βεστάρχου καὶ ὑπάτου τῶν φιλοσόφων (Semeioma vom 21.7.1054, hg. von *C. Will*, Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant, Leipzig-Marburg 1861, 166,13f.); vgl. *Michel*, 424.

wobei er den Mönchsnamen ‚Michael' annahm.[8] Zwar holte ihn Kaiserin Theodora (1055/56) schon bald nach Konstantinopel zurück; Psellos blieb aber den Wechselfällen kaiserlicher Politik ausgeliefert: Wurde er von Isaak Komnenos (1057–1059) beauftragt, eine niederschmetternde Anklagerede gegen den abgesetzten Kerullarios abzufassen (der allerdings vor der Gerichtsverhandlung starb), so forderte Konstantin X. Dukas (1059–1067) nur wenig später von ihm ein hingebungsvolles Enkomion auf den Expatriarchen.[9] Dies bewahrte ihn jedoch nicht davor, 1074 von Michael VII. Dukas (1071–1078), seinem einstigen Schüler, endgültig vom Hof vertrieben zu werden. Psellos' Karriere bietet somit ein getreues Spiegelbild der byzantinischen „Zeit der Epigonen" (Georg Ostrogorsky) zwischen den großen Kaisern Basilius II. und Alexios I. Komnenos.

Zu seiner Zeit unerreichte Größe wird Psellos freilich auf philosophischem Gebiet zugestanden – als Inaugurator eines „byzantinischen Humanismus", einer Hinwendung zu den Philosophen der Antike, besonders zu Platon und dem Neuplatonismus, aber auch zu Aristoteles.[10] Das Ergebnis dieser Bemühungen war eine Art „griechische Scholastik", die sich aber im Gegensatz zu ihrem westlichen Pendant weniger um eine inhaltlich erschöpfende Synthese bemühte als um eine methodische Neubegründung

---

[8] Zu seinen Klagen über das eigene Leid in den Briefen an Kerullarios vgl. *Michel*, 429–435.

[9] Κατηγορία τοῦ ἀρχιερέως [1058], hg. von *G. T. Dennis*, Michaelis Pselli orationes forenses et acta, Stuttgart/Leipzig 1994, 1–103; Ἐγκωμιαστικὸς εἰς τὸν μακαριώτατον πατριάρχην κῦρ Μιχαὴλ τὸν Κηρουλλάριον [1064], hg. von *K. N. Sathas*, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, Bd. IV, Venedig/Paris 1874, 303–387. Die Darstellung ist freilich stark tendenziös; so wird Kerullarios als τῆς εὐσεβείας πρόμαχος καὶ πρόθυμος τοῦ θείου λόγου charakterisiert (348), der alleine den Kampf gegen die gottlosen Eindringlinge aufgenommen habe. Vgl. dagegen Psellos' Gerichtsrede gegen Kerullarios (96,2635–2639.2641 f. Dennis): Οὐδὲν γοῦν τῶν καθ' ἡμᾶς ᾔδει δογμάτων οὐδ' ὅ τι σέβοι ἠπίστατο. οὐσίας μὲν καὶ προσώπων πολλοῦ ἄρα αὐτῷ ἔδει εἰδέναι διαφοράν, φύσεως δὲ περὶ καὶ ὑποστάσεως οὐδὲ διειλέχθη ποτὲ οὐδέ τι τῶν περὶ ταῦτα βιβλίων ἀνέπτυξεν οὐδὲ τῶν σοφωτέρων ἐπύθετο ... συνοδικοῖς κανόσιν ἢ πατρικαῖς διατάξεσιν οὐδ' εἶδέ τις αὐτὸν προσωμιληκότα ποτέ.

[10] Vgl. dazu einführend *Beck*, 541 f.; *G. Podskalsky*, Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jhdt.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung (ByA 15), München 1977, 109–114; einen instruktiven Überblick über das Verhältnis von Philosophie und Theologie in Byzanz bietet *H. Hunger*, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. I (HAW XII 5/1), München 1978, 42–53. Die ältere Sicht des Psellos als eines eingeschworenen Neuplatonikers (so vor allem *C. Zervos*, Un Philosophe néoplatonicien du XI^e siècle, Michel Psellus: sa vie, son œuvre, ses luttes philosophiques, son influence, Paris 1920) hat schon *S. Salaville* (Philosophie et théologie ou Épisodes scolastiques à Byzance de 1059 à 1197, in: EOr 29 [1930] 132–156, bes. 135–141) zu differenzieren versucht, ebenso *P. P. Joannou*, Christliche Metaphysik in Byzanz, Bd. I: Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos (SPB 3), Ettal 1956, 7 u.ö.– Psellos benutzte nicht nur die peripatetische Logik, die zum traditionellen Grundbestand höherer Bildung zählte, sondern kommentierte auch erstmals im byzantinischen Mittelalter die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles; vgl. dazu vor allem *L. Benakis*, Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos, in: AGPh 43 (1961) 215–238; 44 (1962) 33–61; *ders.*, Michael Psellos' Kritik an Aristoteles und seine eigene Lehre zur „Physik"- und „Materie-Form"-Problematik, in: ByZ 56 (1963) 213–227. Diese Kommentare fanden im 16. Jhdt. in lateinischer Übersetzung auch im Westen Beachtung; vgl. Commentarii in Physicen Aristotelis, übers. von *Johann Baptist Camotius*, Venedig 1554; Neudruck hg. von *C. Lohr* (CAGL 1), Stuttgart/Bad Cannstatt 1990, XI-XV.

des Verhältnisses zur philosophischen und theologischen Tradition.[11] Dabei ist charakteristisch für Psellos – und dies verbindet sein Wirken wiederum mit der lateinischen Scholastik –, daß die großen Philosophen der Antike als „Propheten des Christentums" der Schrift wie auch der patristischen Theologie keineswegs widersprechen, sondern in einem harmonischen Verhältnis dazu stehen: „Die hellenistische Weisheit – wenn sie auch versäumt, Gott die Ehre zu geben, und in der Theologie nicht fehlerlos ist – kennt die Natur so, wie der Schöpfer selbst sie gemacht hat!"[12] Daher meinte Psellos, eine grundlegend positive Koordination von christlichem Glauben und philosophischem Denken unterstellen zu dürfen, wobei letzteres ihm als Werkzeug (ὄργανον) auf dem Weg zur Wahrheit auch des Dogmas galt[13] – hinsichtlich dessen habe er sich an den Vätern der Kirche orientiert, aber auch selbst einiges ergänzend beigesteuert.[14]

II. Der orthodoxe Bekenner

Die Vermittlung dieser Synthese von Theologie und Philosophie an seine Schüler unternahm Psellos nicht durch ein zusammenhängendes *opus magnum*; erhalten ist vielmehr eine große Zahl von *opuscula*, die den Kontext des Studiums widerspiegeln und jeweils einzelne Sachprobleme bzw. die Auslegung bestimmter Väterstellen oder Philosophumena behandeln.[15]

---

[11] Vgl. *Podskalsky*, 112. *J. Meyendorff*, Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes, New York 1976², 61, kritisiert diese „early-medieval Byzantine renaissance" als eklektisch und weder theologisch noch philosophisch fruchtbringend. In dieser Fragmentarizität ist neuerdings aber auch gerade die Pointe von Psellos' philosophischem Ansatz identifiziert worden (*Lohr*, X): „Er verstand sich nicht als systematischer Denker, sondern vielmehr als Erwecker und Förderer der griechischen philosophischen Tradition. Seine Lehre sollte nicht originell sein, sondern vernachlässigte Aspekte des griechischen Erbes eröffnen, die seine Hörer in ihrem Studium weiterführen könnten." Nach *J. Gouillard*, La religion des philosophes, in: TrMém 6 (1976) 305–324, 324, ist die Harmonie von Theologie und Philosophie „moins fondée sur un syncrétisme que sur un goût instinctif des correspondances et un culte du beau langage".

[12] Oratoria minora, hg. von *A. R. Littlewood*, Leipzig 1985, 86,73–75 (Nr. 24): ἡ Ἑλληνικὰ σοφία, περὶ τὴν δόξαν τοῦ θείου διαμαρτάνουσα καὶ τὸ θεολογικὸν μερὸς οὐκ ἀναμάρτητον ἔχουσα, τὴν φύσιν οὕτως ἐγνώρισεν ὡς αὐτὸς ὁ πλάστης ἐποίησε. Vgl. zu diesem Problemfeld *P. Hohti*, Religion, Wissenschaft und Rhetorik bei Michael Psellos, in: Arctos 13 (1979) 19–30.

[13] Vgl. seine Apologie gegenüber Johannes Xiliphinos (*Sathas*, V, 1876, 444–451, 447): τὸ συλλογίζεσθαι, ἀδελφέ, οὔτε δόγμα ἐστὶ τῆς ἐκκλησίας ἀλλότριον, οὔτε θέσις τις τῶν κατὰ φιλοσοφίαν παράδοξος, ἀλλ' ἢ μόνον ὄργανον ἀληθείας καὶ ζητουμένου πράγματος εὕρεσις. Vgl. dazu *Hunger*, 51; *Podskalsky*, 32f.: „Ziel seines [sc. Psellos'] Schaffens sei es, Moses und die Theologie der Hellenen mit den Dogmen des Christentums zusammenzusehen." Psellos selbst nennt Platon, Plotin, Porphyrios, Jamblichos und Proklos als seine philosophische Ahnenreihe (Chronographia VI 38, hg. von *E. Renauld*, Paris 1926, Bd. I, 136,1–4; vgl. *Podskalsky*, 74f.). Daß man ἡ ἔξωθεν σοφία kennenlernen solle, stand auch schon für die Väter des 4. Jhdts. außer Frage – aber nur πρὸς τὸ εἰδέναι ὅτι ἱκανόν (Didymus von Alexandrien, EcclT 276,15–17 Gronewald [= Johannes von Damaskus, parall.; PG 96, 344AB]; vgl. *Hunger*, 42).

[14] Chronographia VI 42 (Bd. I; 137,1f.6–138,8 Renauld): Ἐπειδὴ δέ ἐστί τις καὶ ὑπὲρ ταύτην φιλοσοφίαν τῶν Ἑλλήνων ἑτέρα φιλοσοφία, ἣν τὸ τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου μυστηρίου συμπληροῖ ... περὶ ταύτην μᾶλλον ἢ περὶ τὴν ἑτέραν ἐσπούδασα, τὰ μὲν τὰ ἐκπεφασμένα περὶ ταύτης τοῖς μεγάλοις Πάτρασιν ἑπόμενος, τὰ δὲ καὶ αὐτός τι τῷ θείῳ συνεισφέρων πληρώματι.

[15] Seit 1985 sind die meisten dieser Schriften in der *Bibliotheca Teubneriana* kritisch editiert worden, vgl. die Auflistung bei *D. Stiernon*, Art. „Psellos, Michael", in: LThK³ 8 (1999) 705f.; im

Die folgende Skizze geht von dem Glaubensbekenntnis aus, das Psellos auf Geheiß von Konstantin Monomachos (und d.h.: wohl auf hintergründigen Druck von Michael Kerullarios) 1055 vorlegen mußte, um seine Orthodoxie zu bezeugen.[16] Offenbar wurde er verdächtigt, nicht nur politisch auf der falschen Seite gestanden zu haben, sondern auch theologisch mit den Lateinern zu sympathisieren, deren Angriff auf das Dogma der Kirche soeben mit dem Anathem belegt worden war.[17] Das Credo präsentiert sich daher in spezifischem Sinne als unoriginell: Es soll das Denken des Autors als konsistent mit dem trinitarischen und christologischen Dogma erweisen, wie es die Konzilien der Alten Kirche formuliert hatten. Insofern bietet es ein Kompendium dessen, was Psellos bzw. seinen Zeitgenossen als unbezweifelbarer Kernbestand der „christlichen Dogmatik" galt. Von philosophischer Methode ist nichts zu bemerken, während durchweg (unmarkierte) Entlehnungen aus Johannes von Damaskus *(De fide orthodoxa)* und aus Ps.-Kyrill von Alexandrien *(De trinitate)* begegnen; jedoch bilden gerade die hier niedergelegten Glaubensgehalte den unhintergehbaren Rahmen, innerhalb dessen Psellos seine theologischen und philosophischen Spezialuntersuchungen anstellte (s.u. Abschnitt III.).

Das Bekenntnis beginnt mit der Einheit und Dreiheit in der Trinität und mit entsprechenden Verdammungen gegen Sabellius und Arius[18]: Zu glauben sei „die heilige und wesensgleiche Dreiheit, unterschieden in den Personen, aber ununterschieden gemäß des Wesens und der Gottheit" (44,1–3: τὴν ἁγίαν τριάδα καὶ ὁμοούσιον, τὴν διαιρετὴν μὲν τοῖς προσώποις ἀδιαίρετον δὲ τῇ οὐσίᾳ καὶ τῇ θεότητι).[19] Psellos präzisiert dies mit der Leitdifferenz μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις (44,16) sowie mit der der Prädikation der Dreiheit als „unvermischt geeint und ungetrennt unterschieden" (44,15: ἀσυγχύτως ἑνουμένην καὶ ἀδιατάτως διαιρουμένην).[20] Die

folgenden wird besonders auf die *Theologica* (hg. von *P. Gautier*, Leipzig 1989 [= theol.]) zurückgegriffen. Eine wichtige Quelle liegt auch in der Sammlung *De omnifaria doctrina* (hg. von *L. G. Westerink*, Utrecht 1948 [= doctr.]) vor, die insgesamt 209 Lehrtexte und Definitionen für den wissenschaftlichen Unterricht versammelt. Die Sammlung, die in mindestens vier Versionen nachweisbar ist, entstand in einem längeren Zeitraum; da in c. 6 (19,3) der Schüler als ὁ βασιλεὺς Μιχαήλ angesprochen wird, ist die Endgestalt wohl in die späten 1060er Jahre zu datieren, als Psellos Erzieher des künftigen Kaisers Michael VII. Dukas war.

[16] Hg. von *A. Garzya*, On Michael Psellus' Admission of Faith, in: EEBS 35 (1966/67) 41–46; zur Datierung: 41f. Bereits *Michel*, 361, Anm. 5, verwies auf das Bekenntnis, ordnete es jedoch zeitlich der früheren Trias von Kaiser, Patriarch und „Philosophenkonsul" zu.

[17] Semeioma (168,7–9 Will): ἀνεθεματίσθησαν οἱ κατὰ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως βλασφημήσαντες.

[18] Stellenangaben im Text beziehen sich auf die Edition der *expositio fidei* bei *Garzya*, 44–46.

[19] Vgl. dazu Johannes von Damaskus, f. o. III 5 (PTS 12, 118,1–6 Kotter); zu den Anathematismen (c. 2; 44,5–7) vgl. deren Grundlegung in theol. 105 (414,8–15); 111 (437,52–438,59).

[20] Vgl. Ps.-Kyrill, trin. VII (PG 77, 1132C); Johannes von Damaskus, f. o. I 8; III 5 (PTS 12, 19,25; 118,21–24 Kotter). Hier klingt das Konzept der ἀσύγχυτος ἕνωσις an, das *Chr. Markschies:* Gibt es eine einheitliche „kappadozische Trinitätstheologie"? Vorläufige Erwägungen zu Einheit und Differenzen neunizänischer Theologie, in: MJTh, hg. von *W. Härle/R. Preul*, Bd. X: Trinität (MThSt 49), Marburg 1998, 51–94, 85–93 als eigentlich kappadozische Trinitätsbegrifflichkeit herausgestellt hat; vgl. etwa Gregor von Nazianz, or. 31,9 (FC 22, 290,6f. Sieben); or.

zentrale Definition verwendet die Begrifflichkeit des Johannes von Damaskus: „Das Wesen (οὐσία) bezeichnet die umfassende Seinsart (τὸ περιεκτικὸν εἶδος) der Hypostasen – wie Gott, Mensch –, die Hypostase aber benennt die [individuierte] Person (τὸ πρόσωπον), wie Vater, Sohn, Heiliger Geist."[21]

In besonderer Weise wird die Einheit der Gottheit betont, die darin begründet ist, daß die Hypostasen des Sohnes und des Geistes in spezifischer Weise in der Hypostase des Vaters verankert sind: Aus ihm wird der Sohn geboren und geht der Geist hervor (44,8f.: ἐκ τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν γεννηθῆναι καὶ τὸ πνεῦμα ἐκπορευθῆναι).[22] Zwischen Sohn und Geist wird keine Beziehung konstatiert, vielmehr verbindet – gemäß dem Nizäno-Konstantinopolitanum – die „Homotimie" den Geist mit dem Sohn.[23] Daß es Psellos in diesem Kontext weniger darum ging, strittige Begriffe mit größtmöglicher Trennschärfe voneinander abzugrenzen, sondern seinen Anschluß an die dogmatische Tradition der Kirche sicherzustellen, zeigt die

---

39,12 (SC 358, 172,3–174,6 Moreschini/Gallay); Basilius von Caesarea, ep. 236,6 (CUFr III, 53,1–11 Courtonne); Gregor von Nyssa, Eun. I 277.413 (GNO I, 107,17–22; 147,8–12 Jaeger); zum neuplatonischen Hintergrund dieses Denkmodells (besonders bei Porphyrios) vgl. *L. Abramowski*, συνάφεια und ἀσύγχυτος ἕνωσις als Bezeichnungen für trinitarische und christologische Einheit, in: *dies.*, Drei christologische Untersuchungen (BZNW 45), Berlin-New York 1981, 63–109, bes. 65–70.

[21] Exp. fid. 11 (45,42–44): ἡ μὲν γὰρ οὐσία τὸ περιεκτικὸν εἶδος σημαίνει τῶν ὑποστάσεων, οἷον θεὸς ἄνθρωπος, ἡ δ' ὑπόστασις τὸ πρόσωπον δηλοῖ, πατέρα υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον. Diese Definition übernimmt Psellos – leicht modifiziert – aus Johannes von Damaskus, f. o. III 4 (PTS 12, 116,2–5 Kotter); vgl. inst. el. 7 (PTS 7, 24,45–53 Kotter); Cod. Oxon. Bodl. Auct. T. 1.6, cap. 10 (PTS 7, 164,61–63). Mit dem Begriff der „umfassenden Seinsart" wird die im 4. Jhdt. äußerst kontrovers diskutierte Frage aufgegriffen, in welchem Sinn Gott als οὐσία bezeichnet werden könne, zumal die aristotelische Kategorienschrift diesen Terminus sowohl für ein Einzelwesen als auch für eine überindividuelle Art verwendete; zur Auseinandersetzung der Kappadozier mit dieser Differenzierung vgl. *V. H. Drecoll*, Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner (FKDG 66), Göttingen 1996, 318–324; vgl. die „Summe" dieser Diskussionen bei Johannes von Damaskus, dial. fus. 31.47 (PTS 7, 94,23–29; 111,17–21 Kotter). Psellos spielt hier auf die zweite Möglichkeit an (vgl. Aristoteles, cat. 5; 3b19–21 [Organon, Bd. 2, hg. von *H. G. Zekl*, Darmstadt 1998]: τὸ δὲ εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποιὸν ἀφορίζει, ποιάν γάρ τινα οὐσίαν σημαίνει); diese Verwendung von εἶδος findet sich auch bei Gregor von Nazianz, der gegen die Behauptung einer nur „uneigentlichen" Gottheit Christi durch Eunomius ausführt, wie jedes Exemplar einer Gattung gleichermaßen mit dem dafür vorgesehenen Begriff bezeichnet werde, so habe auch Gott ein einziges Wesen, selbst wenn seine Namen aspektuell differenziert seien (or. 29,13; FC 22, 196,18–24 Sieben): ὥσπερ ... ἑκάστου τῶν ὑπὸ τὸ αὐτὸ εἶδος, εἷς λόγος ἐστίν, καὶ ὃ μὲν ἂν μετέχῃ τοῦ λόγου, τοῦτο καὶ κυρίως λέγεσθαι, ὃ δ' ἂν μὴ μετέχῃ, τοῦτο ἢ μὴ λέγεσθαι, ἢ μὴ κυρίως λέγεσθαι, οὕτω δὲ καὶ Θεοῦ μίαν οὐσίαν εἶναι, καὶ φύσιν, καὶ κλῆσιν, κἂν ἐπινοίαις τισὶ διαιρουμέναις συνδιαιρῆται καὶ τὰ ὀνόματα. Vgl. zur Begrifflichkeit bei Psellos theol. 111 (437,20–22): ‚ὑπόστασις' μὲν καὶ ‚πρόσωπον' ταὐτόν, ἄμφω γὰρ μερικά τε καὶ ἴδια· ... αὖθις δὲ ‚οὐσία' καὶ ‚φύσις' ταὐτόν· ἄμφω γὰρ κοινὰ καὶ καθόλου; eine sachidentische Definition der οὐσία bietet doctr. 2 (17,2–4), ebenso sein Carmen de dogmate (PG 122, 812B-813A): ἡ μὲν οὐσία τὸ κοινὸν ὑποστάσεως εἶδος, / ἡ δὲ ὑπόστασίς ἐστιν ἓν πρόσωπον καὶ μόνον.

[22] Vgl. auch exp. fid. 2 (44,4 f.): ἀρχὴν δὲ μίαν καὶ κυριότητα, ἄναρχον ἀτελεύτητον ἀΐδιον καὶ αἰώνιον (vgl. Johannes von Damaskus, f. o. I 2; PTS 12, 8,10 Kotter); c. 4 (44,10): der Vater ist αἴτιος τοῦ υἱοῦ φυσικῶς, der Sohn eine τελεία ὑπόστασις ... τῆς πατρικῆς ἀχώριστος ὑποστάσεως (vgl. Johannes von Damaskus, f. o. I 2.8; III 5; PTS 12, 9,15–19; 25,151.164; 118,11–13 Kotter).

[23] Exp. fid. 4 (44,11–13): τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, καὶ υἱῷ συμπροσκυνεῖται καὶ συνδοξάζεται.

abschließende Versicherung, seine Lehre stimme mit dem überein, „was schon die Propheten verkündigten, was die Apostel lehrten, was die Väter auf den sieben Synoden festsetzten“[24].

III. Der neunizänische *doctor subtilis*

Vorrangig interessiert war Psellos an denjenigen trinitätstheologischen Einzelproblemen, an denen Grundentscheidungen für die Verantwortbarkeit der theologischen Gotteslehre vor dem Forum klassischer bzw. spätantiker Philosophie fielen. Die Auseinandersetzung Gregors von Nazianz mit dem Eunomianismus, vor allem in seiner dritten „Theologischen Rede“, fungiert dabei als didaktische Propädeutik im Blick auf die Binnenlogik der patristischen Trinitätstheologie. Im folgenden wird darauf zu achten sein, wie sich Psellos – im Gefolge Gregors – von dem spätantiken „Häretiker“ abzusetzen trachtet, ohne dabei die tatsächliche Herausforderung für den kirchlichen Glauben durch dessen Theologie zu übersehen.

Eunomius von Cyzicus war ein willkommenes Paradigma, weil er mit großem Scharfsinn die nizänische Behauptung der Wesensgleichheit von Vater und Sohn auf der Basis der Zeugung ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός bestritten und damit den Finger auf einen schwachen Punkt des Nizänums von 325 gelegt hatte.[25] Für ihn war Gott in erster Linie als „ungezeugt“ (ἀγέννητος) definiert, so daß der Sohn keinesfalls Gott im strengen Sinne sein konnte – wie sollte er als Gezeugter (γεννητός) an der Ungezeugtheit (ἀγεννησία) seines Vaters teilhaben können?[26] Konsequenterweise rückte der Sohn damit auf die Seite alles Gewordenen und konnte als wesensmäßig von Gott unterschieden nicht gleichermaßen Gott sein – das nizänische ὁμοούσιος (formuliert auf der Basis der Äquivokation von οὐσία und

[24] Exp. fid. 12 (45,49–51): οἷς προκατήγειλαν οἱ προφῆται, οἷς εἰσηγήσαντο οἱ ἀπόστολοι, οἷς ἐν ταῖς ἑπτὰ συνόδοις οἱ πατέρες ὡρίσαντο.– Der christologische Abschnitt bedient sich chalkedonensischer Terminologie: ὑπόστασιν μίαν ἐκ δύο σύνθετον φύσεων – ἕν πρόσωπον ἐν δυσὶ φύσεσι (exp. fid. 7; 45,26f.). Christus sei κατὰ ἀλήθειαν ... οὐ κατὰ φαντασίαν Mensch geworden, so daß gelte: εἷς ἦν καὶ ὁ αὐτὸς ὁ καὶ τὰ θεῖα καὶ τὰ ἀνθρώπινα ἐνεργῶν (c. 10; 45,38f.41).

[25] Vgl. einführend *P. Gemeinhardt*, Lateinischer Neunizänismus bei Augustin, in: ZKG 110 (1999) 149–169, 157f.; *Markschies*, 74f.; ausführlich *R. P. C. Hanson*, The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381, Edinburgh 1988, 617–636; *K. H. Uthemann*, Die Sprache der Theologie nach Eunomius von Cyzicus, in: ZKG 104 (1993) 143–175; *M. R. Barnes*, Eunomius of Cyzicus and Gregory of Nyssa: two traditions of transcendent causality, in: VigChr 52 (1998) 59–87, 61–67.

[26] Vgl. Eunomius' Bekenntnis (hg. von *R. P. Vaggione*, Eunomius. The Extant Works [OECT], Oxford 1987, 74,3), das sich auf den εἷς καὶ μόνος θεὸς ὁ ἀγέννητος richtet, der den Sohn allein durch seine Wirkkraft hervorgebracht habe, ohne ihm etwas von seinem Wesen mitzuteilen (74,5–9: τὸν μὲν γὰρ υἱὸν πρὸ πάντων καὶ πρὸ πάσης κτίσεως μόνον τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ ἐγέννησέ τε καὶ ἔκτισε καὶ ἐποίησε, οὐδὲν τῆς ἑαυτοῦ ὑποστάσεως μεταδοὺς τῷ γεννηθέντι; zwischen ὑπόστασις und οὐσία wird ebensowenig wie im Nizänum unterschieden!), denn unmöglich könne etwas gemäß dem ungezeugten Wesen gezeugt werden (74,11f.: κατὰ δὲ τὴν ἀγέννητον οὐσίαν γεννηθῆναι ἀδύνατον). Im Hintergrund steht Aristoteles' Axiom, daß Selbigkeit des Wesens gleiche Entstehungsweisen impliziert (top. 7,1,3; 152a2–4 [Organon, Bd. 1, hg. von *H. G. Zekl*, Darmstadt 1997]): ὅσα γὰρ ἁπλῶς ταὐτά, καὶ αἱ γενέσεις αὐτῶν καὶ αἱ φθοραὶ αἱ αὐταὶ καὶ τὰ ποιητικὰ καὶ τὰ φθαρτικά.

ὑπόστασις!) erschien damit als unhaltbar. Daß sich alle drei „großen Kappadozier" ausführlich mit Eunomius auseinandersetzten, verweist auf die Brisanz dieser Argumentation.[27]

Gregor von Nazianz führte zur Widerlegung der eunomianischen Theologie eine andere Leitdifferenz ein: Statt zwischen Ungezeugtem und Gezeugtem sei zwischen Ungeschaffenem und Geschaffenem zu unterscheiden.[28] Vaterschaft und Sohnschaft seien nur als Differenzierungen innerhalb der gemeinsamen Wesenheit zu verstehen, die bei Gregors Kritik an Eunomius so sehr in den Vordergrund tritt, daß die personalen Unterschiede der göttlichen Hypostasen fast zu Akzidentien (συμβεβηκότα) depotenziert werden.[29] Dem sucht der Nazianzener damit zu wehren, daß zwischen dem Wesen Gottes (οὐσία) und seiner Eigenart (ἰδιότης) dergestalt unterschieden wird, daß „Gott" ein relativer Begriff sei, der an mehreren „Subjekten" identisch vorkommen könne, während „ungezeugt" keineswegs relativ sei, da diese Eigentümlichkeit nur einer göttlichen Person, eben dem Vater, zukomme.[30] Und nur im Blick auf diese relativen innergöttlichen Differenzen lasse sich aussagen, daß der Vater „als Ursache" größer sei als der Sohn (τῷ αἰτίῳ μείζων ὁ Πατὴρ τοῦ Υἱοῦ), ohne daß daraus gefolgert werden dürfe,

---

[27] In dieser übereinstimmenden Frontstellung gegen die „neuarianische" Kritik an Nizäa wird im folgenden die Einheit der „kappadozischen" Theologie gesehen, ohne deren Differenzen verwischen zu wollen. Die Theologie des Basilius und beider Gregore basiert übereinstimmend auf dem *Tomus ad Antiochenos* (362), d.h., auf dem Nizänum und dem ὁμοούσιος, aber (anders als bei Athanasius selbst) in Verbindung mit der Differenz zwischen einer οὐσία und drei ὑποστάσεις. – Die folgende Skizze der Theologie Gregors dient nur als Präludium der Analyse der Rezeption durch Michael Psellos, der in Theol 2 (6,29–33.37–40 Gautier) ein beeindruckend präzises Referat der eunomianischen Syllogistik (freilich aus gregorianischer Optik) vorlegt. Vgl. zu Gregor selbst die grundlegende Studie von *K. Holl*, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern, Tübingen-Leipzig 1904, bes. 159–178; weiterhin *E. P. Meijering*, The Doctrine of the Will and of the Trinity in the Orations of Gregory of Nazianzus, in: *ders.*, God Being History. Studies in Patristic Philosophy, Amsterdam [u.a.] 1975, 103–113; *Hanson*, 706–714; *E. Osborn*, Theology and Economy in Gregory the Theologian, in: Logos. FS L. Abramowski, hg. von *E. L. Grasmück [u.a.]* (BZNW 67), Berlin-New York 1993, 361–383; *J. A. McGuckin*, The Trinitarian Theology of Saint Gregory the Theologian, in: GOTR 39 (1994) 7–32; *Markschies*, 66–73; speziell zu den „Theologischen Reden": *H. J. Sieben*, Einleitung, in: *ders.* (Hg.), Gregor von Nazianz, Orationes theologicae. Theologische Reden (FC 22), Freiburg [usw.] 1996, 7–63, sowie *F. W. Norris [u.a.]*, Faith Gives Fullness to Reasoning. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen (SVigChr 13), Leiden [usw.] 1991, 40–47, et passim.

[28] Or. 29,10 (190,7–13): Εἰ μὲν τὸ μὴ ἐκτισμένον καὶ ἐκτισμένον, κἀγὼ δέχομαι· οὐ γὰρ ταὐτὸν τῇ φύσει τὸ ἄναρχον καὶ τὸ κτιζόμενον. Εἰ δὲ τὸ γεγεννηκὸς καὶ τὸ γεγεννημένον, οὐκ ὀρθῶς λέγεται. Ταὐτὸν γὰρ εἶναι πᾶσα ἀνάγκη. Αὕτη γὰρ φύσις γεννήτορος καὶ γεννήματος, ταὐτὸν εἶναι τῷ γενεννηκότι κατὰ τὴν φύσιν.

[29] Jedenfalls in die Nähe einer Unterscheidung von Wesen und Akzidentien gerät Gregor mit dem Vergleich, auch „Nichtweisheit und Weisheit" (τὸ ἄσοφον καὶ τὸ σοφόν) träten gleichermaßen am Menschen auf, ohne in dessen Wesen Differenzen einzutragen (or. 29,10; 190,16–18). Hinsichtlich des Geistes wird diese Unterscheidung allerdings von Gregor selbst vehement zurückgewiesen (or. 31,6; 282,19–284,6); vgl. dazu *Norris*, 190.

[30] Or. 29,12 (194,15–18): Τὰ γὰρ πάντα ταὐτὰ καὶ ὁμοίως ἐκφέρεται. Ἀλλὰ μὴν οὖν τινῶν τὸ ἀγέννητον, τίνων γάρ; Καὶ τινῶν Θεὸς ὁ Θεός, πάντων γάρ. Πῶς οὖν ἂν εἴη ταὐτὸν Θεὸς καὶ ἀγέννητον; ebd. (196,1–5) wird Aristoteles (cat. 12; 14b 11–22) kritisiert, demzufolge jeder Privation eine Position verangehen müsse, so daß dem Prädikat „gezeugt" logische Priorität gegenüber „ungezeugt" zukäme (vgl. *Norris*, 145–148)!

er sei „größer gemäß der Natur" (μείζων τῇ φύσει).[31] Sonst werde die von Aristoteles eingeführte Unterscheidung unterlaufen, dergemäß man nicht eine absolute mit einer relativen Aussage verwechseln dürfe[32], konkret: Innerhalb der Trinität gebe es zwar „genetische" Differenzen und logische Prioritäten, nicht jedoch ontologische Rangunterschiede. Daher sei die Alternative, „Vater" entweder als Bezeichnung eines Wesens (οὐσία) oder einer Wirkung (ἐνέργεια) aufzufassen, irreführend: Der Name „Vater" stehe zuallererst für eine Beziehung (σχέσις).[33] Dieses Konzept einer nur relationalen Binnendifferenzierung der Trinität erlaube es, die unverwechselbaren – nicht akzidentellen – Eigenheiten der trinitarischen Personen als von dem einen Wesen umfaßt und getragen zu rekonstruieren.

Daß Gregor von Nazianz für Michael Psellos eine besondere Autorität darstellte, ist bekannt;[34] bislang (zu) wenig beachtet wurde jedoch, daß gerade die Auseinandersetzung mit Eunomius im frühmittelalterlichen Byzanz als methodisches und inhaltliches Paradigma orthodoxer Trinitätstheologie verstanden wurde.[35] Nicht zufällig preist Psellos den Nazianzener zu Beginn eines *opusculum theologicum*, das sich mit dem Bischof von Cyzicus auseinandersetzt, als ὁ μέγας τῷ ὄντι πατήρ, ὁ καὶ τὴν θεολογίαν μετέωρος καὶ τὴν λογικὴν ἔφοδον ἀκριβέστατός τε καὶ τελεώτατος.[36] Auch das Kompendium *De omnifaria doctrina* verweist auf Gregor als Gewährsmann für die orthodoxe Sprachregelung der Trinitätslehre.[37] Vor allem aber entstammen die behandelten Sachprobleme fast durchweg dessen dritter „Theologischen Rede", so etwa die Widerlegung der oben erwähnten Dichotomie „Wesen – Energie" als Referenzmöglichkeiten des Substantivs „Vater". Dabei richtet sich Psellos' Fundamentalkritik an Eunomius auf dessen Anspruch, vermittels syllogistischer Methodik die nizänische Theologie in Aporien zwingen zu wollen, ohne selbst die Angemessenheit seiner Sätze wirklich durchdrungen zu haben. Denn gerade an der Frage nach der Möglichkeit menschlichen Redens von dem trinitarischen Gott zeige sich

---

[31] Or. 29,15 (200,21–23).

[32] Or. 29,15 (202,1–3): Οὐ γὰρ ἁπλῶς ὅσα κατά τινος λέγεται, ταῦτα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου τούτῳ ῥηθήσεται; die Unterscheidung von „absolut" (ἁπλῶς) und „relativ" (πῇ) bei Aristoteles, soph. elench. 5,2 (166b37–167a2), steht allerdings in Spannung zu der Korrespondenz von Aussagen „über etwas" und „über das diesem Zugrundeliegenden" (vgl. Anm. 43).

[33] Or. 29,16 (204,3–6); vgl. auch or. 31,9 (288,21f.: ἐκφάνσεως ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον). Nach *Meijering*, 110–112, will Gregor damit zwischen den Positionen des Plotin und des Athanasius vermitteln, die hinter der eunomianischen Alternative stünden. *Norris*, 151 weist auf das σχέσις-Konzept in Ps.-Athanasius, dial. trin. I 25 (PG 28, 1153D-1156A), hin, das er Didymus von Alexandrien zuweist, um daraus einen Einfluß auf Gregor abzuleiten; diese Zuweisung ist aber kaum haltbar (vgl. dazu jetzt *B. Neuschäfer*, Art. „Didymus der Blinde", in: *S. Döpp/W. Geerlings* [Hgg.], Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg [et al.] ²1999, 168–170).

[34] Vgl. *Podskalsky*, 61, Anm. 223, sowie die einschlägige Studie von *A. Mayer*, Psellos' Rede über den rhetorischen Charakter des Gregor von Nazianz, in: ByZ 20 (1911) 27–100.

[35] Vgl. immerhin einen entsprechenden Hinweis bei *Podskalsky*, 88f., mit Anm. 370.

[36] Theol. 2 (6,15–17).

[37] Doctr. 15 (24,11–13): οὐσία μία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι καὶ χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασιν· ἓν ἐν τρισί, καὶ τὰ τρία ἕν, κατὰ τὸν θεολόγον Γρηγόριον.

eine kategoriale Differenz zwischen (a) der von Aristoteles durchaus zu Recht hervorgehobenen Unvermittelbarkeit von Gesundheit und Krankheit oder „gerade" und „ungerade" (ἄρτιον – περισσόν) und (b) der Relationalität der Vater-Sohn-Beziehung.[38] Über Gregor hinausgehend versucht Psellos weiterhin aufzuweisen, daß die Anwendung der philosophischen Logik durch Eunomius nicht nur aus der Sicht kirchlicher Theologie, sondern schon aus sich heraus als widersprüchliche Rezeption anzusehen sei: Insofern die Relation (πρός τι) selbst unter die zehn Kategorien gezählt werde, gelte dies auch für die Begriffe „Vater" und „Sohn", so daß schon von hier aus die eunomianische Alternative als unzureichend beurteilt werden müsse.[39]

Dabei ist bereits die Klärung vorausgesetzt, die Psellos für den gleichermaßen theologisch wie philosophisch besetzten Begriff αἰτία herbeizuführen versucht: Eunomius hatte Joh 14,28 („Der Vater ist größer als ich") dahingehend gedeutet, der Ursprung des Sohnes aus dem Vater impliziere einen ontologischen Unterschied – denn der Ursprung sei mit der Natur verknüpft (τὸ αἴτιον φύσει); also sei der Vater von Natur aus größer als der Sohn und habe eine andere Natur bzw. ein anderes Wesen.[40] Und kein Geringerer als der von Psellos selbst als verehrungswürdig gepriesene Neuplatoniker Proklos[41] hatte das Axiom formuliert, zwischen einer ursprungslosen Wesenheit und einer aus anderem hervorgehenden Wesenheit bestehe ein unaufhebbarer ontologischer Unterschied.[42] Psellos bestreitet nun die Anwendbarkeit des aristotelischen Grundsatzes: ὅσα κατά τινος λέγεται, ταῦτα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται[43] auf den fraglichen Syllogismus: Wenn das „größer"-Prädikat nicht eine wesenhafte, sondern nur eine kontingente Aussage sei, die sekundär mit der Aussage der Ursächlichkeit verbunden werde, dann sei es keineswegs zwingend, dieses Prädikat auch auf die Natur auszudehnen.[44] Damit wird die neunizänische Pointe refor-

[38] Theol. 2 (8,89–91): διὰ τοῦτό φημί σοι ὡς ‚ὁ πατὴρ οὔτε οὐσίας ὄνομα οὔτε ἐνεργείας', τινὸς ‚δὲ σχέσεως καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν υἱὸν ὁ πατὴρ ἢ ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα' (= Gregor, or. 29,16; 204,3–6). Die zitierten kontradiktorischen Alternativen stammen von Aristoteles, cat. 10 (12a4–9). Zur relationalen Struktur der Trinität vgl. auch theol 58 (227,39–42.55–64).

[39] Theol. 2 (8,97–101): καὶ ὥσπερ πάντα ὅσα ὑπὸ τὸ πρός τι ἀνάγεται, ἃ δὴ καὶ ἐν δέκα συζυγίαις οἱ δεινοὶ περὶ ταῦτα διηριθμήκασι, τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως σημαντικὰ πέφυκεν, οὕτω δὴ καὶ τὸ πατὴρ καὶ τὸ υἱός, καὶ ταῦτα μᾶλλον, ὅτι καὶ κατὰ φύσιν τούτοις τὸ πρός τι πῶς εἶναι πρὸς ἄλληλα; vgl. Johannes von Damaskus, dial. fus. 51 (PTS 7, 118,43–119,49 Kotter). – Auch wenn der Name „Vater" tatsächlich nur „Energie" denotierte, hätte er im übrigen doch nichts anderes bewirkt, als was ihm wesensgleich sei, wie Psellos (theol. 58; 228,82–85) mit Gregor (or. 29,16; 204,12–14) schlußfolgert.

[40] So etwa in apol. I 11 (46,9–14 Vaggione); vgl. Psellos, theol. 3 (9,26–10,31), der zur Widerlegung des Eunomius eine Passage aus Gregors or. 29,15 (200,21–23) paraphrasiert.

[41] Chronographia VI 38 (Bd. I; 136,3 f. Renauld): τὸν θαυματιώτατον Πρόκλον.

[42] Elementatio theologica 40 (hg. von *E. R. Dodds*, Oxford ²1963, 42,8 f.): Πάντων τῶν ἀφ' ἑτέρας αἰτίας προϊόντων ἡγεῖται τὰ παρ' ἑαυτῶν ὑφιστάμενα καὶ τὴν οὐσίαν αὐθυπόστατον κεκτημένα.

[43] Theol. 3 (10,39 f.); vgl. Aristoteles, cat. 3 (1b11 f.).

[44] Theol. 3 (10,65–67): ἐπεὶ οὖν καὶ τὸ μεῖζον οὐκ εἰς τὸ εἶναι τῷ αἰτίῳ συμβάλλεται, ἀλλὰ φωνή τίς ἐστιν ἐξ ἐπινοίας αὐτῷ συναπτομένη, διὰ ταῦτα οὐ πρὸς τὸ φύσει μετενεχθήσεται.

muliert, die Zeugung des Sohnes aus dem Vater nicht mit dessen Wesen, sondern mit seinem Willen zu verbinden, die Zeugung also nicht als wesenskonstitutiv (und damit als zwei Wesenheiten unterscheidend) zu beschreiben – aus einem „analytischen" wird somit ein „synthetisches", nur der worthaften Offenbarung (und eben nicht der philosophischen Logik) zu entnehmendes Gottesprädikat. Mit dem Verweis darauf, daß bereits Aristoteles selbst sein Prinzip eingeschränkt habe[45], bereitet Psellos auf philosophische Weise seiner theologischen Schlußfolgerung den Boden:

> Die [Lehre der] Kirche bezieht das ‚größer' ausschließlich auf den Ursprung. Denn während wir alle drei Hypostasen als gleichermaßen zu verehren verkündigen, mit gleicher Herrlichkeit und Strahlkraft, nennen wir aber wiederum aufgrund einer anderen Überlegung den Vater ‚größer' als seinen Sohn und den Geist, weil er selbst nicht in einem anderen seinen Ursprung hat, sondern selbst der erste Ursprung von allem ist, die anderen aber von ihm herkommen wie von einer Ursache und neben ihm bleiben und zu ihm hinführen. ‚Größer' ist der Vater also als Ursache für die beiden anderen, für den Sohn hinsichtlich der Zeugung, für den Geist hinsichtlich des Hervorgangs.[46]

Dabei sei „Ursache" (αἰτία) im Sinne eines willentlich handelnden Subjekts aufzufassen, nicht im Sinne einer plotinischen Emanation (ὑπέρχυσις) als Erstursache, die eine zweite Ursache aus der ersten heraussetze – eine Sichtweise, die Psellos neben den Arianern auch Origenes vorwirft.[47] Wie schon Gregor von Nazianz eine „unwillentliche Zeugung" zurückgewiesen hatte, so betont auch Psellos, daß die kirchliche Dogmatik keinen „ersten

---

[45] Theol. 3 (11,92–12,113); vgl. soph. elench. 4,1–5,2 (165b24–27; 166b21–27; 166b37–167a1).

[46] Theol. 3 (9,14–21): ἡ μὲν ἐκκλησία τὸ μεῖζον ἐπὶ τοῦ αἰτίου μόνον ἐδέξατο. εἰ γὰρ καὶ ὁμοτιμίαν κηρύττομεν ἐν ταῖς τρισὶν ὑποστάσεσι καὶ τὴν αὐτὴν δόξαν τε καὶ λαμπρότητα, ἀλλὰ κατ' ἄλλον πάλιν λόγον μείζονά φαμεν τὸν πατέρα αὐτοῦ τε τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος, ὅτι ὁ μὲν οὐχ ὑφ' ἑτέραν ἀρχὴν ἄνεισιν, ἀλλ' αὐτὸς πρώτη τῶν πάντων ἀρχή, τὰ δὲ ἐκεῖθέν τε πρόεισιν ὡς ἐξ αἰτίου καὶ παρὰ τούτῳ μένει καὶ πρὸς αὐτὸν ἄνεισι. μείζων οὖν ὁ πατὴρ ὅτι αἴτιος ἀμφοῖν, τῷ μὲν υἱῷ τῆς γεννήσεως, τῷ δὲ πνεύματι τῆς ἐκπορεύσεως. Vgl. die trinitarischen Definitionen bei Gregor von Nazianz, or. 30,19 (264,1–4); 42,15 (SC 384, 82,15–20 Bernardi); Johannes von Damaskus, f. o. I 8 (PTS 12, 25,152–154 Kotter): Ὅτε οὖν ἀκούσωμεν ἀρχὴν καὶ μείζονα τοῦ υἱοῦ τὸν πατέρα, τῷ αἰτίῳ νοήσωμεν; f. o. IV 18 (212,16–23).

[47] Vgl. Plotin, enn. V 2,1 (= 11,1; 240,9 Harder), woraus Gregor von Nazianz die Wendung οἷον κρατήρ τις ὑπερρύη entlehnt (der „Mischkrug" stammt möglicherweise aus Platon, Tim. 41d; vgl. *J. Whittaker*, Proclus, Procopius, Psellus and the Scholia on Gregory Nazianzen, in: VigChr 29 [1975] 309–313, 310, der allerdings übersieht, daß genau dieses platonische Bild in enn. V 1,8 [= 10,46; 228,6 f. Harder] zitiert wird; vgl. auch *Meijering*, 104 f.). Eine Herkunft der Formel aus den *Oracula Chaldaica* (via Porphyrios) postulierte jüngst *R. Majercik*, A Reminiscence of the *Chaldean Oracles* at Gregory of Nazianzus, or. 29,2: οἷον κρατήρ τις ὑπερερρύη, in: VigChr 52 (1998) 286–292, 291; demnach hat diese Wortverbindung eine Parallele bei Arnobius von Sicca, nat. II 25 (hg. von *C. Marchesi*, Turin ²1953, 95,10–14). Psellos verbindet das „Überfließen" unzutreffend mit Platon (statt Plotin: theol. 21; 80,3).– Im selben Kontext findet sich der Vorwurf gegen Origenes, dieser habe zwar dem Wortlaut nach eine „orthodoxe" Trinitätslehre vorgelegt (82,78–80; vgl. princ. II 2,1; GCS Orig. V, 111,28–112,14 Koetschau), tatsächlich aber das Verhältnis des Vaters zum Sohn hinsichtlich ihrer Schöpfungstätigkeit (die zwischen den beiden aufgeteilt worden sei) als ὑπέρχυσις τοῦ πρώτου πρὸς τὰ δεύτερα beschrieben (83,85 f.). Andernorts fällt Psellos daher ein vernichtendes Urteil: αὐτίκα γοῦν Ὠριγένης ἐκεῖνος ὁ συνακμάσας Πορφυρίῳ τῷ φιλοσόφῳ καὶ τῇ καθ' ἡμᾶς θεολογίᾳ προσβέβηκε καὶ τὴν οἰκονομίαν ἐδέξατο, ἀλλὰ ταῖς αἱρέσεσι πάσαις τὰς ἀρχὰς ἐκεῖνος ἐνδέδωκε (oratio forensis 1; 30,788–31,791 Dennis; vgl. *Podskalsky*, 29, Anm. 91).

und zweiten Ursprung" dulden könne – „denn was der Vater tut, das bewirken auch der Sohn und der Geist; und das Eine in diesen dreien wiederum ist es, das selbst wiederum Ursache für alles [Geschaffene] ist"[48].

Es ist also weniger das Ergebnis der Reflexion selbst, das Originalität beanspruchen kann – schließlich fungiert „die Kirche" als eigentliches Subjekt der Aussage –, als vielmehr die Intention, die Auseinandersetzung mit philosophischer Kritik auf deren eigenem Terrain zu führen und dadurch die Übereinstimmung der christlichen Theologie mit den vorchristlichen Philosophen aufzuweisen. Bisweilen muß dabei sogar ein überpointierter Ausspruch der Väter vorsichtig zurechtgerückt werden, so das Diktum des Nazianzeners, wonach die „Einheit ‚von Anfang an' (1 Joh 1,1) in ihrer Bewegung auf die Zweiheit hin bei der Dreiheit stehengeblieben" sei[49] – werde damit doch der Begriff der Bewegung in die Gottheit eingetragen, der strikt der geschöpflichen und als solcher nicht vollkommenen Welt vorbehalten bleiben müsse, wohingegen die Gottheit niemals eine solche Unvollkommenheit erlitten habe.[50] Bei Gregor schlägt sich hier eine unzureichende Bestimmung der innertrinitarischen Ursache nieder; die Aussagen schwanken zwischen Gott, der Gottheit und dem Vater, und lassen dabei im Unklaren, inwieweit die Ursache selbst eine der trinitarischen Personen ist oder diesen (logisch) vorausliegt.[51] Präzisierend betont Psellos: Die „Mo-

[48] Theol. 21 (83,96–98): ὃ γὰρ ποιεῖ ὁ πατήρ, τοῦτο καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα ἐργάζονται· καὶ τὸ ἐν τοῖς τρισὶν ἕν, αὐτὸ δὴ τοῦτο τῶν ἄλλων ἐστὶν ὡς αἴτιον; vgl. Gregor, or. 29,2 (172,11): μήποτε ἀκούσιον τήν γέννησιν εἰσαγάγωμεν, ἥκιστα ταῖς περὶ θεότητος ὑπονοίαις πρέπον; dazu *Meijering*, 106–111.

[49] Theol. 20 (76,3 f.) = Gregor von Nazianz, or. 29,2 (172,1–3): διὰ τοῦτο μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα μέχρι τριάδος ἔστη. *Sieben*, 172, Anm. 13, verweist auf das Diktum des Dionysius von Rom (nach Athanasius, sent. Dion. 17,2; Werke II/2, 58,24 f. Opitz): Οὕτω μὲν ἡμεῖς εἴς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα; vgl. schon Tertullian, apol. 21,12 (CChr.SL 1, 124,58 Dekkers): „nec separatur substantia, sed extenditur". Diese „Ausbreitung" der Monas zur Trias bildet vor allem für Markell von Ankyra das Instrument der Versöhnung von (ewiger) Einheit Gottes und (heilsgeschichtlicher) Offenbarung in drei distinkten Größen (frg. 47; SVigChr 37, 42,1 f. Vinzent): ἀδύνατον γὰρ τρεῖς ὑποστάσεις οὔσας ἑνοῦσθαι μονάδι, εἰ μὴ πρότερον ἡ τριὰς τὴν ἀρχὴν ἀπὸ μονάδος ἔχοι; auch frg. 48 (42,10–12) benennt die ἡ μονὰς ... πλατυνομένη μὲν εἰς τριάδα, διαιρεῖσθαι δὲ μηδαμῶς ὑπομένουσα. Vgl. dazu *K. Seibt*, Die Theologie des Markell von Ankyra (AKG 59), Berlin-New York 1994, 325–333; *M. Vinzent*, Die Entstehung des römischen Glaubensbekenntnisses, in: *W. Kinzig/C. Markschies/M. Vinzent*, Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio apostolica", zu den „Interrogationes de fide" und zum „Römischen Glaubensbekenntnis" (AKG 74), Berlin-New York 1999, 185–409, 366 f. Bereits die Synode von Sirmium 351 verurteilte die Verwendung von πλατύνεσθαι für die Rede von Gott (nach Athanasius, syn. 27,3; Werke II/7, 255,6–8 Opitz).

[50] Theol. 20 (76,16; 78,69): τὸ δὲ κινούμενον ἀτελές ... οὐδέποτε ἀτελὴς ἡ θεότης. Auch Johannes von Damaskus (f. o. I 5; PTS 12, 14,29) beschränkt diesen Vorrang der Einheit auf natürliche Vorgänge (πρὸς δὲ καὶ φυσικὴ ἀνάγκη μονάδα εἶναι δυάδος ἀρχήν).

[51] Nach or. 29,3 (174,19 f.) impliziert eine Verursachung nicht notwendig eine (temporale) Priorität des Verursachenden: δῆλον δὲ τὸ αἴτιον ὡς οὐ πάντως πρεσβύτερον τῶν ὧν ἔστιν αἴτιον; das zeige die Sonne, die dem Licht zeitlich nicht vorausgehe. Auch Plotin (enn. V 1,6) benutzte dieses Bild zum Aufweis der Gleichewigkeit der göttlichen Prinzipien, aber unter Einschluß ihrer ontologischen Abstufung – eine Interpretation, die Gregor in or. 31,32 (334,15–336,5) zurückweist. Nach *Meijering*, 112 f. (mit Anm. 43), macht sich hier das Problem bemerkbar, daß Gregor einerseits die innertrinitarische Ursächlichkeit als willensmäßig betrachtet, dennoch aber ein identi-

nade" sei nicht in dem (neuplatonischen) Sinne aufzufassen, daß aus dem Vater der Sohn wie ein zweites Moment ausströmen und durch den Sohn der Geist herausfließen würde, sondern die Einheit umfasse immer schon die Dreiheit, so daß beide Bezeichnungsweisen der Gottheit gleichursprünglich seien, die angemessen als μονὰς τρισυπόστατος zu bezeichnen sei.[52] Das Problem liege nicht in einer widersprüchlichen Struktur der Trinität, sondern in der Zeitbefangenheit des menschlichen Intellekts:

> Denn wann existierte der Vater ohne Wort oder Weisheit, so daß ihm das Wort erst hätte geboren werden müssen? Wann aber wäre der Geist noch nicht zu dem Sohn hervorgegangen, so daß er erst nach diesem durch den Vater geschaffen worden wäre? Unser Verstand freilich begreift dieses nicht angemessen, sondern legt sich selbst in der Aufzählung der Personen eine unterscheidende und erweiternde Bewegung zurecht, indem eins und zwei und drei aufgezählt werden.[53]

Daher sei der gregorianische Satz so zu präzisieren, daß die Monas (die Gottheit bzw. Natur der drei Hypostasen) schon „vor aller Zeit und vor jeder zeitgebundenen Bezeichnungsform" in einer Form (μία μορφή) und drei Hypostasen existierte – damit ist der neunizänische Urimpuls aufgenommen, nicht nur den Sohn als gleich wesentlich und gleich ewig zu beschreiben, sondern dies auch dem Geist zukommen zu lassen.[54] Dies kommt schließlich mit einer weiteren antihäretischen Argumentation Gregors überein, wonach „die Ungezeugtheit des Vaters nicht davon beeinträchtigt wird, daß er [selbst] zeugt, ebensowenig die Gezeugtheit des Sohnes davon, daß er aus dem Ungezeugten stammt, und ebenso verwandelt sich der Geist keinesfalls in den Vater oder in den Sohn, weil er hervorgehend und Gott ist"[55]. Paradoxerweise hätten die Häretiker behauptet,

---

sches Wesen aller drei – in spezifischen Kausalitätsbeziehungen zueinander stehenden – Personen behauptet (während in or. 31,6 [284,7–15] der Geist selbst als konkret existierende οὐσία im Sinne der aristotelischen „ersten Wesenheit" bezeichnet wird). Vgl. *Norris*, 45 f., 136 f., 198 f.: Während in or. 30,2; 31,33 (224,12–14; 336,15–17) Gott als ursprungslos bezeichnet wird, identifiziert or. 29,15 (200,21) den Vater als Ursache; or. 31,14 (300,9–13) trennt zwischen der πρώτη αἰτία (in Parallele zu θεότης und μοναρχία) und τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης, καὶ τὰ ἐκ τῆς πρώτης αἰτίας ἀχρόνως ἐκεῖθεν ὄντα καὶ ὁμοδόξως – also wohl doch Vater, Sohn und Heiliger Geist!

[52] Carmen de Dogmate (PG 122, 812A). Vgl. auch theol. 105 (414,21–23): ἡ δὲ τριαδικὴ αὕτη ἀρχὴ ὡς ἓν μὲν θεωρουμένη ἄναρχος καὶ ἀίδιος καὶ τὸ ξύμπαν αἰώνιος, ὡς δὲ κατὰ πρόσωπα διαιρουμένη, τὸ μὲν αὐτῆς ἄναρχον, τὸ δὲ καὶ ἄναρχον καὶ οὐκ ἄναρχον.

[53] Theol. 20 (78,71–76): πότε γὰρ ἄλογος ἢ ἄσοφος ὁ πατήρ, ἵν' ὁ λόγος αὐτῷ γένοιτο; πότε δὲ τῷ λόγῳ τὸ πνεῦμα μὴ ἐξεπορεύετο, ἵνα μετὰ ταῦτα δημιουργηθῇ πατρί; ἀλλ' ὁ ἡμέτερος νοῦς οὐχ οὕτω ταῦτα νοεῖ, ἀλλ' ἐν ταῖς ἀπαριθμήσεσι τῶν ὑποστάσεων διαστατικὴν καὶ διεξοδικὴν ποιεῖται τὴν κίνησιν, ἓν καὶ δύο καὶ τρία ἀπαριθμούμενος.

[54] Theol. 20 (79,98–103): ἡ μονάς, ἤτοι αὐτὴ ἡ θεότης καὶ ἡ τῶν τριῶν ὑποστάσεων φύσις, πρὸ παντὸς αἰῶνος καὶ σημείου τινὸς χρονικοῦ ἔστηκέ πως καὶ ἐφ' ἑαυτῇ ἥδρασται, οὐχ ἑνὶ προσωπικῷ χαρακτῆρι τὴν στάσιμον καὶ ἀμετακίνητον ἕδραν ἔχουσα, ἀλλὰ μορφῇ μὲν μιᾷ, τρισὶ δὲ ὑποστάσεσι, τῶν δὲ τριῶν πρῶτα τὰ δύο. ἐκινήθη γοῦν πρὸς τὰ δύο, ἀλλ' ἔστη ἐν τῇ τριάδι· οὐ γὰρ πατὴρ καὶ υἱός, ἀλλὰ καὶ πνεῦμα ἅγιον. Aus der Fülle der kappadozischen Belege vgl. Gregor von Nazianz, or. 31,10 (290,13 f.), wo sowohl Gottheit als auch Homousie uneingeschränkt vom Geist ausgesagt werden, während Eunomius ihn das πρῶτον καὶ μεῖζον πάντων τοῦ μονογενοῦς ἔργων, προστάγματι μὲν τοῦ πατρός, ἐνεργείᾳ δὲ καὶ δυνάμει τοῦ υἱοῦ γενόμενον nannte (74,25 f. Vaggione); vgl. auch sein Bekenntnis von 381 (c. 4; 156,1–9 Vaggione).

[55] Theol. 68 (261,3–6 = Gregor von Nazianz, or. 39,12; SC 358, 174,17–21 Moreschini/Gallay): ‚οὔτε τοῦ πατρός' φησίν ‚ἐκστάντος τῆς ἀγεννησίας, διότι γεγέννηκεν, οὔτε τοῦ υἱοῦ τῆς

ἀγέννητος sei als „nicht zeugend" zu verstehen, so daß sich mit der Zeugung des Sohnes das Wesen des Vaters verändert hätte; wenn andererseits der Sohn aus dem Nicht-Zeugenden stamme, müßte auch er als nicht zeugend anzusehen sein.[56] Nach Psellos verdankt sich diese Häresie freilich einem Mißverständnis von ἀγέννητος, das nicht von seiner genetischen Konnotation her rekonstruiert werden dürfe, sondern als das zu verstehen sei, „was keine frühere Ursache für seine Existenz besitzt" (τὸ μὴ ἔχον πρεσβύτεραν αἰτίαν τῆς ἑαυτοῦ ὑπάρξεως), eine Definition, die Psellos von Simplikios übernimmt[57] und andernorts im Sinne der angezielten Harmonie von Christentum und Philosophie entfaltet: Dieses Anfangslose hätten die Griechen als „das Seiende" bezeichnet, die Juden als „Gott" und die Christen in der Perspektive der göttlichen Wesenheit (κοινῶς) als „die dreifach differenzierte Existenz" (ἡ τριαδικὴ ὑπόστασις [sic!]), hinsichtlich der einzelnen Personen (ἰδίως) aber als den Vater.[58] Aus diesem sei der Sohn gezeugt und der Geist hervorgegangen – wie ja auch die Griechen der Seele die Geburt aus dem Gedanken (νοῦς) zuschrieben, diesen aber aus dem Seienden und dieses aus dem Einen herleiteten.[59] Dabei aber – und hier wird die Differenz in aller Schärfe markiert – folgten die griechischen Philosophen dem Prinzip des Porphyrios, demzufolge „alles Zeugende etwas erzeugt, das geringer als seine Wesenheit ist"[60] – dieses Axiom sei jedoch mit dem christlichen Glauben nicht vermittelbar, der zwischen Vater und Sohn keine zeitliche und seinshafte Diastase anerkenne.[61] In gleicher Weise kann Psellos einerseits Proklos' Beschreibung des Verhältnisses von Vater und Sohn folgen: „Alles Verursachte bleibt in seiner Ursache und geht von ihr aus und kehrt zu ihr zurück"[62], denn der Logos gehe tatsächlich aus dem

---

γεννήσεως, ὅτι ἐκ τοῦ ἀγεννήτου [– πῶς γάρ; –], οὔτε τοῦ πνεύματος [ἢ] εἰς πατέρα μεταπίπτοντος ἢ εἰς υἱόν, ὅτι ἐκπεπόρευται καὶ ὅτι θεός, κἂν μὴ δοκῇ τοῖς ἀθέοις'.

[56] Theol. 68 (262,21–23; 264,93): οὕτω καὶ ὁ υἱός, διότι ἐκ τοῦ ἀγεννήτου γέγονεν, ἀγέννητος ἔδοξεν.

[57] Theol. 68 (262,14 f.) = theol. 105 (416,77 f.); vgl. Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria, hg. von *I. L. Heiberg* (CAG VII), Berlin 1894, 93,2–5: καὶ δῆλον, ὅτι κατὰ τοῦτο τὸ σημαινόμενον ἀγέννητον μόνον ἐστὶ τὸ πρῶτον τῶν πάντων αἴτιον, ὃ καὶ ἓν καὶ ἁπλούστατόν ἐστι, εἴπερ πάντα μετέχει τοῦ ἑνὸς καὶ τὸ μὴ μετέχον οὐδέν ἐστι. Ähnlich auch bei Proklos, elem. theol. 45 (46,12 Dodds): Πᾶν τὸ αὐθυπόστατον ἀγέννητόν ἐστιν.

[58] Theol. 105 (416,80–82): οὐδὲν οὖν τῶν ὄντων ἀγέννητον, εἰ μὴ παρ' ἐκείνοις τὸ ὂν καὶ παρ' Ἰουδαίοις θεὸς καὶ παρ' ἡμῖν κοινῶς μὲν ἡ τριαδικὴ ὑπόστασις, ἰδίως δὲ ὁ πατήρ.

[59] Theol. 105 (416,83 f.).

[60] Theol. 105 (416,86 = Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes, hg. von *E. Lamberz*, Leipzig 1975, 5,10 [Nr. 13]): πᾶν τὸ γεννῶν χεῖρον τῇ ἑαυτοῦ οὐσίᾳ γεννᾷ; diese These wird von Psellos (Philosophica minora, Bd. II: Opuscula psychologica, theologica, daemonologica, hg. von *D. J. O'Meara*, Leipzig 1989, 120,3 f. [Nr. 35]) abgelehnt, da Arius daraus die Subordination der Hypostase des Sohnes unter den Vater abgeleitet habe.

[61] Theol. 105 (416,96–417,101): οὐ γὰρ χείρονα ἑαυτοῦ γεγέννηκεν ὁ πατὴρ τὸν υἱόν, ἀλλ' ἴσον. εἰ δέ τις θελέσει διαιτῆσαι φιλοσόφως τῷ λόγῳ, εἴποι ἂν ὡς ἐπ' ἐκείνων τῶν γεννώντων καὶ γεννωμένων χώραν ἔχει τὸ θεολογικὸν ἐκεῖνο ῥητὸν τῶν Ἑλλήνων, ἐφ' ὧν τὸ γεννῶν πρεσβύτερον τῷ χρόνῳ τοῦ γεννωμένου ἐστί, τῷ δὲ παρ' ἡμῖν πατρὶ υἱῷ οὐδεὶς μεσιτεύει αἰών, πολλοῦ γε δεῖ χρόνος, διὰ τοῦτο οὐ χεῖρον τὸ γέννημα τοῦ πατρός.

[62] Phil. min. II 35 (118,4 f. = Proklos, elem. theol. 38, 38,9 f. Dodds): πᾶν αἰτιατὸν καὶ μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰτίᾳ καὶ πρόεισιν ἀπ' αὐτῆς καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτήν.

Vater hervor, bleibe in ihm und kehre zu seinem Erzeuger zurück, ohne daß dadurch eine wesenhafte Trennung noch eine Vermischung der Hypostasen stattfinde.[63] Andererseits wird aber bestritten, daß mit „unseren Dogmen" ein lineares Herabfließen des Seins von dem überwesentlichen Einen über νοῦς und Weltseele bis hin zu den einzelnen belebten Körpern vereinbar sei.[64] In dieser differenzierten Art des Umgangs mit Proklos kommt zum Ausdruck, worin Psellos sich mit Gregor von Nazianz einig wußte: Angesichts einer Herausforderung, wie sie der Eunomianismus oder – allgemeiner – die philosophische Tradition bot, bedurfte es der Kenntnis der Herausforderer und der Vertrautheit mit deren Argumentation, um ihnen wirksam entgegentreten zu können. Zugleich bewahrte diese Kenntnis den Glauben aber davor, in den Untiefen seiner eigenen Terminologie zu stranden – daher müsse und dürfe man in einer solchen argumentativen Notlage neue Bezeichnungen einführen (καινοτομεῖν)[65], also das tun, was zeitgleich der lateinischen Theologie als unverzeihbar und häretisch vorgeworfen wurde.[66]

IV. Der Kontroverstheologe

Auch in der Pneumatologie folgt Psellos prinzipiell Gregor von Nazianz; so lehnt er das neuplatonische Emanationsschema im Blick auf die Gleichrangigkeit von Vater und Sohn mit dem Geist ab – sei doch der Heilige Geist als Gott zu bezeichnen, obwohl er weder Vater noch Sohn sei, denn wiederum sei diese Alternative keineswegs exklusiv zu verstehen:

> [Der Geist ist] weder ungezeugt noch gezeugt, und deswegen weder Vater noch Sohn, sondern hervorgehend (ἐκπορευτόν), und dadurch neben diesen beiden eine dritte Person (πρόσωπον), der Geist, der als Hervorgehender aus der ersten Weisheit selbst stammt, der kein bloßer Name ist, sondern eine selbständige Existenz (ἐνύπαρκτος), göttlicher Geist, ja mehr noch: vollkommener Gott, der seinen Ausgang aus dem Vater nimmt und zu ihm zurückgeleitet wird. Die Eigentümlichkeit ist nämlich unveränderlich (ἡ γὰρ ἰδιότης ἀκίνητος), was ja auch der Name selbst anzeigt. Wenn aber die Ungezeugtheit und die Zeugung und der Hervorgang, von denen wir reden, untereinander vertauscht werden, sind sie keine Eigentümlichkeiten mehr.[67]

---

[63] Phil. min. II 35 (118,19–23): ὁ γὰρ μονογενὴς λόγος καὶ πρόεισιν ἐκ τοῦ πατρὸς ἀχρόνως καὶ ἀσωμάτως καὶ μένει ἐν τῷ πατρὶ καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τὸν γεννήτορα, καὶ οὔτε προϊὸν διακέκριται κατὰ τὸν τῆς θεότητος λόγον οὔτε ἐπιστρέφων διέστη οὔτε μένων συγκέκυται κατὰ τὴν ὑποστατικὴν τελειότητα; vgl. Dionysius Areopagita, c. h. I 1 (PTS 36, 7,4–7 Heil u. ö.).

[64] Phil. min. II 35 (119,26–30 = Proklos, elem. theol. 109; 96,23–28 Dodds): πᾶς μερικὸς νοῦς μετέχει τῆς ὑπὲρ νοῦν καὶ πρωτίστης ἑνάδος διά τε τοῦ ὅλου νοῦ καὶ διὰ τῆς ὁμοταγοῦς αὐτῷ μερικῆς ἑνάδος, καὶ πᾶσα μερικὴ ψυχὴ τοῦ ὅλου μετέχει νοῦ διά τε τῆς ὅλης ψυχῆς καὶ τοῦ μερικοῦ νοῦ, καὶ πᾶσα σώματος μερικῆ [bei Psellos: μερικοῦς] φύσις διά τε τῆς ὅλης φύσεως καὶ τῆς μερικῆς ψυχῆς μετέχει τῆς ὅλης ψυχῆς.

[65] Theol. 105 (417,116 f.); vgl. Gregor, or. 39,12 (SC 358, 174,16 Moreschini/Gallay). Basilius von Caesarea hatte bezüglich des Heiligen Geistes den Vorwurf der καινοτομία noch zurückgewiesen (ep. 52,4; CUFr I, 137,16–18 Courtonne; ähnlich ep. 226,3; Bd. III, 27,26–28).

[66] Semeioma (157,2 f. Will); Niketas Stethatos, Synthesis contra Latinos 26,3; 29,3 (hg. von *A. Michel*, Humbert und Kerullarios. Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts, Bd. II [QFG 23], Paderborn 1930, 371–409, 404,21–23; 408,14–17); vgl. schon Photius, ep. 2 (Epistulae et Amphilochia, hg. von *B. Laourdas/L. G. Westerink*, Bd. I, Leipzig 1983, 41,21 f.; 43,106 f.).

[67] Theol. 68 (265,121–128): οὔτε γοῦν ἀγέννητον οὔτε γεννητόν, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε πατὴρ

Die Unterscheidung zwischen den beiden Ausgangsweisen des Sohnes und des Geistes birgt allerdings ein Problem, das Gregor en passant markiert, jedoch nicht gelöst hatte: Wie sind die hypostatischen Funktionen des Vaters als „Erzeuger" (γεννήτωρ) und „Hervorbringer" (προβολεύς) zu vereinigen, ohne wiederum den innertrinitarischen Ursprung in zwei Aspekte zerfallen zu lassen?[68] Dieses terminologische Problem präzisiert Psellos dahingehend, daß der Geist aus dem Vater hervorgehe „nicht sofern dieser Vater, sondern sofern er Ursprung ist" (οὐχ ᾗ πατρός, ἀλλ' ᾗ αἰτίου) – sei doch beiden Personen der Hervorgang aus dem Vater gemeinsam, wobei der Unterschied eben in der Hervorgehensweise als „Sohn" (υἱικῶς) bzw. als „hervorgehend" (ἐκπορευτῶς) liege.[69] Im eigentlichen Sinne ist es also nicht der Vater, aus dem der Geist hervorgeht, sondern nur diejenige trinitarische Person, die durch ihre Beziehung zum Sohn als Vater definiert ist – sonst geriete man gefährlich nahe an die Denkweise des Eunomius, der das Vater-Sein als Wesensbestimmung angesehen und daher den Sohn als „zweite, nachgeordnete Wesenheit", den Geist aber als dritte Wesenheit bezeichnet habe, die den anderen keinesfalls gleichzustellen sei.[70]

Die Auseinandersetzung mit Eunomius besaß nicht zuletzt deshalb hohe Aktualität, weil Psellos in einem Pamphlet κατὰ Λατείνων eine Koinzidenz der westlichen Trinitätstheologie mit dem Urimpuls des Arianismus gesehen hatte[71]: „Diese stellen schändlicherweise den Vater den beiden [anderen Personen] voran, indem sie ihm den Sohn und den Geist unterord-

---

οὔθ' υἱός, ἐκπορευτὸν δέ, καὶ διὰ τοῦτο πρόσωπον ἕτερον παρὰ τὰ δύο, πνεῦμα, καὶ ἐκπορευτὸν παρ' αὐτῆς τῆς πρώτης σοφίας ἐκπορευθέν, καὶ οὐ κενὴ προσηγορία, ἀλλ' ἐνύπαρκτος, καὶ πνεῦμα θεῖον, μᾶλλον δὲ θεὸς τέλειος, ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἔχον τὴν πρόοδον καὶ πρὸς ἐκεῖνον ἀναφερόμενον. ἡ γὰρ ἰδιότης ἀκινητός, ἐπεὶ καὶ τοὔνομα αὐτὸ τοῦτο ἐμφαίνει. εἰ δὲ ἡ ἀγεννησία καὶ ἡ γέννησις καὶ ἡ ἐκπόρευσις μεταπίπτουσιν ἀφ' ὧν λέγεται πρὸς ἕτερα, οὐδὲ ἰδιότητές εἰσι. Vgl. theol. 105 (414,26–415,30); doctr. 2 (17,12–14 Westerink) und bes. doctr. 11 (21,6–9): διαφέρουσιν οὖν αἱ ὑποστάσεις μόναις ταῖς ὑποστατικαῖς ἰδιότησιν, ἤτοι τῇ ἀγεννησίᾳ καὶ τῇ γεννήσει καὶ τῇ ἐκπορεύσει, ἀδιαιρέτως κατὰ ταύτας διαιρούμεναι (vgl. Gregor von Nazianz, or. 31,8; 286,19–288,10; Johannes von Damaskus, f. o. I 8; PTS 12, 27,201–203; 30,282–284).

[68] Die Begriffe finden sich bei Gregor erstmals in or. 29,2 (172,4). Daß der Geist statt als πρόβλημα später durch das Wortfeld ἐκπορευτόν beschrieben wird (or. 31,8; 288,1.6.12 f. u. ö.), erklärt nicht, wie die „Hervorbringung" auf Gott als Vater zurückzuführen sei. Ebenso läßt Johannes von Damaskus beide Ursprünge im Vater unverbunden (f. o. I 8; PTS 12, 19,32 f.).

[69] Theol. 105 (417,107–109); vgl. Carmen de dogmate (PG 122, 812B); Gregor von Nazianz, or. 39,12 (SC 358, 174,14–16 Moreschini/Gallay); Johannes von Damaskus, f. o. I 8 (PTS 12, 30,278 f.); trisag. 28 (PTS 22, 332,33–36 Kotter).

[70] Theol. 105 (417,212–123) nach Gregor von Nyssa, c. Eun. I (GNO I, 71,28–72,9 Jaeger).

[71] Psellos hatte allerdings wohl nur vage Vorstellungen von der lateinischen Argumentation; daß der Geist aus dem Sohn hervorgehe, identifizierte er offensichtlich mit seiner „Hervorbringung" durch den Sohn bei Eunomius, der demzufolge den Geist als erstes Geschöpf des Sohnes bezeichnet hatte (expositio fidei 4; 156,9–11 Vaggione). Eine Bekanntschaft mit den Rationes, die Humbert dem Kaiser vorgelegt hatte, ist dagegen nicht zu erschließen; vgl. dazu *Gemeinhardt*, Filioque, Teil B, Kapitel IV.3.1.1. Inwieweit aber tatsächlich der Umgang mit der Herausforderung des (Neu-)Arianismus bereits im 4. Jahrhundert eine Wegscheide zwischen griechischem und lateinischem Neunizänismus darstellt, habe ich zuletzt dargelegt in: *P. Gemeinhardt*, „Geboren aus Wesen des Vaters …" Das Glaubensbekenntnis von Nizäa und Augustins nizänische Theologie, in: StPatr, hg. von *M. F. Wills/E. J. Yarnold*, Bd. XXXVIII, Leuven 2001, 153–168.

nen; entsprechend der Weise, wie der Geist aus dem Vater stammt, unterstellen sie, [er existiere auch] aus dem Sohn."[72] Eunomius habe diese Lehre mit noch größerer Akribie als Arius selbst vertreten – „wenn man schlimmere Irrgläubigkeit als Präzision ansehen soll" –, und Makedonius sei ihm darin gefolgt.[73] Die Trinitätslehre der Lateiner sei also tatsächlich mit dem längst verdammten Subordinatianismus in linear-hierarchischer Gestalt identisch, insofern der Geist nicht nur dem Vater, sondern qua Hervorgang aus dem Sohn auch diesem untergeordnet werde. Darum richte sich die lateinische Irrlehre nicht auf eine Marginalie, sondern auf den Kern und Grund des christlichen Glaubens überhaupt – Psellos bietet damit ein singuläres Zeugnis der Wahrnehmung der Ereignisse von 1054 durch die Zeitgenossen.[74]

Bezeichnend für die seinerzeit (noch) bestehende Variationsbreite der byzantinischen Theologie ist allerdings, daß Psellos der angeblichen Irrlehre eine andere Pneumatologie entgegenhält als die „photianisch" inspirierte Polemik des Studitenmönches Niketas Stethatos.[75] Bestimmend ist auch für

---

[72] Hg. von *G. T. Dennis*, An Anti-Latin Essay Attributed to Psellos, in: OCP 64 (1998) 403–407, 404, 10–12: οἱ δὲ τὸν μὲν πατέρα ἀμφοῖν προϊστῶσι κακῶς, τὸν δὲ υἱὸν αὐτῷ καὶ τὸ πνεῦμα ὑποτάττοντες. τὸν μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς τὸ πνεῦμα τρόπον τινὰ ὑφιστῶσι ἐκ τοῦ υἱοῦ. Bei diesem Text, der unter dem Namen des Psellos in Ms. Vat. graec. 1949, fol. 390^{r}-390^{v} tradiert wurde, handelt es sich allerdings zu zwei Dritteln um einen fast wortidentischen Auszug aus der Lobrede auf Kerullarios (s.o. Anm. 9), wobei die den Patriarchen betreffenden panegyrischen Passagen durch eine häresiologische Klassifizierung der Lateiner ersetzt wurden. Erstaunlicherweise ist diese literarische Beziehung dem Hg. nicht aufgefallen, so daß er sich mit Mutmaßungen begnügt: „Psellos had something to say about almost every other conceivable topic, so why should he not write about Latin theology?" (*Dennis*, 405). Die Klage über das „alte Rom", das sich gegen das neue Rom erhebe (s.u. Anm. 74), impliziert eine direkte Beziehung zu den Ereignissen von 1054; gegen die Zuweisung der Schlußpassage an Psellos selbst spricht allerdings, daß dieser in trinitätstheologischem Zusammenhang als häresiologische Extreme zwar stets Arianismus und Sabellianismus anführt, nirgendwo jedoch die Arianer bzw. Eunomianer als τριθεῖται (404,18) anspricht.

[73] Ebd. (404,13f.): Εὐνόμιος δὲ ἀκριβέστερον διατράνωσεν, εἰ δεῖ λέγειν ἀκριβείαν τὴν περισσοτέραν ἀσέβειαν, τέχνην ἀσεβῶν δογμάτων τὸν λόγον πεποιημένος. Theol. 21 (80,73–76) nennt Makedonius neben Arius und Eunomius; theol. 105 (415, 32–34) spricht diesbezüglich von einer βλασφημία καὶ πολυθεῖα Ἑλληνική. Ähnlich werden in c. Latin. (404,20–22) die Lateiner kritisiert, οἱ μὴ πρὸς τὸ πρῶτον αἴτιον τὰ ἐξ αὐτοῦ ἐπανάγοντες, ἀλλὰ διαιροῦντες καὶ κατατέμνοντες καὶ εἰς ἀνισότητα διασπαράττοντες τὴν πρώτην ἰσότητα. Vgl. schließlich das carmen de dogmate (PG 122, 816C): [Μακεδόνιον] τό πνεῦμα τὸ πανάγιον ἀλλοτριοῦντα μάτην / τῆς ὑψηλῆς θεότητος, καὶ κτίσμα βλασφημοῦντα.

[74] C. Latin. (404,3–5): στασιάζει πρὸς τὴν νεωτέραν Ῥώμην ἡ πρεσβυτέρα οὐ περὶ μικρῶν οὐδὲ παρορᾶσθαι ἀξίων, ἀλλὰ περὶ τοῦ πρώτου λόγου τῆς εὐσεβείας καὶ τῆς περὶ τὴν ἁγίαν Τριάδα θεολογίας.

[75] Zu Niketas vgl. *Gemeinhardt*, Filioque, Teil B, Kapitel IV.3.2.2. Unter „photianisch" wird hier das Postulat einer strikten Unverbundenheit der Hervorgehensweisen von Sohn und Geist verstanden, so daß sich – unter Absehung von allen heilsgeschichtlichen Konstellationen – ein „trinitarischer Winkel" ergibt, dessen beide Spitzen nur dadurch unterscheidbar sind, daß sie durch Zeugung bzw. Hervorgang entstehen (was nur der worthaft-informativen Offenbarung zu entnehmen ist), weshalb die lateinische Behauptung eines Ursprungs des Geistes auch im Sohn als Häresie bezeichnet werden muß, da in der Trinität jede Aussage entweder nur von einer oder von allen drei Personen zu treffen sei; vgl. etwa Niketas, synthesis 3,2; 19,5; 29,3 (372,19–376,18; 395,25–396,2; 408,14–17 Michel); professio fidei 3 (SC 61, 446,5–9 Darrouzès). Damit wird eine Position systematisiert, die Photius im 9. Jhdt. gegen das erstmals in Byzanz bekanntgewordene

Psellos die μοναρχία, also die symmetrische Zuordnung von Sohn und Geist zu dem gemeinsamen Ursprung, dem Vater; in Analogie zu der oben angedeuteten Formalisierung des Vaterbegriffs kann Psellos allerdings gelegentlich (und dabei sowohl von Niketas als auch von der nazianzenischen Trinitätstheologie abweichend) den Geist als „nicht aus dem Vater geboren, sondern aus dem Wesen [sc. des Vaters = Gottes] hervorgegangen" (οὐ γεννώμενον ἐκ τοῦ πατρός, ἀλλ' ἐκ τῆς οὐσίας ἐκπορευόμενον)[76] definieren. Der wesensmäßige Hervorgang des Geistes dient hier (ebenso wie seinerzeit die nizänische Aussage über die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters) zur Plausibilisierung seiner Bindung an den Vater als Träger der göttlichen μοναρχία und zur Unterscheidung von der Zeugung des Sohnes, die gleichermaßen als ἐκ τοῦ πατρός definiert ist. Zwar rezipiert Psellos zunächst die „photianische" Engführung des Hervorgangs des Geistes:

> Die heilige und katholische Kirche lehrt den Vater als ungezeugt, den Sohn aber als aus dem Vater gezeugt und den Geist als allein aus dem Vater hervorgehend, nicht aber gleichermaßen aus dem Sohn ... ‚Eingeboren' aber [bedeutet], daß [der Sohn] allein aus dem Vater geboren wird. Wenn nämlich auch der Heilige Geist allein aus dem Vater hervorgeht, [dann geschieht dies] nicht durch Zeugung, sondern durch Hervorgang; dies ist jedoch eine andere Weise der Existenz.[77]

Jedoch wird deutlich, daß die Pointe des μόνος nicht auf der Abgrenzung des Vaters vom Sohn als Ursprung des Geistes liegt, sondern vorrangig auf der Unterscheidung der Hervorgehensweisen von Sohn und Geist aus dem gemeinsamen Ursprung. Zwar ist der Sohn nicht Ursprung des Geistes, zwischen beiden besteht aber – und das unterscheidet das „psellianische" μόνος von seinem „photianischen" Pendant! – eine unaufhebbare Beziehung: τὸ μέντοι πνεῦμα ἐκ τοῦ πατρὸς φαμὲν ἐκπορεύεσθαι, δι' υἱοῦ δὲ

Filioque formuliert hatte: ἔστι γὰρ τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ ἐπεὶ μηδ' ἀλλότριον μηδ' ἀντιφθεγγόμενον αὐτῷ μηδ' ἀντινομοθετοῦν ὤφθη ποτέ, ἀλλ' ὥσπερ τῆς αὐτῆς οὐσίας καὶ δυνάμεως, οὕτω καὶ τῆς βουλῆς καὶ γνώμης καὶ τῆς αὐτῆς ὁμοίως πρὸς τὸ ἕν, ἐξ οὗ τὸ μὲν γεγέννηται, τὸ δὲ ἐξεπορεύθη, συννεύσεως (ep. 291, hg. von *B. Laourdas/L. G. Westerink*, Bd. III, Leipzig 1985, 144,166–169); vgl. dazu *Gemeinhardt*, Filioque, Teil B, Kapitel III.3.2; sowie *B. Oberdorfer*, Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems (FSÖTh 96), Göttingen 2001, 151–164. Aus der Fülle der Belege vgl. mystagogia 32.62 (PG 102, 313A; 340B-341A); ep. 2 (Bd. I; 43,103–107; 46,181–184 Laourdas/Westerink); amph. 28 (Amphilochia, hg. von *L. G. Westerink*, Bd. IV, Leipzig 1986, 105,13–22); amph. 315 (hg. von *dems.*, Bd. VI/1, Leipzig 1988, 121,122–126); bibliotheca, cod. 222 (Jobius monachus, hg. von *R. Henry*, Bd. III, Paris 1962, 202,36–39). Vgl. *M. Jugie*, Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium, Bd. I: Theologiae dogmaticae Graeco-Russorum origo, historia, fontes, Paris 1926, 179–223; *Wendebourg*, 78–84.106–110.

[76] Doctr. 1 (17,6 f. = Johannes von Damaskus, f. o. I 8; 24,138 f. Kotter = Ps.-Kyrill, trin. VIII; PG 77, 1137B); zum Hervorgang des Geistes aus dem Wesen des Vaters vgl. Apollinaris von Laodizea, fid. sec. pt. 34 (hg. von *H. Lietzmann*, Apollinaris von Laodizea und seine Schule, Tübingen 1904, 180,12–18); Ps.-Athanasius, dial. trin. III (PG 28, 1208D; 1209A).

[77] Doctr. 10 (20,2–21,3.9–11): Ἡ ἁγία καὶ καθολικὴ ἐκκλησία τὸν μὲν πατέρα δογματίζει ἀγέννητον, τὸν δὲ υἱὸν γεννητὸν ἐκ τοῦ πατρός, καὶ τὸ πνεῦμα ἐκπορευτὸν ἐκ μόνου τοῦ πατρός, ἀλλ' οὐχὶ καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ ... μονογενῆ δὲ, ὅτι μόνος [ὁ υἱὸς] ἐκ τοῦ πατρὸς ἐγεννήθη. εἰ γὰρ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται ἀλλ' οὐ γεννητῶς ἀλλ' ἐκπορευτῶς· ἄλλος δὲ τρόπος ὑπάρξεως οὗτος. Vgl. auch c. 11 (21,2–5): ὁ μὲν πατὴρ ἀναίτιος καὶ ἀγέννητος, οὐ γὰρ ἔκ τινος, ἀλλ' ἐξ ἑαυτοῦ τὸ εἶναι ἔχει· ὁ δὲ υἱὸς ἐκ τοῦ πατρὸς γεννητῶς· τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ αὐτὸ μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς μόνου, ἀλλ' οὐ γεννητῶς, ἀλλ' ἐκπορευτῶς.

μεταδίδοσθαι.[78] „Mitgeteilt" wird also der Geist durch den Sohn, auf dem er „ruht" (ἐν τῷ υἱῷ ἀναπαυόμενον).[79] Hierbei ist der Kontext der Taufe Christi, also eine heilsökonomische Konnotation impliziert – und damit erweist sich Psellos auch in pneumatologischem Zusammenhang als „orthodoxer" Theologe, der den Ursprung des Geistes aus dem Vater (freilich ohne emphatisches μόνος) und seine enge ökonomische Bindung an den Sohn lehrt. Insofern gehört Psellos auf die Seite derjenigen Theologen, die zwar Kritik am lateinischen „Filioque" übten, dabei aber dennoch an einer Vielfalt trinitarischer Beziehungen festhielten[80] – im Laufe des Mittelalters sollten freilich die „Photianer" die (Kontrovers-)Theologie dominieren.

V. Der Grenzgänger

Im Werk des Psellos begegnet die Trinitätslehre vorwiegend in katechetischem und propädeutischem Kontext. Das begrenzt die Aussagefähigkeit der vorstehenden Untersuchungen, insofern hier keine offiziellen Festlegungen der geltenden Lehre zu analysieren waren; das eröffnet aber auch die Möglichkeit, jenseits der dogmengeschichtlichen Fixierung auf die ‚Filioque'-Kontroverse und die deren Geschichte prägende „photianische" Trinitätslehre Einblicke zu gewinnen, welche Denkprobleme seinerzeit den Studenten vorgelegt und in welcher Weise die „klassisch" neu-nizänische Trinitätslehre mit den Standards der philosophischen Tradition zu vermitteln gesucht wurden. Dabei erweist sich Michael Psellos als orthodoxer Theologe, der anhand der Auseinandersetzung des Gregor von Nazianz mit Eunomius nachdenkend rekonstruiert, wo die philosophische Dialektik den Glauben in falsche Alternativen zu leiten droht, und der andererseits in der Diskussion mit dem Neuplatonismus (z.T. sogar durch Präzisierungen an Gregors Lehre) die Pointe des christlichen Gottesdenkens von einem Wesen und drei Personen verteidigt. Daß er sich gerade hier zu einem intensiven Dialog mit der philosophischen Tradition herausgefordert sah, illustriert seine Kritik an den Zeitgenossen, *in philosophicis* hätten diese zwar viele Fragen aufgeworfen, aber kaum Lösungen dafür angeboten.[81]

Daß es dem „Konsul der Philosophen" dabei stets um eine Philosophie ging, die beim christlichen Glauben ihren Ausgang nahm und diesen bekräf-

---

[78] Doctr. 11 (21,13 f.); in c. 1 (17,9 f.) wird dies mit Johannes von Damaskus belegt (f. o. I 8; PTS 12, 26,182 f.). Photius dagegen schloß jede Beteiligung des Sohnes am Hervorgehen des Geistes kategorisch aus, ebenso Niketas von Byzanz, capita syllogistica 12; 17; 23; 24 (hg. von *J. Hergenröther*, Monumenta graeca ad Photiam ejusque historiam pertinentia, Regensburg 1869, 115,16–19; 122,8 f.; 135,20–136,2; 137,16–18); vgl. *Gemeinhardt*, Filioque, Teil B, Kapitel IV.1.1.2.

[79] Doctr. 1 (17,6); vgl. Johannes von Damaskus (f. o. I 8; PTS 12, 25,173 Kotter).

[80] Es ist daher unangemessen, Psellos als „totus Photianus" einzustufen (so aber *Jugie*, Theologia dogmatica, I, 303, und bereits *L. Allatius*, De Ecclesiae occidentalis atque orientalis consensione perpetua libri III, Köln 1648, 625).

[81] Chronographia III 3 (Bd. I; 33,7–9 Renauld): αἱ μὲν οὖν τῶν ζητημάτων προβολαὶ ἀπὸ τῶν ἡμετέρων λογίων προετείνοντο, τῶν δὲ ἀπορουμένων τὰ πλείω ἄλυτα καθεστήκαι.

tigend re-konstruieren wollte, bewahrte ihn vor dem Schicksal seines Schülers und Nachfolgers Johannes Italos: Während Psellos zwar des öfteren die Orthodoxie seines philosophischen Denkens verteidigen mußte (so mit dem oben skizzierten Glaubensbekenntnis auf Betreiben von Kerullarios oder gegen dessen Nachfolger Johannes Xiliphinos, der ihm übertriebenen Platonismus vorwarf), jedoch nie unter konkreter Häresieanklage stand[82], wurde Johannes Italos zuerst 1076 anonym, 1082 dann namentlich verurteilt.[83] Ihm wurde vorgeworfen, die zentralen Glaubenssätze der Kirche, vor allem die Inkarnation Christi, der aristotelischen Logik unterworfen und sich so gegen die göttliche Offenbarung wie gegen die Tradition der Kirche versündigt zu haben. Die „Philosophen der christlichen Religion" kamen dabei als „Erzketzer" (πρώτοι τῶν αἱρεσιαρχῶν) zu stehen, die bereits von den sieben Ökumenischen Synoden und von allen orthodoxen Vätern verdammt worden seien[84]; diesen Häretikern wurde Italos an die Seite gestellt.[85] Daß diese Bannflüche weniger ihn selbst als vielmehr eine ihm unterstellte für gefährlich befundene Tendenz des allzu freien Denkens trafen, wird durch das analoge Verdikt gegen den Metropoliten Eustratios von Nizäa bestätigt, der 1117 gar der These abschwören mußte, Christus habe „auf aristotelische Weise Schlußfolgerungen angestellt"[86]. Fortan standen alle unter der Drohung des Anathems, „die hellenische Wissenschaften betreiben und sich nicht nur aus Gründen der Unterweisung darin ausbilden, sondern auch ihren albernen Lehren folgen, sie für wahr halten und sich zu ihnen bekennen,

---

[82] Vgl. *Kazhdan/Epstein*, 158. *Gouillard*, Religion, 315, spricht von einem „procès escamoté".

[83] Vgl. *V. Grumel*, Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople, Bd. I/3: Les Regestes de 1043 à 1206, Chalkedon 1947, Nr. 907.923–927; *Dölger*, Nr. 1078 f.; *F. Winkelmann*, Die Kirchen im Zeitalter der Kreuzzüge (11.–13. Jahrhundert [Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen; I/10]), Leipzig 1998², 28–31 (Lit.), sowie *Salaville*, 141–145; *B. Leib*, Les patriarches de Byzance et la politique religieuse d'Alexis I^er^ Comnène (1081–1118), in: RScR 40 (1952) 201–221, 208 f.; *Joannou*, 26–29; *K. Wessel*, Dogma und Lehre in der Orthodoxen Kirche von Byzanz, in: *C. Andresen/A. M. Ritter* (Hgg.), HDThG, Bd. I, Göttingen ²1999, 284–405, 335–341.

[84] Anathema 5 (hg. von *J. Gouillard*, Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire, in: TrMém 2 [1967] 1–316, 59,203–208): Τοῖς λέγουσιν ὅτι οἱ τῶν Ἑλλήνων σοφοὶ καὶ πρῶτοι τῶν αἱρεσιαρχῶν, οἱ παρὰ τῶν ἑπτὰ ἁγίων καὶ καθολικῶν συνόδων καὶ παρὰ πάντων τῶν ὀρθοδοξίᾳ λαμψάντων πατέρων ἀναθέματι καθυποβληθέντες ὡς ἀλλότριοι τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, διὰ τὴν ἐν λόγοις αὐτῶν κίβδηλον καὶ μυσαρὰν περιουσίαν κρείττονες εἰσὶ κατὰ πολὺ καὶ ἐνταῦθα καὶ ἐν τῇ μελλούσῃ κρίσει τῶν εὐσεβῶν μὲν καὶ ὀρθοδόξων ἀνδρῶν, ἄλλως δὲ κατὰ πάθος ἀνθρώπινον ἢ ἀγνόημα πλημμελησάντων, ἀνάθεμα.

[85] Anathema 11 (61,243–246): τοῖς παρὰ τῶν χριστιανικὴν καὶ ὀρθόδοξον πίστιν εἰσαχθεῖσι παρά τε τοῦ Ἰταλοῦ Ἰωάννου καὶ τῶν μετασχόντων τῆς ἐξ αὐτοῦ λύμης μαθητῶν αὐτοῦ ἑλληνικοῖς καὶ ἑτεροδόξοις δόγμασι καὶ διδάγμασιν ἢ καὶ τῇ καθολικῇ καὶ ἀμωμήτῳ τῶν ὀρθοδόξων πίστει ἐναντίοις, ἀνάθεμα.

[86] *Dölger*, Nr. 1273 (= *P. P. Joannou*, Eustrate de Nicée. Trois pièces inédites de son procès [1117], in: REByz 10 [1952] 24–34, 34,22 f.): ὅτι πανταχοῦ τῶν ἱερῶν καὶ θείων λογίων ὁ Χριστὸς συλλογίζεται ἀριστοτελικῶς; vgl. *Salaville*, 147 f.150–156; *Gouillard*, Religion, 306–310; *Kazhdan/Epstein*, 159 f.; *Winkelmann*, 71. Schon Gregor von Nazianz kontrastierte das Argumentieren „nach Art der Fischer" (ἁλιευτικῶς) und „nach Art des Aristoteles" (Ἀριστοτελικῶς: or. 23,12; SC 270, 304,11 f. Mossay). Vgl. Leo IX., ep. prima ad Michaelem Cerularium 2 (hg. von Will, Acta et Scripta, 66a,37–39); Petrus Damiani, ep. 117 (MGH.B IV/3, 319,21–23 Reindel).

als ob sie ein Fundament hätten“[87]. Indem diese Anathematismen in das *Synodicon der Orthodoxie* aufgenommen wurden, erhielt der Angriff gegen die philosophische Vernunft weitreichende Bedeutung für die Theologie in Byzanz – zu einer Zeit, als im lateinischen Westen mit der Scholastik eine geistige Neuorientierung anhob, die gerade im Zeichen der Inspiration durch die griechische Philosophie stand![88]

Daß Psellos, der mit seinen subtilen Untersuchungen stets beim trinitarischen Dogma begann und mit dessen (kritisch-konstruktiver) Bekräftigung endete, einem solchen Urteil entging, ist aber nicht als Bestätigung der eingangs referierten dogmengeschichtlichen Optik aufzufassen. Vielmehr wird hier der fortwährende Prozeß einer intensiven und durchaus kritischen Aneignung des traditionellen Dogmas erkennbar. In diesem Prozeß war für Michael Psellos nicht Photius, sondern Gregor von Nazianz (und als impliziter Vermittler Johannes von Damaskus) die maßgebliche Autorität, womit der „Konsul der Philosophen“ eine bleibende Pluralität von Denkwegen unter den Theologen im frühmittelalterlichen Byzanz bezeugt. Gerade die Trinitätslehre als Gegenstand hochspekulativen Denkens erforderte immer wieder eine *relecture* ihrer „klassischen“ Ausgestaltung – daher gehören nicht nur Johannes von Damaskus und Gregor Palamas, sondern auch Photius, Niketas Stethatos und eben Michael Psellos in eine Darstellung der Rezeptionsgeschichte des trinitarischen Dogmas. Daß seit dem späten 11. Jahrhundert durch die Anathemata gegen allzu freies Philosophieren wie auch durch die kanonische Geltung erlangende antilateinische „photianische“ Theologie tatsächlich eine Verengung der byzantinischen Theologie und ihrer argumentativen Möglichkeiten stattfand, kann nicht den Blick darauf verstellen, daß der Dogmengeschichtsschreibung auch im post-ikonoklastischen Byzanz ein reiches Feld zu beackern verbleibt.

[87] Anathema 7 gegen Johannes Italos (59,214–218): τοῖς τὰ ἑλληνικὰ διεξιοῦσι μαθήματα καὶ μὴ διὰ παίδευσιν μόνον ταῦτα παιδευόμενος, ἀλλὰ καὶ δόξαις αὐτῶν ταῖς ματαίαις ἑπόμενος καὶ ὡς ἀληθέσι πιστεύουσι, καὶ οὕτως αὐταῖς ὡς τὸ βέβαιον ἐχούσαις ἐγκειμένοις.

[88] Zu dieser paradoxen Dialektik vgl. *Meyendorff*, 63 f.

ThPh 76 (2001) 530–550

Die Finalität der Handlung nach F. Suarez

Eine spätscholastische Kritik an Thomas von Aquins Lehre vom Letztziel des Menschen

Von Johannes Brachtendorf

1. Die Frage nach dem Letztziel

Zu den wichtigsten Problemen der scholastischen Handlungstheorie gehört die Frage nach dem letzten Ziel menschlichen Handelns. Die Finalität der Handlung wurde bereits in der Antike zum Gegenstand eindringlicher philosophischer Analyse. Nach Aristoteles verfolgt der Mensch nicht einfach eine Vielzahl verschiedener Ziele; vielmehr weisen die Ziele unter sich eine hierarchische Ordnung auf: eines wird um eines anderen willen erstrebt.[1] In jedem Tätigkeitsfeld finde sich ein Endziel, um dessentwillen alles andere unternommen werde. Für die Heilkunst sei dies die Gesundheit, für die Kriegskunst der Sieg und für die Baukunst das Haus. Zudem wirft Aristoteles die Frage auf, ob es bei einer Pluralität solcher letzten Ziele bleibe, oder ob diese wiederum auf ein einziges, höchstes Ziel hin überstiegen werden können.[2] Unter christlichen Vorzeichen gewann die Frage nach dem einen, über alle Einzelziele hinaus liegenden Letztziel eine besondere Bedeutung. Von einer als Schöpfung begriffenen Welt konnte angenommen werden, sie gebe von ihrem Geschaffensein dadurch Zeugnis, daß ihre Vollzüge auf den Schöpfer hin tendieren. Insbesondere vom menschlichen Streben war zu erwarten, daß es eine wesensmäßige Ausrichtung der Kreatur auf Gott erkennen lasse.[3] Kennzeichnend für diese Erwartung ist der Versuch, durch eine Analyse der Handlung als solcher einen Bezug des Menschen auf Gott als letztes Ziel aufzuweisen.

Die scholastische Philosophie bearbeitet dieses Problem im Traktat *De ultimo fine hominis*. Dabei stehen folgende Teilfragen zur Beantwortung an: Gibt es ein Letztziel für den Menschen, auf dessen Erreichung alle durch Einzelziele motivierten Handlungen zulaufen? Kann der Mensch mehrere solcher Letztziele verfolgen oder nur ein einziges? Können verschiedene Individuen verschiedene Letztziele haben, oder ergibt sich dieses Ziel aus der Natur des Menschen? Wie wird überhaupt ein Letztziel intendiert, wenn

[1] Vgl. *Aristoteles*, Nik.Eth. I 1, 1094a 16–21.

[2] Vgl. Nik.Eth. I 5, 1097a 15–24.

[3] Suarez verweist hier auf eine These, die häufig bei Theologen zu finden sei: „Deum esse finem ultimum creaturarum omnium, ita ut omnes in actionibus suis illum assequi intendant, unaquaeque juxta captum suum. Ita docet late D. Thomas [...]; et in ea doctrina reliqui omnes consentiunt." Suarez verweist auf *Thomas von Aquin*, Summa contra gentiles III, 18–21, sowie auf die Summa theologiae [= S.th.] I–II q 1, a 6–8. (Bei Suarez vgl. *ders.*, Disputationes metaphysicae [= DM] XXIV, Sectio [= S] II Nummer [= n.] 6.) Die These findet sich an keiner der genannten Stellen wörtlich, wohl aber sinngemäß.

der Handelnde doch zunächst und zumeist konkrete Einzelziele erstrebt? Schließlich fragt sich natürlich, welches dieses Letztziel ist.

Bei der Behandlung dieses Themas sind von vornherein einige Unterscheidungen zu beachten. Zunächst geht es hier um Handlungstheorie, nicht um Ethik, d.h., es sind die notwendigen Bedingungen des Handelns überhaupt zu erheben, nicht die Regeln moralisch guten Tuns. Wenn es ein Letztziel gibt, auf das menschliches Handeln wesensmäßig ausgerichtet ist, dann muß es sich an jedweder Handlung gleich welchen moralischen Charakters aufweisen lassen. Weiterhin ist zu unterscheiden zwischen einem metaphysischen und einem praktischen Begriff des Guten. Thesen wie die, daß das Seiende als solches ein Gutes ist, oder daß Gott als *bonum ipsum* Kreaturen schafft, die ihm selbst ähnlich und somit ihrerseits *bona* sind, können in einer handlungstheoretischen Erörterung außer Betracht bleiben. Das Theorem von der Gutheit des Seienden muß als metaphysisches höchste Allgemeinheit beanspruchen und kann schon deshalb weder zu einer moralischen Unterscheidung von Gut und Böse noch zu einer glückstheoretischen Differenzierung von Gütern und Übeln beitragen. Vor allem aber geht die metaphysische Gutheit des Seienden nicht in die Intention des Handelnden ein. Wenn jede Handlung sich auf ein Gutes richtet,[4] dann ist damit nicht die metaphysische, sondern die praktische Gutheit gemeint.

Suarez' Traktat *De ultimo fine hominis*[5] gibt sich zunächst als ein Kommentar zu den ersten Quaestionen der *Summa theologiae* I–II des Thomas von Aquin. Doch Suarez bietet keine fortlaufende Erläuterung des Textes, sondern eine kritische, systematisch orientierte Diskussion weniger Hauptpunkte der in sich hochdifferenzierten Handlungstheorie des Thomas.[6] Nach Thomas gehört die Ausrichtung auf einen *finis ultimus* zur Naturausstattung des Menschen. Dieser *finis* ist ein einziger und für alle Menschen derselbe. Soweit entspricht diese Auffassung durchaus antiken Vorgaben, die das Glück *(beatitudo, eudaimonia)* als Letztziel ansetzen. Alle wollen glücklich sein, und was auch immer getan wird, geschieht um des Glückes willen.[7] Thomas geht über diese Auffassung aber hinaus, indem er nicht ein-

---

[4] Vgl. Nik.Eth. I 1, 1094a 3.

[5] Vgl. Opera omnia, Bd. 4, S. 1–38. Das Werk ist 1628 posthum erschienen. Es basiert auf Vorlesungen, die Suarez in der Zeit zwischen 1576 und 1582 gehalten hat. Wir zitieren unter Angabe der Disputatio (= D), der Sectio (= S) sowie der Nummer (= n.). Zu Suarez im allgemeinen vgl. die Sondernummer von APQ 65 (1991) n. 3, 259–405. Zur Tugendlehre vgl. darin insbesondere: *J. L. Treloar*, Moral Virtue and the Demise of Prudence in the Thought of Francis Suarez. Zur Lehre von der Finalität der Handlung vgl. *S. Castellote Cubells*, Die Anthropologie des Suarez. Beiträge zur spanischen Anthropologie des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Freiburg i.Br. 1962; *E. Gemmeke*, Die Metaphysik des sittlich Guten bei Franz Suarez, Freiburg i.Br. 1965; *W. Ernst*, Die Tugendlehre des Franz Suarez (mit einer Edition seiner römischen Vorlesungen „De habitibus in communi"), Leipzig 1964.

[6] Für eine Darstellung und Diskussion der Position des Thomas vgl. *J. Brachtendorf*, Ist Gott ein notwendiges Ziel menschlichen Handelns? Der Begriff des *bonum universale* in Thomas von Aquins Theorie des Willens, in: Prudentia und Contemplatio. Ethik und Metaphysik im Mittelalter (FS für G. Wieland zum 65. Geburtstag), hg. v. *J. Brachtendorf*, Paderborn 2001, 62–85.

[7] Vgl. Nik.Eth. I 2 und 5; *Cicero*, Hortensius (frg. 69/70), hg. v. *L. Straume-Zimmermann*,

fach Glück, sondern Gott als Letztziel allen Strebens ansetzt.[8] Wie immer der Mensch handeln mag, ob er Gott verehrt oder dem Geld nachjagt, ob er seinen Nächsten liebt oder nur nach dem eigenen Vorteil strebt – stets liege ein Bezug der Handlung auf Gott als *finis ultimus* vor.

Da menschliche Handlungen in der Regel zunächst nicht auf ein Gut wie Gott zielen, sondern an Einzelzielen orientiert sind, führt Thomas den Begriff des „impliziten Begehrens" ein. Wer explizit ein konkretes Gut erstrebt, kann demnach gleichzeitig implizit ein darüber hinaus liegendes, höheres Ziel anstreben. Letztlich liege allen Handlungen ein implizites Begehren Gottes als des höchsten Gutes überhaupt zugrunde: [...] *omnia naturaliter appetunt Deum implicite* [...][9]. Wenn der Handelnde auch nicht immer aktuell an Gott denke, so gebe es doch eine Erstintention des *finis ultimus*, kraft derer der Wille die Einzelgüter überhaupt erst begehre:

> *Virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, movet in quocumque appetitu cujuscumque rei, etsi de ultimo fine actu non cogitet.*[10]

Das implizite Begehren Gottes liegt nicht in der Verfügungsgewalt des Handelnden, so als könne er dieses Begehren abstellen oder sich für einen anderen Gegenstand entscheiden, sondern findet natürlicher- und somit notwendigerweise statt.[11] Der Wille zielt nach Thomas immer auf das *bonum universale*, das mit Gott identisch ist. Daher sei Gott selbst die erste Ursache jeder Willensbewegung.[12] Konkrete Güter sind nach Thomas lediglich Zweitursachen der Handlung, die nur kraft der in den *causae secundae* wirkenden *causa prima* überhaupt in Gang kommen kann.[13]

Suarez' Aufmerksamkeit gilt vor allem der Frage, wie ein höheres Ziel in der Intention eines niederen mit-intendiert werden kann. Wie ist jenes implizite Begehren zu deuten, das jedes konkrete Wollen notwendigerweise begleitet? Aus der Beantwortung ergeben sich Konsequenzen für die weiterreichende Frage: Hat Thomas Recht mit der These, jedem Handeln liege ein Streben nach Gott zugrunde, weil nur durch Gott als Erstursache der Willensbewegung überhaupt ein Strebensakt zustande komme? Im folgenden ist zu zeigen, wie Suarez durch eine Analyse aller möglichen Formen des Mit-Intendierens zu einer Deutung der „impliziten", oder, wie er vorzugsweise sagt, „interpretativen" Zielbestimmtheit des Handelns gelangt, die zu einer kritischen Modifikation der These des Thomas führt. Suarez

---

F. Broemser und *O. Gigon*, München 1990. Vgl. auch *Augustinus*, De beata vita 10–11; De Trinitate 13.4.7 f.

[8] Für den Übergang von Glück zu Gott vgl. *Augustinus*, Confessiones 10.20.29–24.35.

[9] De Veritate, q 22, a 2.

[10] S.th. I–II q 1, a 6, ad 3.

[11] „[...] dicendum quod finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum" (S.th. I–II q 10, a 2).

[12] „[...] quod voluntas habet ordinem ad universale bonum. Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum" (S.th. I–II q 9, a 6).

[13] „[...] ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causae secundae moventes non movent nisi secundum quod moventur a primo movente" (S.th. I–II q 1, a 6).

zufolge ist es nicht nötig, eine wirkliche, formelle Intention eines schlechthinnigen Letztzieles anzusetzen, um die Entstehung einer Willensbewegung zu erklären. Dazu reichen konkrete Einzelziele aus. Wohl können ihm zufolge Handlungen trotz des Fehlens einer solchen Intention grundsätzlich als auf einen umfassenden *finis ultimus* zielend interpretiert werden. Doch selbst dabei erweist sich nach Suarez nicht Gott, sondern Glück als implizites Letztziel jeglicher Handlung. Von einer impliziten Intention Gottes könne nur hinsichtlich einer bestimmten Art von Handlungen, nämlich den moralisch guten, die Rede sein.

2. Vier Arten von Handlungsfinalität

Suarez unterscheidet vier verschiedene Arten des Handelns wegen eines Zieles. Die einfachste Art liege vor, wenn das Ziel *actualiter* die Handlung bestimmt. Der Wille wird dann aktuell vom Ziel bewegt, wozu ebenso eine Kenntnis des Zieles wie auch ein ausdrückliches Denken an es notwendig ist. Daraus folgt eine Bewegung des Willens, die sich entweder direkt auf das Ziel selbst richtet, oder auf ein Mittel, das um der Erreichung des Zieles willen intendiert wird.[14]

An zweiter Stelle benennt Suarez eine habituelle Zielbestimmtheit. Im Unterschied zum ersten Fall, in dem das Ziel ganz offensichtlich die Handlung bestimmt, sei dessen Wirksamkeit hier so schwach, daß nur mehr in „sehr uneigentlichem Sinne" von einem Handeln wegen eines Zieles gesprochen werden könne. Suarez erläutert diese Form des Handelns unter Verweis auf Beispiele des Thomas von Aquin. Nach Thomas handle der Gerechte, der eine läßliche Sünde begehe, *habitualiter* um Gottes willen (wie auch der Ungläubige selbst dann, wenn er ein Werk der Gerechtigkeit und des Erbarmens vollbringe, immer noch *habitualiter* seinen Götzen zum Ziel habe). Der sündigende Gerechte handle zwar nicht aktuell, aber doch habituell im Blick auf Gott, insofern die grundsätzliche Ausrichtung des Willens auf Gott in ihm bestehen bleibe, auch wenn sie die konkrete Handlung nicht bestimme.[15] Die Konzeption des habituellen Handelns um eines Zieles wil-

[14] „Actualiter dicitur voluntas operari propter finem quando actu movetur a fine, unde ad hunc modum operandi imprimis requiritur actualis cognitio, et cogitatio de ipso fine, quia nisi sit actualiter apprehensus, non potest actualiter movere. Deinde requiritur actualis motio voluntatis, vel in ipsum finem, vel in alium propter ipsum, quia hoc significat actualis operatio propter finem" (D II, S IV n. 1). Zur Diskussion um den Status des Mittels in diesem Zusammenhang vgl. D II, S I n. 1–3.

[15] „Aliqui hoc explicant ratione cujusdam concomitantiae habitus concomitantis operationem in eadem voluntate seu subjecto, ita ut dicatur homo operari habitualiter propter aliquem finem, quando operatur propter aliquod objectum retinendo habitum inclinantem ad alium finem, quamvis relatio hujus habitus nullo modo cadat in hujusmodi operationem, nec referat illam in horum finem, sed solum ipsum hominem seu voluntatem operantem. Hunc modum significat D. Thomas [...]; quod exemplo explicatum nam hoc modo dici solet justus, etiam dum venialiter peccat, habitualiter operari propter Deum, non quia ipsum opus peccati ab eo referatur in Deum, sed quia simul cum illo opere retinet habitualem relationem ipsius personae vel voluntatis in Deum ut finem ultimum, et quia opus ex se non excludit hanc relationem [...]" (D II, S IV n. 2).

len soll offenbar erklären, wie derjenige, dessen Wille prinzipiell auf ein bestimmtes Letztziel ausgerichtet ist, dennoch im einzelnen Handlungen zu begehen vermag, deren Zweck nicht mit diesem Letztziel vereinbar ist. Suarez vertritt jedoch die Auffassung, hier sei kaum von einem Handeln wegen eines Zieles zu sprechen; weil die habituelle Relation der Person zu ihrem Letztziel in die in Frage stehende Handlung gar nicht eingehe, werde diese Handlung doch weder durch einen gegenwärtigen noch durch einen vorausgegangenen Akt auf Gott bezogen. Wer den habituellen Gottesbezug des sündigenden Gerechten hervorhebe, mache zwar eine Aussage über den Handelnden, die aber für das Verständnis dieser Handlung nicht relevant sei. Hier sei eher von einer widergöttlichen Handlung bei gleichzeitig bestehender habitueller Relation zu Gott zu sprechen, als von einem habituellen Handeln um Gottes willen.[16]

An dritter Stelle erörtert Suarez eine virtuelle Zielbestimmtheit des Handelns. Hier liegt keine aktuelle Intention des Zieles vor, sondern lediglich ein noch andauernder Einfluß einer zeitlich zurückliegenden Willensbewegung. Das Ziel ist nicht mehr Gegenstand des Denkens und Wollens, war es aber einmal und bestimmt von daher immer noch die Handlung. Passendes Beispiel sei das Zurücklegen eines Weges. Das Gehen wurde zwar um des Erreichens eines bestimmten Ortes willen begonnen, und in diesem Moment lag eine aktuelle Zielbestimmtheit vor, doch der Gehende, der sich einmal auf den Weg gemacht hat, muß nicht bei jedem Schritt an das Ziel denken. Die ursprüngliche Intention verliert während des Gehens ihre Aktualität und bestimmt dennoch weiterhin virtuell den Bewegungsvorgang.[17] Zur virtuellen Zielbestimmtheit des Handelns ist also erstens eine zeitlich vorausliegende, aktuelle Erfassung und Intention des Zieles nötig; zweitens darf diese nicht durch eine möglicherweise inzwischen aufgetretene gegenteilige Intention aufgehoben worden sein; und drittens muß ein andauernder Effekt der Intention vorliegen, der beim Beispiel des Gehens in der fortdauernden Anwendung des Ausführungsvermögens auf eine äußere Tätigkeit besteht. So bestimmt das Ziel zwar nicht aktuell die Handlung, wenn der Gehende nicht ausdrücklich an das Ziel denkt, wohl aber virtuell, weil er nur kraft der zurückliegenden Absicht seine Bewegung vollzieht.

Suarez verweist auf S.th. II–II q 2, a 10 und I–II q 88, a 1, ad 2. An der letztgenannten Stelle heißt es: „Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualem: quia non excludit caritatem, quae habitualiter ordinat in Deum."

[16] „Ergo tota illa relatio habitualis solius subiecti, unde potius potest dici operari cum relatione habituali ad talem finem, quam operari proprie propter talem finem" (D II, S IV n. 2). Daher stelle sich die Frage, ob die habituelle Ausrichtung des Willens überhaupt eine Auswirkung auf den moralischen Wert der Handlung haben könne.

[17] Für das Beispiel des Gehens vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I–II q. 1, a 6, ad 3. Suarez bemerkt, daß Thomas dieses Beispiel zur Erläuterung habituellen Handelns wegen eines Zieles anführe, obwohl es eher auf die virtuelle Wirksamkeit des Zieles passe. Thomas lasse eine klare Unterscheidung habitueller und virtueller Zielbestimmtheit vermissen (D II, S IV n. 3).

Die vierte und für seinen Ansatz entscheidende Art des Handelns wegen eines Zieles nennt Suarez *interpretativ* bzw. *imputativ*. Der Wille intendiert in aktueller Bestimmtheit ein Ziel; dieses ist tatsächlicher Gegenstand des Denkens und Wollens, so daß der Wille im Erreichen dieses Zieles zumindest partiell zur Ruhe kommt. Es könne aber sein, daß die intendierte Sache „ihrer Natur nach" auf ein weiteres Ziel verweise und insofern auf dieses hingeordnet sei. Der Wille intendiere dann explizit die Sache, die er sich aktuell zum Ziel gesetzt hat, interpretativ oder implizit ziele er aber auf jenen darüber hinaus liegenden *finis*. Wer etwa eine moralisch gute Handlung des Erbarmens oder der Gerechtigkeit vollziehe, ohne dabei an Gott zu denken, handle dennoch interpretativ um Gottes willen, weil die Gerechtigkeit ihrer Natur nach einen Bezug auf Gott besitze.[18]

Anders als bei der aktuellen Zielbestimmtheit liegt im interpretativen Handeln weder ein aktueller Gedanke an das Ziel noch eine gegenwärtige Willensbewegung auf das Ziel hin vor. Auch wird die Handlung nicht wie bei der virtuellen Zielbestimmtheit durch eine zeitlich zurückliegende Intention geprägt, deren Effekt immer noch andauert. Die Bezeichnung einer Handlung als interpretativ auf einen Gegenstand zielend besagt also nichts über gegenwärtige, frühere oder habitualisierte Intentionen des Handelnden, sondern betrifft die Natur der Handlung. Eine interpretative Zielbestimmtheit ist somit nie absolut anzutreffen, sondern nur zusätzlich zu einer aktuellen Willensausrichtung und diese begleitend, denn in ihr wird ein tatsächlich erstrebter Gegenstand auf einen weiteren Gegenstand hin interpretiert. Nicht eine Analyse der subjektiven Willensbewegung macht das interpretative Ziel sichtbar – der Wille ruht ja zumindest partiell in der Erreichung des aktuellen Zieles und weist somit nicht über dieses hinaus – sondern eine objektive Betrachtung der Handlung. Zwar spricht Suarez auch von einem interpretativen Intendieren[19], und er benutzt Wendungen wie: interpretativ/imputativ sein Ziel in etwas setzen[20], oder: etwas interpretativ/imputativ begehren[21]. Doch er unterscheidet diese Art des Intendierens stets von der eigentlichen, formellen Intention.[22] Die aktuelle, habituelle und virtuelle Zielbestimmtheit wären dann Weisen formeller Intention, die von der interpretativen Intention abzugrenzen wären. Nur die

[18] „Circa quartum modum, quem vocavimus interpretative operari propter finem, advertendum est, interdum voluntatem intendere aliquod objectum, in quo sistit ex vi considerationis et hujus actualis motionis; tamen illa res intenta natura sua fertur, et ordinatur in alium finem: tunc ergo voluntas dicitur proprie, et quasi explicite intendere finem sibi propositum: interpretative vero dicitur intendere ulteriorem finem, ad quem finis priori modo intentus natura sua fertur: et ad hunc modum is, qui operatur honeste propter bonitatem misericordiae aut justitiae, nihil de Deo cogitans, aut de alio fine, dicitur operari propter Deum, vel propter beatitudinem [...]" (D II, S IV n. 5). Für die Kennzeichnung als „imputativ" vgl. D III, S III n. 12; für „implicite" vgl. D III, S III n. 13.

[19] „[...] interpretative vero dicitur intendere ulteriorem finem [...]" (D II, S IV n. 5).

[20] Vgl. D III, S III n. 12.

[21] Vgl. D III, S VI n. 2.

[22] Vgl. etwa D III, S II n. 5; D III, S III n. 12.

formelle Intention ist als Ausdruck eines psychischen Aktes des Handelnden zu verstehen, nicht aber die interpretative.[23] Eine implizite Intention ist nach Suarez also nicht im Sinne eines gegenüber der „expliziten" Intention weniger bewußten oder undeutlicheren, aber dennoch psychisch erfahrbaren Aktes zu verstehen; vielmehr wird eine solche Intention dem Handelnden von außen aufgrund der Beschaffenheit des Werkes zugeschrieben. Das Werk läßt sich in seiner Natur so interpretieren, als hätte der Handelnde eine bestimmte Intention gehabt, unabhängig davon ob dies formell wirklich der Fall war.[24] Als Beispiel verwendet Suarez das *bonum honestum*, also die tugendhafte Handlung, die interpretativ immer Gott zum Ziel habe. Dem tugendhaft Handelnden kann eine auf Gott gerichtete Intention, die er formell gar nicht hat, imputiert werden. Eine derart imputierte Intention hat keinen Einfluß auf den Grund und die Weise des Werkes – diese hängen allein von der formellen Intention ab. Da aber die Natur des tugendhaften Werkes auf Gott verweise, könne man sagen, eine Intention Gottes sei „implizit" im Akt enthalten.[25]

3. Differenzierungen im Ziel-Begriff

Menschliches Handeln wäre höchst unvollständig beschrieben, wenn lediglich die Bedingungen für den einfachen Zielbezug genannt würden. Denn in aller Regel steht ein Handlungsziel nicht für sich, sondern ist eingebettet in eine Sequenz von Zielen, etwa derart, daß ein Ziel als niederstufiges der Erreichung eines höherstufigen dient. Wer zu seinem Autoschlüssel greift, tut dies, um den Motor starten zu können. Dies wiederum geschieht, um zu einem bestimmten Ort fahren zu können und dort etwa einen Freund zu besuchen. Offensichtlich setzen die Konzepte der habituellen, der virtuellen und der interpretativen Intention bereits einen Kontext von Zielen voraus, denn deren jeweilige Ziele bestehen neben dem jeweils aktuell intendierten Ziel. Auch für die aktuelle Intention ergibt sich ein solcher Kontext in Gestalt einer Hierarchie von Gütern: die aktuelle Intention kann sich im Streben nach einem Mittel zur Erreichung des eigentlich Gewollten äußern. Suarez lehnt mit Aristoteles ein unendliches Fortschreiten in der Hierarchie der Ziele ab.[26] Jede Handlung, auch wenn sie sich

[23] S. Castellote Cubells schreibt zutreffend: „Die Ausdrucksweise „ratio interpretativa" soll eine Verwechslung mit dem psychologisch-formalen Grund ausschließen, der nach Suarez zwar nicht notwendig, wohl aber möglich und geeignet ist für die Unterordnung des Teilzieles unter das Endziel" (s. Anm. 5, 162).

[24] Suarez weist darauf hin, daß einige Autoren hier eher von einem Handeln „propter finem ex natura ipsius operis" sprechen als von einem Handeln „ex intentione operantis": „Et ideo licet homo actu suo non intendat illum finem ulteriorem, dicitur operari propter illud interpretative, quod alii vocant operari propter finem ex natura ipsius operis potius quam ex intentione operantis, [...]" (D II, S IV n. 5).

[25] Vgl. D III, S III n. 13.

[26] Vgl. *Aristoteles*, Metaphysik II 2, 994b 9–17; Nik.Eth. I 1, 1094a 21. Bei *Suarez*, DM XXIII, S II n. 14.

zunächst nur auf ein Mittel wie den Autoschlüssel richtet, terminiert in einem Letztziel, etwa dem Freundesbesuch. Die Differenzierung der vier verschiedenen Intentionsarten dient Suarez vor allem zu einer Klärung der Frage, wie im Streben nach Einzelzielen ein Letztziel intendiert werden könne.

In der Beantwortung dieser Frage arbeitet Suarez mit einem differenzierten begrifflichen Instrumentarium, das zunächst darzustellen ist.[27] Üblicherweise werde zwischen einem *finis ultimus* und einem *finis proximus sive non ultimus* unterschieden.[28] Diese Einteilung berge aber ein Problem in sich. Der *finis* sei nämlich – wie schon das Wort besage – ein Letztes. Weil es nun zum Begriff des Zieles gehöre, seiner selbst wegen *(propter se)* geliebt zu werden, scheine das zweite Einteilungsglied, nämlich der *finis non ultimus*, in sich widersprüchlich zu sein. Ein nicht Letztes werde nicht *propter se*, sondern *propter aliud* erstrebt, und habe daher gar nicht als Ziel, sondern nur als Mittel zu gelten.[29] Suarez verteidigt aber das Konzept eines *finis non ultimus*, indem er zunächst zwei Ausprägungen des Zielbegriffs unterscheidet und für beide nachweist, daß mit Recht zwischen einem *finis proximus*, einem *finis remotus* und einem *finis ultimus* zu unterscheiden sei.

Ziel nenne man erstens dasjenige, was *propter se* erstrebt werde. Nun gebe es aber Fälle, in denen ein Gegenstand seiner selbst, d.h. seiner intrinsischen Gutheit wegen geliebt werde und dennoch gleichzeitig, sei es aus seiner Natur heraus, sei es durch die Intention des Handelnden wie ein Mittel auf ein höheres Ziel verweise. So besitze eine tugendhafte Handlung wie das Almosengeben *per se* Gutheit, könne aber zugleich als Mittel zur Sündenvergebung wirken. Diese Handlung wäre also Ziel, aber nicht letztes, sondern einem höheren untergeordnet. Damit eine Handlung überhaupt in Gang komme, müsse sich die Intention des Handelnden unmittelbar auf ein *propter se* geliebtes, nämlich einen *finis proximus* richten. Ruht der Wille in der Erreichung des Zieles, so ist dieses zugleich *finis ultimus* der Handlung; ruht er jedoch nicht, sondern bezieht den *finis proximus* unbeschadet seines *propter se*-Charakters auf ein höheres Ziel, dann ist dieses der *finis ultimus*. Tendiert der Wille auch darüber noch hinaus, dann gilt dieses Ziel als *finis remotus*, der auf ein noch Höheres als *finis ultimus* verweist. Auch die nichtletzten Instanzen dieser Hierarchie haben demnach einen *propter se*-Charakter und sind somit als *fines non ultimi* anzusprechen.

Zweitens gelte ein Willensobjekt als Ziel, insofern anderes seinetwegen geliebt werde *(alia propter ipsum)*. Da aber zur Erreichung eines Zieles viele

---

[27] Vgl. dazu D I, S VI n. 1–4: Quotuplex sit finis? Siehe auch die teilweise klareren Ausführungen gleichen Titels in DM XXIII, S II n. 14–16.

[28] Vgl. etwa S.th. I–II q 1, a 4. Zur Stützung dieser Unterscheidung weist Suarez die Auffassung des Duns Scotus zurück, es gebe ein praktisches Erfassen eines Gegenstandes, das dessen Kategorisierung als Ziel oder Mittel vorausliege. (Vgl. dazu *Joh. Duns Scotus*, Ordin. I d I, pars 2, q 1.) Nach Suarez erschöpft die Einteilung in Ziel und Mittel das Objekt des Willens vollständig (vgl. D I, S V n. 7f.).

[29] Vgl. DM XXIII, S II n. 14.

einander untergeordnete Mittel erforderlich sein können, ergibt sich sofort eine Hierarchie von Instanzen, derentwegen anderes, nämlich das je untergeordnete, erstrebt wird. Lediglich das in der Ausführung erste (in der Intention aber letzte) Mittel weist nicht das Charakteristikum auf, Bezugspunkt für anderes zu sein und erfüllt daher nicht den Begriff des Zieles. Alle anderen Instanzen der Hierarchie sind Glieder einer Kette, die sich, beginnend mit dem *finis proximus* über einen oder mehrere *fines remoti* bis zum *finis ultimus* erstreckt.

Weiterhin unterscheidet Suarez zwei verschiedene Arten von Letztzielen, nämlich ein schlechthinniges *(finis ultimus simpliciter)* und ein relatives Letztziel *(finis ultimus secundum quid)*. Der *finis ultimus simpliciter* ist gedacht als der eine Bezugspunkt aller Handlungen, in dem sämtliche Zielketten zusammenlaufen. Hingegen ist der *finis ultimus secundum quid* als letztes Ziel einer einzelnen Handlungssequenz zu verstehen.[30] Es gibt eine Vielzahl relativer Letztziele, deren jedes nur eine bestimmte Handlungskette charakterisiert.[31] Der *finis ultimus secundum quid* – Suarez verwendet gern das Aristotelische Beispiel der Gesundheit als Ziel aller Handlungen des Arztes – wird *per se* intendiert; er kann „negativ" genannt werden, insofern die Intention des Arztes nicht über ihn hinausgeht *(propter se)*, oder auch „positiv", insofern alles, was der ärztlichen Kunst angehört, seinetwegen getan wird *(alia propter ipsum)*.[32]

Im Bereich des *finis ultimus simpliciter* nimmt Suarez zwei weitere Differenzierungen vor, indem er unterscheidet zwischen einem dem Menschen von Natur aus gesetzten, normativ zu verstehenden Ziel, auf das er all seine Handlungen beziehen soll, und einem vom Handelnden selbst gewählten Letztziel[33], das bei rechter Wahl mit dem natürlichen Ziel übereinstimmt, bei falscher Wahl aber von ihm abweicht. Das Ergebnis dieser Wahl hängt von der Freiheit und der Einsicht des Menschen ab. Nur wo ein *„affectus bene dispositus"* vorliege[34], gehe die *intentio elicita* auf den natürlichen *finis ultimus*. Ganz im Sinne der Tradition ist Suarez davon überzeugt, daß der Mensch *natürlicherweise* ein letztes Ziel im Sinne des *finis ultimus simplici-*

[30] „Est enim quidam finis qui dicitur ultimus simpliciter: aliter secundum quid, seu in aliqua serie, quomodo sanitas dicitur ultimus finis medicinae, quia omnia, quae cadunt sub hanc artem, ad hunc finem referuntur, et ultra non tendunt, [...]." (D I, S VI n. 2) Auch Thomas von Aquin nimmt diese Unterscheidung vor (vgl. S.th. I–II q 11, a 3).

[31] „Duobus modis [...] potest intelligi aliquem finem esse ultimum, scilicet, vel secundum quid tantum, seu in aliqua serie mediorum seu respectu alicujus intentionis, et electionum quae ab ea procedunt, vel simpliciter, et respectu rerum omnium quae in finem ordinari possunt" (DM XXIV, S I n. 1).

[32] Nam si procedendo ab electione primi medii versus finem non proceditur in infinitum, sistendum necessario est in aliquo, ultra quem non tendat intentio; ille ergo erit finis ultimus in illa serie, et negative, quia talis finis ad alium non ordinatur, alias in eo non sisteretur; et positive, quia in illum referuntur omnia quae ad illam seriem pertinent, cum omnia propter illum appetantur; nam si quid non propter illum appeteretur, non pertineret ad illam serium, aed quasi per accidens adjungeretur (DM XXIV, S I n. 2).

[33] Suarez spricht von „appetitus elicitivus" (D III, S I n. 3).

[34] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I–II q 1, a 4.

ter besitze. Dies behaupte nicht nur der Glaube an Gott den Schöpfer, sondern auch das natürliche Licht der Vernunft lasse dies erkennen: schließlich seien alle Philosophen, die über die Glückseligkeit diskutierten, darin einig.[35] Ohne ein natürliches Letztziel hätte der Mensch keinen normativen Zielpunkt für die Ausrichtung seiner Handlungen und somit kein Kriterium für ein Leben *secundum rectam rationem*. Er wäre daher nicht in der Lage, sein Leben richtig zu führen. Da die Handlungstheorie aber keine moralischen Voraussetzungen machen darf, richtet sich ihr Interesse vor allem auf das gewählte Letztziel.

Weiterhin unterscheidet Suarez ein formal *(finis ultimus simpliciter formalis)* von einem material verstandenen schlechthinnigen Letztziel *(finis ultimus simpliciter materialis bzw. realis)*. Ersteres meint das Gute im allgemeinen *(bonum in communi)* bzw. das Glück, als denjenigen Zustand, in dem der Wille vollständig zur Ruhe kommt, letzteres hingegen Gott als das wahrhaft beseligende Objekt des Strebens.[36]

4. Kann der Wille mehrere Letztziele haben?

Gegen die Möglichkeit einer Mehrheit von Letztzielen scheint zu sprechen, daß der *finis ultimus* das erste Motiv des Willens ist, denn es ist das zuerst Intendierte. Der Wille kann aber nicht zugleich und gleichermaßen von zwei Ersten bewegt werden. Gemäßt der doppelten Bedeutung des *finis ultimus* unterscheidet Suarez hier zwei Fragen: 1) Ist es möglich, zugleich zwei relative Letztziele *(finis ultimus secundum quid)* zu erstreben, die nicht wie Zweck und Mittel aufeinander bezogen sind? 2) Kann sich der Wille auf zwei schlechthinnige Letztziele *(finis ultimus simpliciter)* richten? Anders als die Tradition vor ihm optiert Suarez in beiden Fällen für die Möglichkeit einer Mehrheit von Letztzielen. Dabei spielt das Konzept interpretativer Zielbestimmtheit eine zentrale Rolle.

Suarez hält die gleichzeitige Ausrichtung auf zwei Partikularziele für möglich, sei es, daß sie durch je verschiedene Mittel erstrebt werden, sei es daß ein Mittel für die Erreichung beider Ziele dienlich ist. Offensichtlich könne der Mensch Gesundheit wollen und die dazu erforderlichen Mittel

---

[35] Suarez verweist auf *Aristoteles*, Nik.Eth. (vermutlich denkt er an die Bestimmung des höchsten Gutes in Nik.Eth. I 6), auf *Cicero*, De finibus bonorum et malorum (vgl. etwa I 11); sowie auf *Augustinus*, De civitate dei 19 (vgl. 19, 1–3).

[36] Erwähnt sei noch die Unterscheidung zwischen dem *finis cujus*, d.h., derjenigen Sache, um deren Erreichung willen anderes als Mittel erstrebt wird, und dem *finis cui*, der eine Person, beispielsweise den Freund, aber auch das Selbst oder Gott meint, für die man ein Gut erstrebt. Wer etwa Geld spart, um jemandem ein Geschenk machen zu können, für den ist das Geschenk der *finis cujus*, der zu Beschenkende aber *finis cui*. (Vgl. dazu *Aristoteles*, De anima II 4, 415b 2–3; *Thomas von Aquin*, S.th. I–II q 2, a 7, ad 2.) Für eine Diskussion zum Verhältnis von *finis cujus* und *finis cui* vgl. *Suarez*, D I, S VI n. 4–8, sowie DM XXIII, S II n. 2–8. Suarez weist den Versuch, ersteren zu einem bloßen *finis secundum quid* zu erklären und so dem *finis cui* unterzuordnen, zurück. Seiner Meinung nach gehören sie je verschiedenen, nicht aufeinander rückführbaren Ordnungen an.

wählen und zugleich Ehre inklusive der auf sie gerichteten Mittel erstreben. Dabei müsse aber nicht ein strenges Zugleich-Sein verschiedener Akte angenommen werden, sondern es genüge eine „moralische" oder „virtuelle" Simultaneität, die es erlaube zu sagen, ein Mensch intendiere zugleich Wissen und zeitliche Güter, auch wenn er nicht zugleich an beides denke. Wenn zwei relative Letztziele einander nicht widersprechen, weil sie beide dem Menschen zuträglich sein können, dann widersprechen sich auch die auf sie gerichteten Willensbewegungen nicht, so daß ein Zugleich der beiden Ziele möglich ist.[37]

Hier wird eine im Begriff interpretativer Zielbestimmtheit liegende Differenz der Suarezischen zur Thomasischen Handlungstheorie erkennbar. Ein auf Thomas sich berufender Einwand besagt, wenn ein Mensch auf die genannte Weise zwei Partikularziele erstrebe, dann intendiere er diese *sub ratione unius*, also als Einheit, etwa insofern sie gemeinsam die absolute Vollkommenheit oder die *commoditas* des Menschen konstituierten.[38] Thomas meint,[39] eine Intention als Bewegung des Willens könne von sich her dann mehrere Zielpunkte haben, wenn der eine dem anderen wie etwa der *finis proximus* dem *finis ultimus* untergeordnet sei. Weiterhin könne auch das, was nicht der Sache nach eines ist, doch eines *secundum rationem* sein und so als einheitlicher Terminus *einer* Intention auftreten. Wärme und Kälte sind der Sache nach verschieden, können aber eine Einheit *secundum rationem* bilden, wenn sich die Intention auf die Gesundheit richtet, zu der sie in einem rechten Verhältnis zusammentreten müssen. Gleiches gilt, wenn der Sache nach Verschiedenes wie Wein und schöne Kleider unter einem Gemeinsamen, nämlich *lucrum* als Ziel der Intention befaßt wird.[40] Immer ist aber nach Thomas Verschiedenes nur dann zugleich erstrebbar, wenn es im Blick auf ein intendiertes Ziel (Gesundheit, luxuriöses Leben) zumindest *secundum rationem* zusammengefaßt werden kann.

Suarez kann sich gegen Thomas' Einheitspostulat wenden, weil er die „formelle" Intention von der interpretativen Finalität unterscheidet. Es sei nicht nötig, daß die Einheit des Verschiedenen formell intendiert werde, wie Thomas dies mit der Einheit *secundum rationem* fordere. Vielmehr könne in absoluter Weise gleichzeitig dieses und jenes Gut um seiner selbst willen geliebt werden, ohne daß diese in der Intention aufeinander bezogen werden müßten. Die Einheit besteht nur interpretativ, d.h., sie ergibt sich aus der Natur der Güter, durch die diese zur *commoditas* beitragen.[41]

---

[37] Vgl. D III, S II n. 3.

[38] „Alii autem dicunt, quandocumque homo intendit hujusmodi duos fines particulares, semper eos intendere sub ratione unius aliquo modo, ut, verbi gratia, quatenus integrant absolutam perfectionem, seu hominis commoditatem, vel aliquid hujusmodi" (D III, S II n. 5).

[39] Vgl. S.th. I–II q 12, a 3, ad 2.

[40] „Et ideo ea quae sunt plura secundum rem, possunt accipi ut unus terminus [...] simul haec duo intendat" (S.th. I–II q 12, a 3, ad 2).

[41] „Respondetur, quod licet fortasse in re ipsa semper intercedat aliqua convenientia, vel unitas, quae inter hujusmodi fines considerari potest, non est tamen necesse ut homo formaliter conside-

Kann der Mensch zugleich zwei *fines ultimi simpliciter* intendieren? Hier geht es nach Suarez nicht um das Glück als *finis ultimus simpliciter formalis*, denn die Idee der *beatitudo* werde nur abstrakt und undeutlich gedacht und lasse daher das Problem der Vielheit gar nicht aufkommen, sondern um den *finis ultimus realis* oder *materialis*, also um die Sache, die das schlechthinnige Letztziel darstellt. Die Frage lautet also, ob diese Sache notwendigerweise nur eine ist.[42] Suarez meint, es sei unmöglich, im kopulativen Sinne zwei vollständige Letztziele zu erstreben.[43] Wer mehrere Güter zugleich liebe, der intendiere sie nicht als *fines ultimi totales*, sondern *partiales*; das vollständige Letztziel setze er dann in die Ansammlung bzw. das Aggregat dieser Güter.[44] Der Grund dafür ergibt sich aus der Definition des *finis ultimus integer et totalis* als jenes Ziel, das der Mensch als Erfüllung all seiner Wünsche begehrt und in dem der Wille völlig zur Ruhe gelangt. Ein solches Ziel kann nur eines sein; denn gäbe es noch ein zweites, dann könnte keines von beiden allein jene Erfüllung bewirken, die die Definition verlangt. Daher sei es auch unmöglich, daß jemand aus Unwissenheit über die notwendige Einzigkeit des Letztzieles zwei solche Ziele anstrebe. Wer auch immer neben *einem* Ziel noch ein weiteres erstrebe, sei mit einem von beiden nicht zufrieden, und setze daher die Summe beider als Terminus seines Begehrens.[45]

Durch sein Konzept interpretativen Intendierens meint Suarez, zwei entgegengesetzte Auffassungen vom Wesen der Todsünde vereinigen zu können. Die erste, vertreten von der Mehrheit der scholastischen Autoren, besagt, der Todsünder liebe die Kreatur mehr als Gott.[46] Dem stehe aber der Einwand des Adrianus gegenüber, der lautet: Wer aufgrund der *voluptas*

---

ret, et intendat hanc unitatem, sed potest absolute velle hoc, et illud bonum propter se amabile, non conferendo illa nec inter se, nec secundum aliquam rationem, in qua conveniunt. Unde licet interpretative possit dici homo intendere in singulis finibus integrum commodum, seu bonum, non tamen proprie et formali intentione, [...]" (D III, S II n. 5).

[42] Es handelt sich also um das vom Menschen formell oder virtuell intendierte Ziel, nicht um den dem Menschen von Natur aus gesetzten *finis*, denn bezüglich dessen Einheit könne kein Zweifel bestehen.

[43] Suarez unterscheidet zwei Weisen, auf die eine Mehrzahl von Letztzielen angesetzt werden könnte, nämlich „copulative", etwa wenn jemand Lust und Ehre als *fines ultimi* anstrebe und beide zugleich haben wolle, und „disjunctive", wie wenn jemand entweder das eine oder das andere wolle und mit einem von beiden zufrieden sei. Ein disjunktives Zugleich zweier Letztziele sei schon deshalb nicht möglich, weil eine Entweder-oder-Intention nicht ausreiche, um einen *finis proximus* zu bestimmen und so überhaupt mit der Handlung zu beginnen (D III, S III n. 6).

[44] „Dicendum primo, fieri non potest ut aliquis copulative amet, et intendat duos fines ultimo totales et integros: unde si contingat amare plures res, seu plura bona, in eis, aliquo modo ultimate sistendo, non appetit illa ut fines ultimos totales, sed partiales; integrum autem ultimum finem constituit in collectione, seu aggregato earum" (D III, S III n. 4). Suraez beruft sich hier auf *Thomas von Aquin*, S.th. I–II q 1, a 5.

[45] Vgl. D III, S III n. 5. Suarez weist darauf hin, daß viele Philosophen die Glückseligkeit in den Besitz einer Mehrzahl zeitlicher Güter oder in diese zusammen mit der Tugend setzten. Vgl. dazu *Augustinus*, De civitate dei 19, 1–3. Siehe auch Boethius' Definition der *beatitudo* als „status omnium bonorum aggregatione perfectus" (*Boethius*, De consolatione philosophiae III, 2. Prosa).

[46] *Thomas von Aquin*, S.th. II–II q 24, a 10, ad 2; *Scotus*, Ordin. I d 1, q 5; Suarez beruft sich außerdem auf Cajetan, Conradus und Medina.

carnis sündige, würde nicht notwendigerweise seine ganze Existenz für die kurze Zeit des Genusses geben. Also liebt er die Lust nicht mehr als sein Dasein. Und vielleicht würde ein solcher, der aufgrund der *concupiscentia* sündige, sogar am Glauben und an der Religion festhalten wollen, selbst wenn es sein Leben koste. Also liebe selbst dieser Todsünder die Lust nicht mehr als Gott und erstrebe sie somit nicht als *finis ultimus simpliciter*.[47]

Suarez versucht, mit Hilfe seiner Unterscheidung von formeller und interpretativer Intention, einen Ausgleich herzustellen. Die Behauptung, wer eine Todsünde begehe, setze sein Letztziel in ein Geschöpf, sei zweifach deutbar, nämlich zum einen so, daß die Kreatur formaliter und im eigentlichen Sinne das Letztziel bilde, zum anderen aber so, daß sie bloß interpretativ oder imputativ erstrebt werde.[48] Die erste Deutung ist Suarez zufolge falsch – Adrian sei hier mit seiner Kritik im Recht. Denn nicht jeder Sünder liebe die Kreatur so sehr, daß er sich und alles auf sie beziehe und sie explizit und formaliter als erfüllendes Gut erstrebe. Ja, mitunter intendiere er sie bloß als Mittel. Wer wegen eines Ehebruches erzürnt sei, betrachte den Gegenstand des Zorns nicht als *finis*, soweit es um die formelle Intention gehe. Dagegen sei die zweite Deutung zutreffend, denn weil der Sünder bei der Tat wegen eines Geschöpfes seinen *finis ultimus* verlasse und das geschaffene Gut der Freundschaft Gottes vorziehe, behaupte man zu Recht, er handle so, als ob er das Geschöpf mehr liebe als Gott. Aus diesem Grunde könne gesagt werden, er setze seinen *finis ultimus* imputativ und interpretativ in die Kreatur.[49]

Daraus ergibt sich die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit mehrerer schlechthinniger Letztziele. Soweit es um die formelle und eigentliche Intention geht, ist eine Pluralität nach Suarez unmöglich, denn ein solches Letztziel werde als vollständig erfüllendes Gut erstrebt. Zwei solcher Güter anzunehmen führe daher zum Widerspruch. Interpretativ und gemäß moralischer Imputation könne jedoch durchaus ein zweites Letztziel angenommen werden, denn hier werde keine Aussage über die formale Intention gemacht, die eben nur ein einziges *bonum sufficiens* zuläßt, sondern über das, was *implizit* im Akt enthalten ist, ohne den Grund oder die Weise

---

[47] Vgl. n. 10. Gemeint ist Adriaan Florensz, der spätere Papst Hadrian VI. Suarez bezieht sich auf dessen „Quaestiones quodlibetales", q 5, a 3. Eine dritte Auffassung, die besagt, der Todsünder liebe sich selbst mehr als Gott (diese These läßt sich durch Passagen bei *Augustinus*, Civ. Dei 14, 28, und *Thomas von Aquin*, S.th. I–II q 77, a 4, stützen), weist Suarez zurück, weil sie auf einer Verwechslung des *finis cuius* mit dem *finis cui* beruhe. Das Selbst des Sünders als dasjenige, für das etwas gewollt wird, konkurriert Suarez zufolge nicht mit der Hierarchie dessen, was gewollt wird (vgl. D III, S III n. 11).

[48] „Vera tamen doctrina, ut existimo, est, dupliciter intelligi posse eum, qui mortaliter peccat, ponere ultimum finem in creatura primo formaliter ac propria intentione: secundo tantum interpretative, seu imputative" (D III, S III n. 12).

[49] „Posterior igitur modus verus est, nam quia peccator propter bonum creatum deserit suum finem ultimum et bonum illud praefert divinae amicitiae, ideo interpretative censetur diligere illam creaturam plus quam Deum, ut amicum et ultimum finem: et hac ratione imputative et interpretative dicitur ponere ultimum finem in creatura" (D III, S III n. 12).

des Werkes zu verändern. Formell mag der Sünder eine Kreatur nur als Mittel erstreben, so daß er sie nicht mehr liebt als alles andere. Dennoch kann ihm nach Suarez imputiert werden, er liebe die Kreatur wie ein Letztziel.[50] Die Logik der Intention verbietet eine Mehrzahl schlechthinniger Letztziele, weil es nicht möglich ist, sich mehr als ein erfüllendes Gut zum Ziel zu setzen, mag dieses *eine* Sache oder ein Aggregat verschiedener Dinge sein. Da die interpretative Zielgerichtetheit einer Handlung aber nicht eigentlich die Intention, sondern die Natur der erstrebten Sache betrifft, ermöglicht sie die Annahme zweier gleichzeitig wirksamer Letztziele, und zwar sowohl zweier *fines ultimi secundum quid*, als auch zweier *fines ultimi simpliciter*.

5. Sind alle Handlungen notwendigerweise auf einen *finis ultimus simpliciter* bezogen?

Ist die Ansetzung eines schlechthinnigen Letztzieles überhaupt für die Erklärung des menschlichen Handelns notwendig? Geht die Intention eines absoluten Letztzieles notwendigerweise jedem Handeln voraus? Und wenn ja, gehen aus ihr alle Akte hervor, die auf Partikularziele gerichtet sind?

Suarez benennt mehrere Autoren, die diese Frage positiv beantworten, allen voran Thomas von Aquin, dessen These er zitiert:

> *Virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, movet in quocumque appetitu cujuscumque rei, etsi de ultimo fine actu non cogitet.*[51]

Nach Thomas wirkt in jedem Begehren jedweder Sache die Kraft einer auf den *finis ultimus simpliciter* gerichteten Intention. Drei Gründe lassen sich für diese These anführen: Erstens könne der Wille ein unvollkommenes Gut nur wegen eines vollkommenen Gutes lieben. Jedes Partikulargut sei aber unvollkommen, so daß der Wille es begehre kraft der Intention eines perfekten und umfassenden Gutes.[52] Zweitens verhalten sich die Zielursachen ähnlich wie die Wirkursachen. Wie im Bereich der letzteren eine Zweitursache vom Einfluß der Erstursache abhänge, so gründe auch die Ursächlichkeit eines Partikularzieles in der den Willen bewegenden Kraft des Letzt-

---

[50] „Cum enim dicimus, non posse aliquem intendere plures ultimos fines, intelligendum id est de propria et formali intentione, nam in hac reperitur repugnantia supra posita, at vero interpretative tantum, et secundum moralem imputationem non repugnat intendere plura ut ultimos fines, quia tunc in actibus formalibus non est repugnantia, quia neuter eorum tendit in objectum suum formaliter, ut in summum bonum sufficiens: id autem quod implicite tantum, et interpretative continetur in actu, non variat rationem operis, nec modum operandi; unde fit, ut peccator in [in]formali modo suo operandi aliquid amet ut medium, et tamen illi imputetur, ac si amaret ut finem: it idem est de amore talis objecti super alia bona: nam quantum est ex formali affectu, non semper diligit illud plus quam alia omnia: tamen interpretative illi imputatur, ac si ita diligeret" (D III, S III n. 13).

[51] S.th. I–II q 1, a 6, ad 3. Außerdem werden Capreolus, Cajetanus, Durandus und Henriquez genannt (vgl. D III, S V n. 1).

[52] Vgl. S.th. I–II q 1, a 6.

zieles.[53] Drittens spiele der *finis ultimus* in der Sphäre des Handelns eine ähnliche Rolle wie die ersten Prinzipien in der Sphäre der Spekulation: Wie der Intellekt keine Konklusion zu bejahen vermöge, ohne zuvor den ersten Prinzipien zugestimmt zu haben, so könne sich der Wille nur dann auf Partikularziele beziehen, wenn eine Intention des Letztzieles vorausgegangen sei.[54]

Dieser an Thomas von Aquin exemplifizierten Position steht eine gegenteilige Auffassung gegenüber, derzufolge es nicht notwendig ist, daß vor jeder Intention und jedem Begehren einzelner Güter die Intention eines schlechthinnigen Letztzieles vorhergehe.[55] Denn wer, so die These, habe je in sich wahrgenommen, daß er einen solchen Akt vor allen anderen vollziehe?[56] Suarez schließt sich dieser These an und argumentiert für sie nach dem Ausschlußverfahren. Die Notwendigkeit einer vorausgehenden Intention des Glücks oder des Guten im allgemeinen oder des vollkommenen Gutes müsse, wenn es sie gebe, entweder von seiten des Intellektes oder des begehrten Objektes oder des Willens bestehen. Nichts erzwinge aber, daß der Intellekt zeitlich primär ein solches *bonum* denke. Vielmehr fasse er zunächst sinnlich Wahrnehmbares auf, und dies seien Partikulargüter. Und auch entwicklungspsychologisch gelte, daß das Denken des Kindes zunächst auf die Einzelgüter gehe. Daher habe das Gute im allgemeinen auch von seiten des Objekts keine Priorität, denn um als erstes den Willen bewegen zu können, müßte es als erstes gedacht werden, was eben nicht der Fall sei. Erstes Objekt des Wollens seien vielmehr Partikulargüter, nämlich die *fines ultimi secundum quid*. Diese seien *per se* gut und damit Grund genug für die Bewegung des Willens und die Terminierung seines Aktes, denn jedes solche Gut enthalte die *communis ratio boni*, mittels derer der Wille überhaupt einen Gegenstand erfasse. Wenn das Objekt einen hinreichenden Grund aufweist, um geliebt zu werden, dann hat auch der Wille mit seiner natürlichen Inklination zum Guten die Kraft, einen Akt in bezug auf dieses Objekt zu wählen, d. h. es zu erstreben. Es bestehe also auch von seiten des Willens keine Notwendigkeit, eine *prima intentio* eines *finis ultimus simpliciter* anzunehmen, die dem Streben nach Einzelgütern vorausgehe.[57]

Dieses Ergebnis wird bekräftigt durch die negative Beantwortung der zweiten Teilfrage. Selbst wenn der Mensch einen solchen *actus generalis* als Intention des höchsten Gutes vollzöge, wie Thomas und andere annehmen, dann würden aus dieser *universalis intentio* doch nicht notwendigerweise alle späteren, auf Einzelgüter gerichteten Willensakte hervorgehen. Denn dazu müßte der Einfluß dieser Intention entweder habituell, aktuell oder virtuell wirksam sein. Der habituelle Einfluß scheidet aus, weil er, wie oben

[53] Vgl. ebd.
[54] Vgl. S.th. I–II q 1, a 5.
[55] Suarez beruft sich dafür vor allem auf *Scotus*, Ordin. I d 1, q 4 und IV d. 49, q 3.
[56] „Quis est enim, qui hujusmodi actum in se expertus sit ante omnes alios?" (D III, S V n. 3).
[57] „Nulla est ergo necessitas, ut ille actus generalis alios antecedat [...]" (D III, S V n. 4).

erklärt, bloß extrinsisch ist; ebenso der aktuelle Einfluß, denn wir denken nicht immer aktuell an das Letztziel, wenn wir ein Partikulargut erstreben. Auch virtuell würde sich eine solche Erstintention des letzten Zieles nicht notwendigerweise auf das Streben nach Einzelnem auswirken, denn der Akt einer solchen Intention könne zeitlich so weit vorausliegen, daß er nicht einmal im Gedächtnis festgehalten würde, was für eine virtuelle Ursächlichkeit aber erforderlich wäre.

Man könnte versuchen, die These, in allem Intendieren wirke eine *prima intentio* des *finis ultimus simpliciter*, nicht im Sinne eines materialen, sondern eines formalen Letztzieles zu interpretieren. Zu einer klaren Einsicht darüber zu kommen, in welcher Sache der *finis ultimus simpliciter* liege, sei ohnehin schwierig und setze ausgiebige Überlegung voraus. Daher sei nicht zu verlangen, daß der Mensch vor allen auf Partikularziele gerichteten Handlungen ein schlechthinniges Letztziel im materialen Sinne intendiere. Zu diskutieren sei aber die These, eine allgemeine Intention eines *finis ultimus formalis* sei notwendig; sie richte sich auf Glück oder auf das Gute im allgemeinen oder auf das vollkommene und vollständige Gut des Menschen, so daß aus ihr alle Handlungen in bezug auf Einzelgüter hervorgingen.[58]

Suarez meint, eine solche Intention möge zwar früher sein als alle anderen, doch genüge sie nicht, um die Wahl der untergeordneten Ziele – also der Mittel – verständlich zu machen. Diese richte sich nämlich immer auf einzelnes, das nur dann in seiner teleologischen Funktion determinierbar ist, wenn es auf eine bestimmte Sache bezogen wird. So regt die generelle Intention des Guten wohl die Liebe zum Einzelgut an, das unter jenem Allgemeinen enthalten ist, aber sie genügt gerade wegen ihrer Allgemeinheit nicht zur Bestimmung der Wahlhandlungen. Es muß also für jede Handlung ein materiales Letztziel geben, das das Streben nach einem *finis proximus* oder *remotus* verursacht. Allerdings braucht es sich nach Suarez dabei nicht um einen *finis ultimus simpliciter* zu handeln. Vielmehr genüge hier ein Partikularziel im Sinne eines *finis ultimus secundum quid*.[59] Weder macht das Verlangen nach Glück die Handlungen des Arztes verständlich, noch muß ein Streben nach Gott angesetzt werden, um dieses Handeln zu erklären. Vielmehr genügt es, Gesundheit als sein Handlungsziel zu veranschlagen. Wenn der Wille ein Partikulargut wie Gesundheit erstrebe, dann werde er nicht durch die Kraft einer Erstintention bewegt, sondern allein durch das gegen-

[58] „Loquuntur ergo hi auctores de fine ultimo formali, id est, de complemento totius boni, volunt enim necessarium esse, ut primus actus humanae voluntatis sit circa felicitatem, vel circa bonum in communi, seu circa perfectum et completum bonum hominis, ut ex hoc affectu oriantur actus circa particularia bona" (D III, S V n. 1).

[59] „Dicendum est secundo, non est necesse ut omnis homo, quando primo operatur, intendat propria et formali intentione elicita aliquem finem ultimum simpliciter, in quem se et omnia sua referat. [...] quia ad operationes morales sufficit intentio particularis finis, qui proprie intendatur, et sit ultimus tantum secundum quid, et negative." (D III S I n. 4) „Dicendum tertio, necessarium esse hominem exercentem actiones humanas intendere aliquem finem ultimum saltem negative et secundum quid" (D III S I n. 5).

wärtige Objekt. Weder sei es also notwendig, daß der Mensch stets wegen eines von ihm intendierten, sei es materialen, sei es formalen *finis ultimus simpliciter* handle, noch daß alle Handlungen in bezug auf einzelnes aus einer solchen Intention hervorgingen.[60]

In den *Disputationes metaphysicae* diskutiert Suarez die Frage, ob es eine Mitwirkung des *finis ultimus simpliciter* bei der finalen Ursächlichkeit aller Handlungsziele gebe, und zwar derart, daß alle Akteure in all ihren Handlungen auch den *finis ultimus* intendierten. Kommt der *finis ultimus* in der Intention, in der sich der Handelnde aktuell auf ein Einzelziel bezieht, *per se* und unmittelbar vor?[61] Der *finis ultimus simpliciter*, dessen Funktion für das Handeln Suarez hier diskutiert, ist kein formaler, sondern ein materialer, und kein gewählter, sondern ein natürlicher – also Gott. Suarez spitzt die Frage zu, wenn er feststellt, die Behauptung, jedes vom Menschen intendierte Ziel sei von Gott geschaffen und verweise somit auf diesen als *causa efficiens*, reiche nicht aus, um zu belegen, daß Gott vom Handelnden in jeder Einzelintention intendiert werde, weil die Wirkursächlichkeit eine andere Art der Kausalität darstelle als die Finalursächlichkeit. Weiterhin führt Suarez einen, wie er sagt, oft von Theologen vorgebrachten Satz an, der die Gegenwart Gottes in jeder Intention des Menschen (und darüber hinaus in jedem kreatürlichen Streben) zu behaupten scheint. Demnach sei Gott *finis ultimus* aller Geschöpfe derart, daß diese in ihren Handlungen Gott zu erreichen beabsichtigten, ein jedes auf seine Weise.[62] Suarez vermißt aber eine zureichende Erklärung der Abhängigkeit der *fines proximi* vom *finis ultimus*, sowie des Einflusses, den der *finis ultimus* zugleich mit den Einzelzielen auf die Intention des Menschen haben soll. Das gewöhnlich zu findende Argument, der Mensch handle immer wegen eines Guten, jedes Gute besitze die Kraft zur Bewegung des Willens aber nur qua Teilhabe am *summum bonum*, erklärt nach Suarez nur eine entfernte Mitwirkung[63], nicht aber jene unmittelbare Präsenz des *finis ultimus*, die erforderlich wäre, wenn dieser in die Intention eingehen sollte. Wenn die Gesundheit auch nur eine *bonitas participata* besitzt, so bedeutet dies doch nicht, daß die *bonitas per essentiam*, an der die Gesundheit teilhat, derart in deren Zweckcharakter mitwirkte, daß der Arzt auch sie zum Ziel seines Handelns machte.[64]

Da eine Bedingung des formellen Intendierens darin liegt, daß an das Intendierte gedacht wird, oder zumindest einmal gedacht wurde, kann der

---

[60] „Atque ex his tandem concluditur, non esse necessarium hominem operari semper propter ultimum finem simpliciter a se intentum, seu ex vi intentionis suae, vel quia non est necesse ut talis intentio antecedat, vel quia etiamsi antecesserit, non est necesse ut ab illa procedant reliqui omnes actus" (D III, S V n. 5).

[61] Vgl. DM XXIV, S II.

[62] „In hac re invenio frequenter a Theologis dictum, Deum esse finem ultimum creaturarum omnium, ita ut omnes in actionibus suis illum assequi intendant, unaquaeque juxta captum suum" (DM XXIV, S II n. 6).

[63] „[…] remotum concursum ad motiones proximorum finium […]" (ebd. n. 6).

[64] Vgl. ebd. n. 4.

finis ultimus universalis nicht notwendigerweise in jeder Intention vorkommen.[65] Die einzige Möglichkeit, eine unmittelbare Konkurrenz des schlechthinnigen Letztzieles im Einzelziel zu behaupten, sieht Suarez hier in einer doppelten Betrachtung der konkreten Handlung, die einmal als Handlung des sie vollziehenden Menschen gesehen werden kann, zum anderen aber als Handlung Gottes selbst, der in allem Tun der Geschöpfe wirkt und so die Welt zu Vollendung führt.[66] Insofern gebe es keine von einem endlichen Ziel verursachte Handlung eines Geschöpfes, von der nicht im Hinblick auf Gott als *primum agens* zu sagen wäre, daß sie zugleich unmittelbar vom *finis ultimus per se* verursacht würde.[67] Suarez erklärt aber selbst, daß diese Auffassung auf einer Unterscheidung zweier Akteure in ein und derselben Handlung beruht.[68] Betrachtet man eine konkrete, auf einen *finis particularis* gerichtete Handlung vom Standpunkt des Menschen als Akteurs aus, dann muß man sagen, daß hier keine Intention eines *finis ultimus simpliciter* vorliegt, oder zumindest nicht vorliegen muß. Wenn es jedoch gleichzeitig möglich ist, den Menschen als sekundär Handelnden, Gott aber als *primum agens* anzusehen, dann kann diese Handlung als Handlung Gottes verstanden werden, in der dieser – wie in all seinem Tun – sich selbst als *finis ultimus simpliciter* intendiert.

Die doppelte Betrachtungsweise bestätigt aber gerade, daß das schlechthinnige Letztziel in der auf ein Partikularziel gerichteten Intention des Menschen keine Rolle spielt. Wenn auch die Handlung des Arztes als Handlung Gottes deutbar ist, durch die dieser den *finis ultimus simpliciter* verfolgt, so bezweckt der Arzt selbst doch gerade nicht dieses schlechthinnige Letztziel, sondern nur einen *finis ultimus secundum quid*, nämlich die Gesundheit. Nach Suarez läßt sich Thomas' These, jeder Handelnde intendiere in jeder worauf immer sich richtenden Handlung zugleich Gott, nicht aufrechterhalten – jedenfalls dann nicht, wenn es um die formelle Intention der handelnden Kreatur geht.[69]

---

[65] „Sed haec agentia operantur propter finem particularem, quando nihil omnino cogitant de fine ultimo universali; ergo tunc finis particularis causat finaliter sine actuali influxu per se ac immediato ipsius finis ultimi in illo genere causae" (ebd. n. 3).

[66] „Deus ut ultimus finis immediate et per se influit in omnem actionem creaturae, quatenus ab ipso Deo est, atque hoc saltem modo immediate ac per se concurrit causando finaliter cum omni fine proximo. [...] nam omnis actio agentis creati est immediate a Deo propter finem operante; ergo est a Deo ut ab ultimo fine; ergo Deus ut ultimus finis causat in suo genere immediate illam actionem" (ebd. n. 8). Vgl. dazu *Gemmeke*, 59–61.

[67] „Sic igitur nulla est actio creaturae causata a fine proximo, quae non sit simul causata per se et immediate a fine ultimo, saltem respectu primi agentis. (Ebd. n. 13) Suarez verweist hier auf *Thomas von Aquin*, ScG III, 17, ratio 6 (vgl. n. 1995), als Quelle dieser Auffassung.

[68] „Mihi autem haec res ita explicanda videtur, ut finium causalitates per proportionem ad agentia declaremus; nam, ut saepe dictum est, causalitas finis optime intelligitur per respectum ad agens, ut agens est seu ad actionem agentis. Est ergo considerandum, quod supra tradidimus, omnes actiones secundorum agentium esse etiam actiones Dei; nam ea potissimum ratione dicitur Deus ad omnes illas concurrere per se et immediate [...]" (DM XXIV, S II n. 7).

[69] Vgl. ebd. n. 16.

Ist somit die überkommene Lehre vom Mit-Intendiertsein eines *finis ultimus simpliciter* in jeder konkreten Intention ganz abzulehnen? Läßt sich mit Thomas' These, jede Handlung des Menschen ziele letztlich auf Gott, keinerlei Sinn verbinden? Suarez erkennt dieser These durchaus eine Berechtigung zu, die aber erst vor dem Hintergrund des Konzeptes interpretativer Zielbestimmtheit sichtbar werde. Solange es um die formelle Intention geht, betrifft die Behauptung, es gebe eine auf ein Letztziel gerichtete Erstintention, kraft derer alles andere begehrt wird, lediglich den *finis ultimus secundum quid*. Doch wenn menschliches Handeln auch nicht *ex intentione* notwendigerweise auf einen *finis ultimus simpliciter* zielt, so vielleicht doch *ex inclinatione naturae*.

Tendiert der Mensch von Natur aus so zu einem Letztziel, daß seine Handlungen als um dieses Letztzieles willen geschehend gedacht werden können, auch wenn dieses Ziel weder aktuell noch virtuell noch habituell die Intention des Handelnden bestimmt? Suarez meint, diese Frage mit Hilfe des Konzeptes interpretativer Zielbestimmtheit positiv beantworten zu können, bringe dieses Konzept doch gerade eine Ausrichtung des Willens zum Ausdruck, die nicht in der Intention des Handelnden, sondern in der Natur der Sache gründe.[70] Allerdings sei auch hier die Unterscheidung zwischen dem *finis ultimus formalis* (Glück) und dem *finis ultimus materialis* (Gott) als interpretativem Bestimmungsgrund des Handelns zu beachten. Im Hinblick auf ein formal verstandenes, schlechthinniges Letztziel ist die Eingangsfrage nach Suarez ohne Einschränkung positiv zu beantworten. In allen Akten, ob gut oder böse, handle der Mensch insofern wegen des *finis ultimus formalis*, als jedes mögliche Objekt des Willens eine natürliche Verbindung zu diesem *finis* aufweise.[71] Jede Handlung läßt sich so interpretieren, daß sie auf Glück oder den Erwerb des vollständigen Gutes zielt, auch wenn von seiten des Handelnden keine entsprechende Intention wirksam ist. Im Sinne einer solchen Ausrichtung auf Glück sei auch Thomas' Äußerung über die Kraft der Erstintention zu verstehen. Diese Äußerung sei dann zutreffend, wenn der *finis ultimus* als formal verstanden und für die Kraft einer ersten Intention die Kraft der menschlichen Natur substituiert wird. Der Mensch begehre nämlich natürlicherweise das vollständig Gute *(complementum omnis boni)*. In jedem Willensakt erstrebe er aber einen Teil dieses Gutes, so daß man sagen könne, er begehre alles, was er begehre, weil es auf irgendeine Weise zur Vollständigkeit des Guten beitrage, und das heiße, er liebe jeden Gegenstand des Willens interpretativ wegen des *finis ul-*

[70] „Nam hic modus [sc. operandi], de quo nunc agimus, non requirit propriam intentionem ipsius operantis vel praesentem, vel praeteritam, sed solum interpretativam, quae censetur contineri in ipso objecto proximo humanae operationis, seu voluntatis quatenus illud natura sua tendit in aliud, vel tanquam medium ad finem, vel tanquam pars ad totum" (D III, S VI n. 2).

[71] „Unde dicendum est primo, hominem in omnibus actibus suis, tam bonis, quam malis, operari aliquo modo propter ultimum finem formalem ex naturali connexione cujuscumque objecti voluntatis cum tali fine" (D III, S VI n. 2).

timus formalis.[72] Demnach gibt es von seiten des Handelnden zwar keine Intention des Glücks, wohl aber eine natürliche Hinneigung zu ihm, die sich als *movens* aller auf Einzelgüter gerichteten Akte verstehen lasse.[73] In diesem Sinne sei die Rede von der Erstintention des *finis ultimus* zu verstehen, kraft derer jedwedes bestimmte Gut begehrt werde, auch wenn an diesen *finis ultimus* nicht immer gedacht werde. Nach Suarez läßt sich dieser Satz nur verteidigen, wenn die *prima intentio* nicht als formelle, sondern als interpretative Intention verstanden wird. Nicht durch eine Analyse des psychischen Aktes läßt sich das von Thomas angesetzte „implizite Begehren" eines *finis ultimus simpliciter* in allem Handeln auffinden, sondern nur durch eine Betrachtung der Natur der Handlung und ihres Zieles. Für Suarez besteht die wichtigste Leistung des Konzeptes interpretativen Intendierens darin, dem Satz des Thomas einen Sinn verleihen zu können angesichts der Tatsache, daß die Logik der Handlung an sich keine Intention eines *finis ultimus simpliciter* verlangt.

Zu fragen ist nun noch, ob es sich bei dem interpretativ intendierten, schlechthinnigen Letztziel um ein formales oder um ein materiales handelt. Gemäß Suarez' Bestimmung des *finis ultimus simpliciter formalis* als Glück bzw. als vollständiges Gut kann zunächst nur dieses gemeint sein, wenn es darum geht, das Streben nach einem Einzelgut als Intention eines Teils des Guten zu verstehen, die um ein Erstreben des ganzen Gutes interpretativ ergänzt werden kann. Kann auch vom *finis ultimus materialis* gesagt werden, er bestimme interpretativ jedes Handeln des Menschen? Zielt der Mensch aus seiner Natur heraus nicht nur auf Glück, sondern auf Gott als Letztziel? Anders als bei der vorausgegangenen Diskussion um das formale Letztziel unterscheidet Suarez hier zwischen guten und bösen Handlungen. Die Ausrichtung auf Gott stelle zunächst ein wesentliches Merkmal moralischen Handelns dar. In der Tat bestehe allgemeiner Konsens bezüglich der These, jeder tugendhafte Akt geschehe interpretativ um Gottes willen, weil das *bonum honestum* ein angemessenes Verhältnis zum *finis ultimus materialis*

---

[72] „In omni autem voluntate sua appetit saltem partem, seu inchoationem aliquam hujus boni: ergo implicite et interpretative appetit quidquid appetit, quatenus confert aliquo modo ad suum completum bonum; et hoc est amare illud interpretative propter ultimum finem formalem" (D V, S VI n. 2). – In den DM heißt es: „[...] qui tendit in illud bonum [sc. particulare], virtute censetur tendere in ultimum finem, quia appetendo (ut sic dicam) partem boni virtute censetur magis amare totius boni complementum [...]" (DM XXIV, S II n. 14f.). In diesem Zusammenhang versteht Suarez virtuelles Intendieren nicht als zeitlich zurückliegende Ausrichtung auf ein Ziel, sondern im Sinne des impliziten Intendierens. So gebraucht er Wendungen wie *virtualiter seu implicite*, oder *virtualiter et quasi interpretative* (ebd.). Die Vorstellung einer zeitlich primären, während des Handelns aber inaktuell gewordenen Intention des *finis ultimus simpliciter* lehnt Suarez in den DM ebenso ab wie in „De fine ultimo hominis" (vgl. ebd. n. 16).

[73] Da es sich um einen *impetus naturae* handelt, gelte das Gesagte nicht nur für frei vollzogene Akte, sondern für jegliches Begehren eines Gutes, also auch im Bereich untermenschlicher Lebewesen. Weiterhin deckt die Analyse nicht nur das Streben nach wahren Gütern, sondern auch das nach Scheingütern ab. Wenn die Lust, die jemand als Teil seines *bonum completum* erstrebe, tatsächlich nicht immer zum vollkommenen Glück beitrage, so besitze sie dennoch eine Ähnlichkeit mit diesem.

besitze, insofern es von sich her auf Gott verweise und zu ihm tendiere.[74] Wer moralisch gut handelt, dem kann nach Suarez immer unterstellt werden, er handle um Gottes willen, auch wenn mit der Handlung keine formelle Intention Gottes verbunden ist. Von der bösen Handlung scheint dies aber nicht zu gelten, denn ihr Wesen liegt gerade in der Abkehr von Gott. Zwar weise auch sie einen gewissen Gottesbezug auf: Erstens gelte für den bösen Akt ebenso wie für den Guten, daß Gott ihn metaphysisch unterstütze und so als Akt erst durchführbar mache; zweitens wolle der Sünder Gott mitunter als Mittel zur Erfüllung seiner Wünsche einsetzen, so daß er dessen Existenz implizit bejahe; und drittens wolle der Sünder glückselig werden, indem er Gott nachahme und sich ihm angleiche.[75] Die böse Tat stelle aber kein geeignetes Mitel zur Erlangung Gottes als des höchsten materialen Gutes dar. Sie sei daher lediglich in gewisser Hinsicht und entfernt *(secundum quid ac remote)* an Gott orientiert. Der Sünder handle also nur auf höchst uneigentliche Weise (*impropriissime*) um Gottes willen.[76]

Zwar kann die böse Handlung als auf den *finis ultimus simpliciter formalis* gehend interpretiert werden, denn auch in ihr wird ein Gut erstrebt, das als Teil des Gesamtgutes verstehbar ist. Sie richtet sich aber weder formell auf Gott als Letztziel, noch kann sie wie die tugendhafte Handlung als um Gottes willen geschehend interpretiert werden. Suarez meint also, daß bei der Reformulierung des Satzes von der *virtus primae intentionis* mit Hilfe des Begriffs interpretativen Intendierens noch eine Unterscheidung anzubringen sei. Wohl könne jede Handlung so gedeutet werden, als läge ihr eine Intention des Glücks zugrunde, nicht aber, als richtete sie sich auf Gott. Der Satz, jede Kreatur versuche in all ihren Handlungen Gott zu erreichen, ist demnach nicht haltbar. Wenn der Böse auch selbst sein möchte wie Gott, so liegt seinem Handeln doch kein implizites Begehren Gottes zugrunde. Nur der gute Mensch handelt (wenn schon nicht formell, so doch interpretativ) stets um Gottes willen.

---

[74] „Secundo dicendum est, hominem in omnibus suis actionibus virtutis interpretative operari propter ultimum finem particularem, seu realem propter quem est conditus, id est, propter Deum. In hac etiam omnes conveniunt, quia omne bonum honestum habet proportionem cum ultimo fine vero, et ex se tendit in Deum, et potest esse aptum medium ut referatur in Deum et veram felicitatem, atque hoc modo quicumque honeste operatur, dici potest operari propter Deum" (D III, S VI n. 4).

[75] Suarez verweist hier auf Augustins Analyse der bösen Tat, die er im Anschluß an die Schilderung seines Birnendiebstahls gibt (vgl. Conf. 2.6.13f.). Siehe auch *Thomas von Aquin*, S.th. I–II q 1, a 7 u. 8.

[76] „Peccator vero ut sic, indebito modo, et praeter ordinem quaerit assimilari Deo, et ideo impropriissime dicitur operari propter Deum" (D III, S VI n. 6).

ThPh 76 (2001) 551–567

Die Jesuitenmissionen in Amerika (16. bis 18. Jahrhundert)

Ein Überblick über die neuere Forschung

Von Michael Sievernich S. J.

Die Forschung zum missionarischen Wirken der „alten" Gesellschaft Jesu, d. h. von ihrer Gründung im Jahr 1540 bis zur Aufhebung im Jahr 1773, hat in den letzten Jahren einen Aufschwung sondergleichen erfahren. Dies spiegelt sich in zahlreichen Publikationen zu den Jesuitenmissionen, die im anglophonen und spanischen, aber auch im deutschen und frankophonen Sprachraum erschienen sind. Die Forschungen sind einerseits im Bereich der Kirchengeschichte intensiviert worden, wie Forschungsprojekte im Bereich der katholischen Kirchengeschichte, aber auch das wachsende Interesse in der evangelischen Kirchengeschichte belegen.[1] Das Interesse an den Jesuitenmissionen beschränkt sich aber nicht auf theologische Disziplinen wie Kirchen- oder Missionsgeschichte, sondern weitet sich aus auf andere Disziplinen wie Geschichtswissenschaft, Sprach- und Literaturwissenschaften, Ethnologie, Religionswissenschaft und Kunstgeschichte. Darüber hinaus dienen die frühneuzeitlichen Jesuitenmissionen in Amerika auch als Stoffe für Spielfilme, wenn man an den englischen Film *Mission* (1986) denkt, der in der Spätphase der Jesuitenreduktionen von Paraguay im 18. Jahrhundert spielt, oder an den kanadischen Film *Black Robe* (1990), der im 17. Jahrhundert in den Missionen unter den Huronen (Wendat) im heutigen Kanada spielt.[2] Der folgende Überblick über Quellen und Literatur zu den außereuropäischen Jesuitenmissionen beschränkt sich auf den amerikanischen Kontinent. Ein weiterer Beitrag zur Forschung über die Jesuitenmissionen in Asien soll folgen.

Im folgenden Überblick geht es um Buchveröffentlichungen, die von 1990 bis 2000 erschienen sind. Daß dieses Jahrzehnt im Hinblick auf das Thema besonders fruchtbar war, dürfte zum einen mit Jubiläumsdaten des Ordens (1990: 450. Gründungsjahr des Ordens; 1991: 500. Geburtstag von Ignatius von Loyola), mit dem Quinto Centenario, der Erinnerung an die „Entdeckung" Amerikas 1492, und weiteren „runden" Jubiläen, etwa von Anchieta und Vieira (1997) zusammenhängen. Die berühmteste unter diesen Jesuitenmissionen war die unter den Guaraní im heutigen Grenzgebiet von Paraguay, Argentinien und Brasilien, die als „Jesuitenstaat" in die Geschichte eingegangen sind. Das Phänomen der Reduktionen in Südamerika, die unter den Guaraní, Chiquitos, Mojos, in Maynas und am Orinoco entstanden, findet nach wie vor größte Aufmerksamkeit und wird bis heute untersucht. Wie zahlreiche Titel zeigen, werden diese Missionsunternehmen gern als „Utopie" bezeichnet, auch wenn sie durchaus ihren Ort fanden, oder als „Arcadia perdida" (Ernesto Cardenal).

Der Boom in diesem Jahrzehnt dürfte aber auch von einem Trend herrühren, der nicht wenige Forschungsansätze charakterisiert, nämlich das im Zeitalter der Globalisierung wachsende Interesse am Verhältnis der Kulturen und Religionen zueinander, an der Interaktion mit dem „Anderen", am interkulturellen Wissenstransfer. Die Jesuiten entwickelten in der frühen Neuzeit, im Rahmen der europäischen Expansion, neue verstehende Methoden, erschlossen neues Wissen von fremden Kulturen, vertrauten auf die Überzeugungskraft des Christentums und setzten dabei in humanistischer Manier auf die Vernunft und die Wissenschaften, aber auch auf Künste, Technologie und Hand-

[1] Vgl. das Forschungsprojekt (DFG) *Jesuiten zentraleuropäischer Provenienz in Portugiesisch- und Spanischamerika (17./18. Jahrhundert)* an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz unter Leitung von Johannes Meier; vgl. auch den Habilitationsvortrag an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München von *F. Ludwig*, Zur „Verteidigung und Ausbreitung des Glaubens". Das Wirken der Jesuiten in Übersee und seine Rezeption in den konfessionellen Auseinandersetzungen Europas, in: ZKG 112 (2001) 44–64.

[2] Vgl. hierzu *M. Sievernich*, Mission im Wandel, in: StZ 213 (1995) 677–690.

werk. Dies alles in ausgreifender Renaissancementalität, barocker Sinnenfreudigkeit und spiritueller Motivation, welche die „conquista espiritual" der Jesuiten prägte. Der interkulturellen Vermittlerrolle der Gesellschaft Jesu wird in der Forschung auch mit neuen Methoden und interdisziplinären Perspektiven nachgegangen. Der hier vorgelegte Überblick kann als repräsentativ gelten, auch wenn er keine Vollständigkeit beanspruchen kann. Zunächst werden übergreifende Werke vorgestellt, die alle Jesuitenmissionen betreffen, dann die Publikationen zu den Missionsgebieten in Amerika, angefangen in Hispano-Amerika, sodann in Luso-Amerika (Brasilien) und schließlich im französischen Kolonialgebiet in Nordamerika (Neu-Frankreich). Wenn möglich, werden die Publikationen nach Quellen, Darstellungen sowie Personen unterschieden.

Jesuitenmissionen in aller Welt

Eine kurzgefaßte und hervorragend illustrierte Darstellung der Jesuitenmissionen, wie sie im deutschsprachigen Raum nicht zu finden ist, stammt von dem Pariser Kirchenhistoriker und Jesuiten Philippe Lécrivain. Er gibt auf engstem Raum einen vergleichenden Gesamtüberblick über die Missionen in Afrika, Amerika (Nord- und Süd-), Asien (Indien, China, Japan, Indochina) und Vorderer Orient.[3]

Ein für die Jesuitenmissionen sehr instruktives Werk ist der von dem amerikanischen Jesuiten John W. O'Malley mitherausgegebene Sammelband *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts*, dessen 35 Beiträge auf einem Kongreß vorgestellt wurden, der 1997 an der Jesuitenuniversität *Boston College* stattfand.[4] Zwar handelt der Band allgemeiner von Wissenschaften und Künsten, doch beziehen sich viele Beiträge auf die Missionen. Dies gilt vor allem für den dritten Teil, der sich unter anderem mit der Rolle des Reisens in der Geographie des Wissens befaßt, mit der Bedeutung der Astronomie im Kulturkontakt, mit den Missionsideen der französischen Jesuiten, mit dem Einfluß der Jesuitenarchitektur in Südamerika, und mit dem Transfer der Barockkunst in den La-Plata-Raum (M. Mörner). Zwar kommen vornehmlich die Missionen in Asien zur Sprache, doch werden auch amerikanische Themen behandelt, wie die Rolle der Musik bei der Mission in Brasilien oder die ikonographischen Programme der Retabeln in Neu-Spanien (Mexiko). Das reichhaltige Werk zeigt den neuen Standard der Diskussion um die kulturelle und künstlerische Rolle der Jesuiten an. Denselben Zeitraum umfaßt auch ein deutschsprachiger, von J. Meier herausgegebener Sammelband, der mehr die Rolle der Jesuiten bei der transkontinentalen Ausbreitung des Christentums thematisiert;[5] er geht auf einen Kongreß der *Forschungsstiftung für vergleichende Europäische Überseegeschichte* (Bamberg)[6] zurück. Hier kommen zum einen verschiedene Dimensionen der Mission zur Sprache wie der jesuitische Beitrag zur linguistischen Erforschung (R. Wendt) der Sprachen und die Bedeutung des Visuellen im Katechismustheater (F. Amado Aymoré), die Beurteilung der Sklaverei bei Molina, pastorale Ratschläge für die Mission und der Missionseifer im Spiegel der Xaverius-Lieder Friedrich Spees. Eine andere Serie von Beiträgen unternimmt gewissermaßen eine Weltreise zu den Stätten der Jesuitenmissionen: Die Akkommodationsfrage in China (C. von Collani), die Rezeption des Christentums in Japan und China (A. Camps), die Mission in Äthiopien, bei den Huronen in Neu-Frankreich (F.-J. Post) und in den Reduktionen Südamerikas (K. Schatz) sowie schließlich in Chiloé (J. Meier), im Süden Chiles. Auch dieser sehr lesenswerte Band gewährt einen Einblick in die gegenwärtige Forschung und das weite Feld

[3] *Ph. Lécrivain*, Pour une plus grande gloire de Dieu. Les missions jésuites, Paris 1991.

[4] The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773, hg. von *J. W. O'Malley [u. a.]*, Toronto, Buffalo, London 1999.

[5] *J. Meier* (Hg.), „... usque ad ultimum terrae". Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540–1773 (Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte 3), Göttingen 2000.

[6] Vgl. *W. F. Schmitt / Chr. Lienkamp*, Interkulturelle Begegnung in der frühen Neuzeit. Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540–1773, in: Orient. 62 (1998) 264–267.

des noch Erforschbaren. Darauf verweist auch die neue Reihe, in der er erschienen ist und die zugleich ein Programm darstellt: *Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte*.

Einen hervorragenden Überblick über die Rolle der Kunst in den Jesuitenmissionen, sei es Architektur, Skulptur, Malerei, Zeichnung, Holzschnitt, Druckgraphik, gibt die große Arbeit von Gauvin A. Bailey.[7] Er kann aufzeigen, daß die oft verachtete „Missionskunst" Zeugnis einer interkulturellen „Partnerschaft" ist und daß die Jesuiten es durch die Kunst(techniken) der Renaissance und des Barock vermocht haben, sehr unterschiedliche Kulturen künstlerisch zu bereichern, sich gleichzeitig von ihnen inspirieren zu lassen und so eine inkulturierte christliche Kunst hervorzubringen. Dies weist der Verf. an vier Missionsunternehmen nach, namentlich in Japan, in China, in Indien und in den Reduktionen von Paraguay. Dieses mit 100 Abbildungen illustrierte Buch ist ein Standardwerk zu dieser Frage und gibt zugleich Impulse für ein noch weiter zu erschließendes Forschungsfeld.

Jesuitenmissionen in Amerika

Die neueren Publikationen beziehen sich auf fast alle Missionsunternehmen, welche der Jesuitenorden vor seiner Aufhebung auf dem amerikanischen Kontinent betrieben hat, von den frühen Missionen in Peru und Paraguay bis zu den späteren in Kalifornien und im heutigen Kanada. Unter Missionen im engeren Sinn sind jene Missionsgebiete zu verstehen, die den Ordensprovinzen auf dem amerikanischen Kontinent (etwa Brasilien, Peru, Quito, Mexiko oder Paraguay) zugeordnet waren. So unterhielt die mexikanische Ordensprovinz Missionen im Nordwesten (Sonora, Sinaloa, Niederkalifornien), da bei der ersten Ankunft der Jesuiten in Neuspanien die anderen Gebiete schon anderen Orden (Franziskanern, Dominikanern, Augustinern) zugeteilt waren. Im weiteren Sinn werden bisweilen allerdings auch amerikanische Ordensprovinzen als solche als Missionen verstanden, wie etwa im Fall der Provinz Paracuaria. Von der politischen Geographie unterstanden die Provinzen und ihre Missionen dem spanischen oder portugiesischen Patronat oder der französischen Kolonialherrschaft. Auf den ganzen Kontinent bezieht sich ein Sammelband über die Begegnung der Jesuiten mit der Neuen Welt,[8] der einen Kongreß an der Loyola-Universität in Chicago im Jubiläumsjahr 1992 unter dem Titel *Agents of Change: The Jesuits and Encounters of two worlds* dokumentiert. Die Beiträge zum spanischen Patronatsgebiet beziehen sich auf die Jesuitenchronisten des Nordwestens Mexikos (Sinaloa, Sonora, Kalifornien); dazu zählen Javier Alegre, Eusebio Kino, Ignaz Pfefferkorn, Johann Baegert und Francisco Clavijero. Auch die kartographische Arbeit der Jesuiten (z. B. Samuel Fritz, José Gumilla) sowie Erziehungs- und Missionsfragen kommen zur Sprache. Die Beiträge zum portugiesischen Patronatsgebiet (Brasilien) befassen sich mit dem Beitrag der Jesuiten zum Freiheitskampf der Indianer sowie mit der Gründergestalt Manoel de Nóbrega und dem großen Jesuitenhistoriker Serafim Leite. Weitere Beiträge behandeln die Missionen Nordamerikas. Dieser informationsreiche Band wird ergänzt durch die Dokumentation eines weiteren Kongresses, der 1991 in Córdoba (Spanien) stattfand und das Wirken der Gesellschaft Jesu in Lateinamerika zum Gegenstand hatte.[9] Über 30 auch kleinere Beiträge beziehen sich ohne systematische Gruppierung auf Sachthemen wie indianische Sprachen, Katechismen oder Evangelisierung, auf Regionen wie die Guaraní-Reduktionen, Brasilien oder die Philippinen sowie auf Personen wie den großen Missionologen des 16. Jahrhunderts, José de Acosta. Ein magistraler Überblick über die Jesuitenmissionen

[7] *G. A. Bailey*, Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America 1542–1773, Toronto, Buffalo, London 1999.

[8] Jesuit encounters in the New World: Jesuit chroniclers, geographers, educators and missionaries in the Americas, 1549–1767 (BIH SJ 50), hg. von *J. A. Gagliano* und *Ch. E. Ronan*, Rom 1997.

[9] Congreso internacional de historia, La Compañía de Jesús en América: Evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII, hg. von *F. Delgado*, Córdoba (España) 1993.

im kolonialen Hispanoamerika stammt von Angel Santos.[10] Zunächst beschreibt er die sechs Jesuitenprovinzen im „hispanisierten Amerika", die in den zwei Jahrhunderten der behandelten Epoche (1566–1767) in Mexiko, Peru, Kolumbien, Ecuador, Paraguay und Chile entstanden. Ein weiterer Teil widmet sich, nach Ethnien gegliedert, den „Missionen" in den genannten Territorien, dem „missionierten Amerika". Informative Durchblicke zu den Bemühungen um Bildung und Wissenschaften ergänzen die Darstellung.

Der peruanische Ethnohistoriker Manuel Marzal hat eine sehr nützliche zweibändige Anthologie von etwa 50 gedruckten Quellen von Jesuitenmissionaren im kolonialen Hispano- und Luso-Amerika herausgebracht.[11] Er stellt diese Texte in den historischen Kontext, charakterisiert die Autoren und ihre jeweiligen Werke und entwirft am Schluß eine „Misiología jesuítica" (Bd. I, 590–767), eine Synthese der Missionsmethode mit den Dimensionen der Evangelisation und Inkulturation, der Wertschätzung des Anderen, des Einbezugs der Künste und der menschlichen Förderung (Linguistik, Ökonomie, Autonomie). Unter den behandelten Autoren finden sich aus Brasilien Manoel da Nóbrega, José de Anchieta, Antônio de Vieira; aus Peru José de Acosta, Blas Valera, José de Arriaga und Francisco Xavier Eder; aus Paraguay Antonio Ruiz de Montoya, Anton Sepp, Thomas Falkner, Florian Paucke; aus dem nördlichen Südamerika Juan Rivero und José Gumilla; aus Chile Luis de Valdivia; aus Quito Francisco de Figueroa, Samuel Fritz; aus Mexiko Francisco Javier Clavijero, Eusebio Kino, Juan de Esteyneffer (Steinhöfer), Johann Jacob Baegert, Miguel del Barco; aus Neu-Frankreich Paul LeJeune, Jean de Brébeuf, Joseph François Lafiteau. Die Bände eignen sich besonders als Quellenwerk für das Studium.

Da ein Pater in der Mission zugleich „Mater, Medicus et Chirurgus, Doctor et Rusticus, Coquus et Pontifex" sein mußte, wie der Schwarzwälder Dominikus Mayr aus der Mojos-Mission (heutiges Bolivien) vermeldete, ist es nicht verwunderlich, daß auch die Vermittlung heilkundlichen Wissens eine nicht unerhebliche Rolle bei der Missionsarbeit spielte. Die Bedeutung von Medizin und Pharmazie in den hispanoamerikanischen Missionen untersucht Sabine Anagnostou in ihrer quellengestützten Arbeit[12] vor allem anhand einflußreicher Naturbeschreibungen (J. de Acosta, B. Cobo, I. Pfefferkorn) und heilkundlicher Werke (P. Montenegro, S. Aperger). Die gründliche pharmaziehistorische Arbeit zeigt die Wege und Methoden des interkulturellen Wissenstransfers auf und macht plausibel, wie im Missionskonzept die Sorge um Heil und Heilung zusammengehörten. Auf mehrere Missionsregionen bezieht sich auch eine knappe Detailstudie über ein kleines Corpus von Briefen von Jesuitenmissionaren in Amerika.[13]

Die Reduktionen in Paraguay

Da das „heilige Experiment" der Jesuitenmission unter den Guaraní in Paraguay den höchsten Bekanntheitsgrad erreicht haben dürfte, sind zahlreiche Veröffentlichungen anzuzeigen. Ein hervorragender Überblick stammt von dem Mainzer Historiker Peter Claus Hartmann, dessen illustriertes Buch über den „Jesuitenstaat"[14] zunächst eine

---

[10] *A. Santos Hernández SJ*, Los jesuitas en América (Colección Iglesia Católica en el Nuevo Mundo), Madrid 1992.

[11] *M. M. Marzal*, La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial (1549–1767), Bd. 1: Brasil, Perú, Paraguay y Nuevo Reino, Lima 1992; Bd. 2: Chile, Quito, Nueva España y Nueva Francia, Lima 1994.

[12] *S. Anagnostou*, Jesuiten in Spanisch-Amerika als Übermittler von heilkundlichem Wissen. Mit einem Geleitwort von *Fritz Krafft*. (Quellen und Studien zur Geschichte der Pharmazie Bd. 78), Stuttgart 2000 (Zitat, 59). Vgl. auch meine Rezension in dieser Zeitschrift: ThPh 76 (2001) 285–288.

[13] *S. Sauer*, Gottes streitbare Diener für Amerika. Missionsreisen im Spiegel der ersten Briefe niederländischer Jesuiten (1616–1618), Pfaffenweiler 1992.

[14] *P. C. Hartmann*, Der Jesuitenstaat in Südamerika 1609–1768. Eine christliche Alternative zu Kolonialismus und Marxismus, Weißenhorn 1994.

dichte und informative Darstellung bietet sowie einen Quellenteil mit einer guten Auswahl von schwer zugänglichen Texten, etwa von Anton Sepp, Florian Paucke oder Martin Dobrizhoffer. Das Buch ist sehr gut zur Einführung geeignet. Dasselbe gilt auch von einem opulenten Prachtband, der unter dem Patronat der UNESCO erschien, die ihrerseits die Reduktionen in die Liste des Weltkulturerbes aufgenommen hat. Aufgrund der hervorragenden Beiträge kann der Band als Standardwerk über die historischen, politischen, kulturellen und künstlerischen Aspekte dieser Jesuitenmissionen gelten.[15] Einführenden Charakter hat auch ein Band über die „Jesuitenrepublik", der Geschichte, Organisation und Untergang der Reduktionen leicht faßlich beschreibt,[16] sowie ein illustrierter, von Jean-Paul Duviols herausgegebener Band.[17]

Ein unerläßliches Hilfsmittel für Studium und Erforschung der Missionen in Paraguay ist eine systematisierte Bibliographie, die auch viele Titelseiten seltener Druckwerke reproduziert. Für ihre Qualität steht der Name von Bartomeu Melià, dem Meister unter den Forschern auf diesem Gebiet.[18] Einen historischen Überblick geben auch drei weitere Werke, von denen eines auch die tragischen Züge einer Entwicklung hervorhebt, die durch die Grenzlage und die kriegerischen Rivalitäten der iberischen Mächte mitbestimmt war.[19] Darauf geht auch ein weiteres Werk ein, das den oft verwendeten Topos der „Utopie" im Titel führt[20] und eine quellenbezogen narrative Darstellung der Reduktionen, des Grenzkrieges und der Ausweisung der Jesuiten bietet. Eine weitere Studie hebt den Freiheitskampf hervor, geboren aus der Liberalität der Patres und der Emergenz einer indianischen „Nation".[21] Eine alte, neu aufgelegte Darstellung der Jesuitenmissionen besteht aus Auszügen aus der monumentalen Geschichte der Gesellschaft Jesu in der spanischen Assistenz, die der große Jesuitenhistoriker Antonio Astrain zu Beginn des 20. Jahrhunderts verfaßt hat,[22] die aber auch am Beginn des 21. Jahrhunderts noch die Lektüre lohnt.

Was Veröffentlichungen von Quellenwerken angeht, so ist, neben der erwähnten Sammlung von Melià vor allem auf Werke von Antonio Ruiz de Montoya, einem Mitbegründer der Reduktionen, hinzuweisen. In neuer Auflage und in englischer Übersetzung ist sein klassisches Werk *Conquista espiritual* (1639) erschienen, eine Geschichte der Gründung und frühen Jahre der Reduktionen, die über die Ereignisse hinaus auch die Kultur und Sitten der Guaraní zur Sprache bringt.[23] Zu seinen weiteren Werken gehören neben linguistischen und katechetischen Arbeiten der Entwurf einer mystischen Theologie, die erstmals von José Luis Rouillon Arróspide ediert wurde.[24] Derselbe Autor hat auch eine Biographie Montoyas verfaßt, die aus den Quellen schöpft und seine

---

[15] *S. Cabral, A. G. Amat [u. a.]*, Las misiones jesuíticas del Guayrá (La herencia de la humanidad 2), Buenos Aires 1993.

[16] *S. Abou*, La „république" jésuite des Guaranís (1609–1768) et son héritage, o.O. 1995.

[17] Tentación de la utopía. Las misiones jesuíticas del Paraguay (Biblioteca del Nuevo Mundo 5), eingef. und hg. von *J.-P. Duviols*, Barcelona 1991.

[18] *B. Melià / L. M. Nagel*, Guaraníes y jesuitas en tiempo de las misiones. Una bibliografía didáctica, Santo Angelo / Asunción 1995.

[19] *S. Palacios / E. Zoffoli*, Gloria y tragedia de la misiones guaraníes. Historia de las reducciones jesuíticas durante los siglos XVII y XVIII en el Río de la Plata, Bilbao 1991.

[20] *F. J. Reiter*, They built Utopia. The Jesuit missions in Paraguay 1610–1768 (Scripta Humanistica 116), Potomac Md. 1995.

[21] *R. Lacombe*, Guaranis e Jésuites. Un combat pour la liberté (1610–1707), Paris 1993.

[22] *A. Astrain*, Jesuitas, guaraníes y encomenderos. Historia de la Compañía de Jesús en el Paraguay, Asunción del Paraguay 1995.

[23] *A. Ruiz de Montoya*, La conquista espiritual del Paraguay hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape, estudio preliminar y notas de Ernesto A. Maeder, Asunción 1996; engl. *ders.*, The spiritual conquest accomplished by the religious of the Society of Jesus in the provinces of Paraguay, Paraná, Uruguay, and Tape. A personal account of the founding and early years of the Jesuit Paraguay Reductions (Jesuit primary sources I, 11), Einf. von *C. J. McNaspy*, St. Louis 1993.

[24] *A. Ruiz de Montoya*, Sílex del divino amor, introducción, transcripción y notas de *J. L. Rouillon Arróspide*, Lima 1991.

Leistung für den Aufbau der Reduktionen würdigt.[25] Die Brisanz der Übersetzung katechetischer Schriften in Indianersprachen beleuchtet ein bisher unediertes Manuskript Montoyas im chilenischen Nationalarchiv, das den Katechismus in Guaraní von Luis Bolaños OFM verteidigt, darunter auch den von ihm gebrauchten Gottesnamen Tupã.[26]

Der argentinische Geohistoriker Ernesto Maeder, einer der Spezialisten für die Reduktionen, hat eine Reihe von aufschlußreichen „Cartas anuas" herausgegeben, die als Jahresberichte über die Häuser der Ordensprovinzen eine wertvolle Quelle darstellen.[27] Eine Reihe von Publikationen befassen sich mit Einzelpersonen und Einzelfragen der Reduktionen. Ein ausgeprägtes und entscheidendes Medium der Kommunikation und Missionsarbeit war die Musik. Unter den großen Musikern seiner Zeit ragte der Italiener Domenico Zipoli (1688–1726)[28] hervor, der bei Scarlatti lernte und Organist an der römischen Hauptkirche der Jesuiten *Il Gesù* war, bevor er als Jesuit in dem zur Ordensprovinz Paraquaria gehörenden Córdoba (Argentinien) studierte. Dort wirkte er als Musiker und Komponist und ist in Santa Catalina, einem der Landgüter des Jesuitenkollegs, begraben. Von seinen zahlreichen Kompositionen, die in den Reduktionen der Guaraní, Chiquitos und Mojos zur Aufführung kamen, wurden im Berichtszeitraum Partituren der *Misa San Ignacio* und weiterer Stücke publiziert (vgl. auch unten die Hinweise zur Musik bei den Chiquitos).[29]

Eine der eher seltenen sozialwissenschaftlichen Analysen der 30 Reduktionen, die in regem Kontakt zueinander standen, unternimmt Rafael Carbonell, Sozialwissenschaftler an der römischen Universität *Gregoriana*, indem er Demographie, Handel, Eigentumsformen, Agrartechniken und Rechnungswesen untersucht und damit eine umfangreiche quellenorientierte Studie zur Mikroökonomie der Reduktionen und zu ihrem Beitrag zur wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung vorlegt.[30] Dabei wird deutlich, wie stark man an indigene Arbeits- und Wirtschaftsformen anknüpfte, sie weiter entwickelte und mit europäischen Formen verband. Wirtschaftsanalytisch orientiert ist auch eine Studie zur Buchführung in den Reduktionen.[31]

Der reich illustrierte Katalog einer Ausstellung über die Kunst in den Reduktionen, die 1995 in der *Casa de América* in Madrid stattfand, enthält, eingeleitet vom paraguayischen Schriftsteller Augusto Roa Bastos, solide Beiträge von Meistern ihres Fachs, unter anderem über Musik, Werkstätten, indigene Beteiligung und Stadtplanung. Der Bildteil enthält eine gute Auswahl der in den Reduktionen hergestellten Skulpturen, die zumeist von einheimischen Künstlern stammen.[32]

Zur Ordensprovinz Paraguay gehörte auch Córdoba im heutigen Argentinien, damals Bildungszentrum mit einem Kolleg in Universitätsrang. Anläßlich des Bemühens, die Architektur der Landgüter der Jesuiten rund um Córdoba in die Liste des Weltkulturerbes aufzunehmen, entstand ein illustrierter Band in Spanisch und Englisch über das

---

[25] *J. L. Rouillon Arróspide*, Antonio Ruiz de Montoya y las reducciones del Paraguay, Asunción 1997.

[26] *A. Ruiz de Montoya*, Apología en defensa de la doctrina cristiana escrita en lengua Guaraní, introducción y notas de *B. Melià*, Asunción 1996.

[27] *E. J. A. Maeder*, Cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1632–1634, Buenos Aires 1990; *ders.*, Cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1641–1643 (Documentos de Geohistoria regional 11), Resistencia 1996.

[28] Domenico Zipoli. Itinerari iberoamericani della musica italiana nel Settecento. Atti del convegno internazionale Prato 1988 (Quaderni della rivista italiana di musicologia 31), hg. von *M. de Santis*, Florenz 1994; *U. Bielli*, Domenico Zipoli. Profilo di un organista pratese alla luce della sua vocazione morale e dottrinale gesuitica, Rom 1996.

[29] *D. Zipoli*, Música de la reducciones jesuíticas del Paraguay, Bd. 1: Misa San Ignacio; Bd. 2: Ave maris stella, Laudate dominum u.a., Asunción 1992.

[30] *R. Carbonell*, Estrategias de desarrollo rural en los pueblos Guaraníes (1609–1767), Barcelona 1992.

[31] *T. Blumers*, La contabilidad en las reducciones Guaraníes, Asunción 1992.

[32] Un camino hacia la Arcadia. Arte en las misiones jesuíticas de Paraguay, Madrid 1995.

jesuitische Erbe in Córdoba und die fünf zur Versorgung des Kollegs eingerichteten *estancias* (Landgüter) wie Santa Catalina und Alta Gracia.[33]

Den Prozeß der Auflösung der Guaraní-Reduktionen nach der Vertreibung der Jesuiten schildert Ernesto Maeder in einer Studie, die den Zeitraum von 1768, dem Jahr der Vertreibung, bis in die Zeit der nachkolonialen Staatsbildung (1850) umfaßt.[34] Thema sind die politischen und wirtschaftlichen Prozesse, das Leben und Arbeiten in den ehemaligen Reduktionen sowie die Zerstreuung des Volks der Guaraní und ihre Verteilung auf die neu entstandenen Nationalstaaten.

Weitere Reduktionen (Chiquitos, Mojos, Maynas, Orinoquia)

Weniger bekannt als die Reduktionen in Paraguay, aber intensiv erforscht werden die zehn Jesuitenmissionen, die zwischen 1692 und 1760 im Gebiet der Chiquitano-Indianer entstanden, sowie die Missionen unter den Mojos (Moxos), wo ebenfalls ab 1674 mehrere Reduktionen entstanden. Das Missionsunternehmen bei den Chiquitos, nordwestlich der Guaraní-Mission, lag im schwer zugänglichen subtropischen Tiefland zwischen Anden und Mato Grosso im heutigen Bolivien, während die Mojos-Mission im heutigen Norden Boliviens lag und zur Ordensprovinz Peru gehörte. Die Aufnahme der Chiquito-Reduktionen ins Weltkulturerbe (1991) und eine Restauration, die zugleich mit handwerklicher Ausbildung und Dorfentwicklung verbunden war, führten zu einem wachsenden Interesse an diesen Reduktionen mit ihren eigenwilligen Kirchbauten, in denen sich europäische und indigene Architektur und künstlerische Gestaltung miteinander verbanden. Unter den im Berichtszeitraum erschienenen Publikationen ragt ein schwergewichtiges Werk mit über 700 Seiten und zahlreichen Abbildungen und Graphiken hervor, das in Wort und Bild einen hervorragenden Überblick über das jesuitische Erbe unter den Chiquitano bietet.[35] In einem ersten Teil dokumentiert es eine Sammlung von Fotos, die den (Verfalls)Zustand der Reduktionen in den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts festhalten und den von Plácido Molina Barbery angelegten *Archivo Fotográfico de Chiquitos* bilden; als Wiederentdecker und Bewahrer dieser Kultur ist ihm dieser Teil des Buchs gewidmet. Ein zweiter Teil bezieht sich einerseits auf die Geschichte der Chiquitos und der Reduktionen (A. Parejas Moreno) und andererseits auf das Siedlungskonzept, die Architektur und die handwerkliche Organisation, wobei auch die Jesuitenmissionen unter den Mojos einbezogen werden. Ein dritter Teil schließlich befaßt sich mit der Vielfalt und Besonderheit der kulturellen Zeugnisse: Dazu zählt an erster Stelle die „utopia construida" der Missionsansiedlungen in ihrem konzeptionellen Teil (V. Suárez Salas), aber auch in ihrem materiellen Teil, der die Konstruktion der Kirchen und Häuser unter architektonischen Gesichtspunkten darstellt; der Autor Hans Roth, ein 1999 verstorbener Schweizer Architekt, inspirierte und leitete über lange Jahre die Restaurierungsarbeiten. Weitere Themen sind die künstlerische Ausstattung der Kirchen (P. Querejazu), die aus der Jesuitentradition stammenden und noch heute gefeierten Feste (E. Kühne) und vor allem die Bedeutung der Musik (St. Fellner). Die Musiktradition, begründet durch den Jesuitenmissionar Martin Schmidt, zeigte sich im Aufbau von Chören und Orchestern, im Bau von Musikinstrumenten bis hin zur Orgel und in der Abbildung musikalischer Intervalle und Konsonanzen in architektonische Proportionen, so daß die Fassade eines Kirchengebäudes gewissermaßen in einer Tonart „klingt".

Eine gründliche und umfangreiche Arbeit über die Evangelisierung in den Chiquitos-Reduktionen hat Roberto Tomichá mit seiner an der *Gregoriana* angefertigten Disserta-

[33] *C. Page*, El camino de las estancias. The road of the estancias. Las estancias jesuíticas de Córdoba y la manzana de la Compañía de Jesús, Córdoba 2000.

[34] *E. A. J. Maeder*, Misiones del Paraguay. Conflictos y disolución de la sociedad guaraní (1768–1850), Madrid 1992.

[35] Las misiones jesuíticas de Chiquitos, hg. von *P. Querejazu*, La Paz 1995.

tion vorgelegt.[36] Mit reicher Quellenkenntnis beschreibt er zunächst die europäischen Missionare und die amerikanischen Chiquitos, sodann die Missionsmethoden und ihre Ergebnisse, wobei auch der eigenständige indigene Beitrag zu diesem Prozeß zur Sprache kommt. Auch das gemeinsame Werk eines bolivianischen Historikers und eines Architekten vermitteln, durch Abbildungen und Graphiken unterstützt, ein eindringliches Bild von der Chiquitos-Mission.[37] Der Historiker Alcides Parajas Moreno analysiert auf dem Hintergrund einer ethnographischen Beschreibung der Chiquitos und des spanischen Herrschaftssystems die Organisation und das Leben in diesen Reduktionen, während der Architekt Virgilio Suárez Salas das „urbane Modell" dieser Reduktionen in seinen städteplanerischen und architektonischen Momenten darstellt und dabei auch die angewandten Techniken und ihre Wirkungsgeschichte bis heute darstellt. Gibt dieses illustrierte, informationsreiche Buch eine umfassende Darstellung dieser jesuitischen „Utopie", so gibt das Büchlein von Antonio Menacho eine leicht geschriebene, konzise Einführung in die Reduktionen, versehen mit Abbildungen von den Restaurationsarbeiten.[38] Andere kleinere Arbeiten konzentrieren sich auf Einzelaspekte. So hat Bärbel Freyer in einer Frankfurter Magisterarbeit aus ethnologischer Sicht jesuitische Quellen (Martin Schmid, Julian Knogler, Juan Patricio Fernández, José Sánchez Labrador) auf die Beschreibungen der materiellen Kultur der Chiquitano hin untersucht.[39] Mehrere Publikationen zur Rolle der Musik in den Chiquitos- und Mojos-Reduktionen zeigen deren Bedeutung für die dortigen Völker und für die Missionare, von denen einige, wie Martin Schmid, auch gute Musiker waren. Die oben erwähnte Entsprechung zwischen Musik und Architektur untersucht am Beispiel der von Martin Schmid errichteten Kirchen eine Berliner Dissertation von Stefan Fellner.[40] Musikalische Werke von Domenico Zipoli hat Piotr Nawrot transkribiert und ediert.[41] Ein kleineres Büchlein informiert über Musik und Musikinstrumente in den Reduktionen.[42]

Einer der großen Missionare der Chiquitos-Mission war der Schweizer Pater Martin Schmid S. J. (1694–1772), der, vielseitig begabt, nicht nur die Reduktionen organisierte, sondern auch Kirchen und Uhren baute und vor allem die Musik als Medium förderte und selbst komponierte. Diesem großen Missionar hat Eckart Kühne anläßlich seines 300. Geburtstages eine Ausstellung gewidmet, die 1994 in Luzern und 1996 in Santa Cruz de la Sierra zu sehen war, und deren Kataloge einen guten Einblick in das Wirken des Paters und in das Leben der Reduktionen geben.[43] Eine Magisterarbeit beschäftigt sich mit dem bayerischen Jesuiten Julian Knogler, eine der hervorragenden Figuren der Chiquitano-Mission, der bei der Gründung von Reduktionen und beim Kirchenbau be-

---

[36] *R. Tomichá Charupá*, La primera evangelización en la reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691–1767). Protagonistas y metodología misional, Rom 2000.

[37] *A. Parejas Moreno/V. Suárez Salas*, Chiquitos. Historia de una utopía, Santa Cruz (Bolivien) 1992.

[38] *A. Menacho*, Por tierras de Chiquitos. Los jesuitas en Santa Cruz y en las misiones de Chiquitos en los siglos 16 a 18, San Javier (Bolivien) 1991.

[39] *B. Freyer*, Los Chiquitanos. Descripción de un pueblo de las tierras bajas de Bolivia según fuentes jesuíticas del siglo XVIII (Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia 15), Santa Cruz de la Sierra (Bolivien) 2000.

[40] *St. Fellner*, Numerus sonorus. Musikalische Proportionen und Zahlenästhetik in der Architektur der Jesuitenmissionen Paraguays am Beispiel der Chiquitos-Kirchen des P. Martin Schmid SJ, 1694–1772, Berlin (Diss. TU) 1993.

[41] Música de vísperas en las reducciones de Chiquitos-Bolivia (1691–1767). Obras de Domenico Zipoli y maestros jesuitas e indígenas anónimos, transkribiert und hg. von *Piotr Nawrot*, Concepción (Bolivien) 1994.

[42] *L. Szarán / J. Ruiz Nestosa*, Música en las reducciones jesuíticas. Colección de instrumentos de Chiquitos, Bolivia. Asunción 1996.

[43] Martin Schmid 1694–1772. Missionar – Musiker – Architekt. Ein Jesuit aus der Schweiz bei den Chiquitano-Indianern in Bolivien, hg. von *E. Kühne*, Luzern 1994; Las misiones Jesuíticas de Bolivia. Martin Schmid 1694–1772. Misionero, Músico y Architecto entre los Chiquitanos, hg. von *E. Kühne*, Santa Cruz de la Sierra 1996. Vgl. auch: P. Martin Schmid SJ 1694–1772. Seine Briefe und sein Wirken (Beiträge zur Zuger Geschichte 8), wiss. bearb. von *R. Fischer*, Zug 1988.

teiligt war, bei der Aufhebung des Ordens aus den spanischen Patronatsgebieten (1767) ausgewiesen wurde und in Oettingen starb.[44]

Ein hervorragendes Werk über das Missionsunternehmen der Jesuiten unter den Mojos ist das ethnohistorisch inspirierte Buch von David Block, welches das Wechselspiel und die Synthese von Missionaren und Missionierten im doppelten Kontext der indigenen Traditionen und der politischen Rahmenbedingungen aufzeigt und stereotype Interpretationsmuster hinter sich läßt.[45]

Trotz reichhaltiger Quellen sind die Reduktionen in Maynas (Mainas) oder am spanischen Marañón im östlichen Teil des heutigen Ecuador viel weniger bekannt und bearbeitet als die bisher genannten. Daher ist es sehr zu begrüßen, daß eine an der Katholischen Universität Eichstätt gefertigte Dissertation dieses Missionsunternehmen aus historischer Perspektive untersucht.[46] Unter Verwendung gedruckter und ungedruckter Quellen (das römische Archiv der Gesellschaft wurde nicht einbezogen) stellt Jörg Stephan zunächst die spanische Eroberung des ostandinen Raums und die Organisation der Provinz Maynas dar, sowie den Grenzkonflikt zwischen Spanien und Portugal, der im Grenzvertrag von Madrid (1750) geregelt wurde. Auf diesem Hintergrund schildert er quellenbezogen die Organisation der über 30 Jesuitenreduktionen, die ab 1638 in diesem Gebiet entstanden, sowie deren Wechselwirkung mit der indigenen Bevölkerung. Zu den berühmten Missionaren dieser Region zählt der Böhme Samuel Fritz, der die erste Amazonaskarte zeichnete. Insgesamt sieht der Autor einen „Mißerfolg" dieser zur Ordensprovinz Quito gehörenden Missionen und widerspricht den oft von ethnologischer Seite vorgebrachten Vorwürfen des „Gewaltcharakters" (311) der Missionen. Im deutschsprachigen Raum kann die Arbeit als neues Standardwerk zur Maynas-Provinz und -Mission gelten.

Ebensowenig bekannt sind die Reduktionen eigenen Typs, die ab 1679 am Oberlauf des Orinoko im heutigen Venezuela entstanden und zur Ordensprovinz Nuevo Reino (Neu-Granada) gehörten. Diesem Mangel begegnet der ausgewiesene venezuelanische Jesuitenhistoriker José del Rey Fajardo, der nicht nur einschlägige Quellen[47] ediert, sondern auch eine kurze Darstellung des Missionsunternehmens in Orinoqia verfaßt hat,[48] die aus seiner Antrittsrede bei der Aufnahme in die Akademie für Geschichte seines Landes hervorgegangen ist. Diesem Historiker verdanken wir auch eine wertvolle Bio-Bibliographie aller 317 Jesuiten der Kolonialzeit auf dem Gebiet des heutigen Venezuela, die nun in zweiter, erweiterter und verbesserter Auflage herauskam.[49]

Aktivitäten in Peru, Ecuador und Chile

Die Veröffentlichungen zu den Jesuitenprovinzen und -missionen in den verbleibenden Gebieten Südamerikas, die dem Patronat der spanischen Krone unterstanden, sind eher spärlich. Einer der ganz großen Missionare des 16. Jahrhunderts, der auch über die Missionsarbeit theoretisierte, war José de Acosta (1540–1600), der in Peru wirkte und neben seinem berühmten lateinischen Missionshandbuch *De procuranda Indorum sa-*

---

[44] *F. J. Merkl*, Ein Jesuit aus Bayerisch-Schwaben bei den Chiquitos in Bolivien. Die Aufzeichnungen des Julian Knogler SJ (1717–1772) aus Gansheim, Donau-Ries. Augsburg 1999. Vgl. auch die Rezension von *Kl. Schatz S. J.* in dieser Zeitschrift: ThPh 75 (2000) 587f.

[45] *D. Block*, Mission culture on the upper Amazon. Native tradition, Jesuit enterprise and secular policy in Moxos, 1660–1880, Lincoln (USA) London 1994.

[46] *J. Stephan*, Jesuiten am Amazonas. Spanische Herrschaft und Mission in der Grenzprovinz Maynas 1619–1768 (Historamericana 10), Stuttgart 2000.

[47] *Agustin de Vega*, Noticia del principio y progresos del establecimiento de las misiones gentiles en el rio Orinoco, por la Compañía de Jesús, eingef. von *J. del Rey Fajardo* und *D. de Barandiaran*, Caracas 2000.

[48] *J. del Rey Fajardo*, Una utopía sofocada. Reducciones jesuíticas en la Orinoquia, Caracas 1998.

[49] *J. del Rey Fajardo*, Bio-Bibliografía de los jesuitas en la Venezuela colonial, San Cristóbal (Venezuela) / Santafé de Bogotá 1995 (1. Aufl. 1973).

lute (1588) eine vergleichende Natur- und Landeskunde verfaßte, die auch die Geschichte umfaßte. Diese in Spanisch geschriebene *Historia natural y moral de las Indias* (1591) wurde schon zu Beginn des 17. Jahrhunderts mehrfach ins Deutsche übersetzt. Auf dieser Grundlage ist eine neue Übersetzung in modernem Deutsch erschienen, die aber wesentliche Kürzungen vornimmt, unter anderem die ersten vier von insgesamt sieben Teilen, die Geographie, Klima, Fauna und Flora beschreiben.[50] Auch die Gestalt des Pater José de Acosta bleibt trotz reichhaltiger Literatur weiterhin Forschungsgegenstand. So beschreibt ein neueres Werk die Aktivitäten der Gesellschaft Jesu im kolonialen Vizekönigreich Peru und die führende Rolle Acostas, der als zweiter Provinzial der 1568 gegründeten Ordensprovinz Peru entscheidende Weichen für missionarische Unternehmen stellte.[51] Ein weiteres Werk, eine Dissertation am Boston College unter Leitung von John W. O'Malley, beschreibt einerseits das bewegte Leben und Wirken Acostas in Peru und Europa und vertritt andererseits die plausible These, daß eine Analyse seiner amerikanischen Schriften ein Denken zeige, das als „jesuitischer theologischer Humanismus" bestimmt werden könne. Dieses Werk kann auch als gute und knappe Einführung in Leben und Werk Acostas gelten.[52]

Ein weiteres wichtiges Quellenwerk vom Beginn des 17. Jahrhunderts stammt aus der Feder des Jesuiten Pablo José de Arriaga und ist eine Auseinandersetzung mit der Religion Perus unter dem martialischen Titel *Extirpación de la idolatría del Pirú (Ausrottung des Götzendienstes in Peru)*.[53] Es handelt sich um eine Art Visitationsbericht über das religiöse Leben der Indios im Erzbistum Lima, beschreibt die Riten und Praktiken und gibt Richtlinien, wie die „Idolatrie" ausgerottet und das Christentum eingeführt werden könne. An dieser Quelle von 1621 läßt sich – abgesehen vom Umgang mit anderen Religionen – die Frage des religiösen Synkretismus studieren, der den andinen Raum bis heute prägt. Die Kommentare offenbaren leider mangelnde Sachkenntnis, wenn etwa statt vom *Consejo de Indias* (Indienrat) vom *Concilio de las Indias* die Rede ist (XI).

Ein weiteres Quellenwerk des italienischen Jesuiten Mario Cicala, der, 1718 geboren, die letzten Jahrzehnte der 1696 unabhängig gewordenen Ordensprovinz Quito miterlebte, und nach seiner Ausweisung 1771 in Viterbo ein sehr umfangreiches italienisches Manuskript hinterließ, das im römischen Archiv der Gesellschaft Jesu aufbewahrt wird. Es wurde nun ins Spanische übersetzt und veröffentlicht und enthält außer einer Beschreibung seiner Reise von Messina nach Quito eine historisch-topographische Beschreibung der Ordensprovinz Quito, d.h. vor allem eine Beschreibung der zugehörigen Städte Quito, Panamá, Popayán, Pasto, Ambato, Riobamba, Cuenca, Piura, Guayaquil u.a., sowie der Provinzen, deren wirtschaftliche, kulturelle und religiöse Einrichtungen ebenso beschrieben werden wie die Natur, die Ressourcen und die natürlichen wie moralischen Qualitäten der jeweiligen Bevölkerungen.[54]

Nach Chile kamen die Jesuiten im Jahr 1593 und begannen wenig später mit der Missionsarbeit, die sie administrativ ab 1624 in einer von Peru abhängigen Vizeprovinz, ab 1683 in einer unabhängigen Ordensprovinz organisierten. Unter den großen Missionaren der frühen Zeit ragt Luis de Valdivia (1561–1642) hervor, der nicht nur linguistische und katechetische Schriften verfaßte, sondern auch politisch vermittelte, insbesondere nach dem Aufstand der Araukaner 1598. Das illustrierte Buch von Rolf Foerster[55] beschreibt nicht nur die Anfänge, sondern den gesamten Prozeß der Christianisierung der

---

[50] *J. de Acosta*, Das Gold des Kondors. Berichte aus der Neuen Welt 1590 und Atlas zur Geschichte ihrer Entdeckung, hg. und übertr. von *R. Kroboth* und *P. H. Meurer*, Stuttgart-Wien 1991.

[51] *L. Guarnieri Calò Carducci*, Nuovo mondo e ordine politico. La Compagnia di Gesù in Perú e l'attività di José de Acosta, Rimini 1997.

[52] *C. M. Burgaleta*, José de Acosta (1540–1600). His life and thought, Chicago 1999.

[53] *P. J. de Arriaga*, Eure Götter werden getötet. „Ausrottung des Götzendienstes in Peru" (1621), aus dem Spanischen übers. und komm. von *K. A. Wipf*, Darmstadt 1992.

[54] *M. Cicala*, Descripción histórico-topográfica de la provincia de Quito de la Compañía de Jesús, übers. von *J. G. Bravo*, Quito 1994.

[55] *R. Foerster G.*, Jesuitas y Mapuches 1593–1767, Santiago de Chile 1996.

Mapuches durch die Jesuiten bis zu ihrer Ausweisung 1767 und gibt damit einen guten Einblick in die Ereignisse und einen Überblick über die Epoche.

Die Missionen in Mexiko (Nueva España)

Die Tätigkeit des Ordens beschränkte sich nicht auf Südamerika, auch wenn die dortigen Missionen zu den bekanntesten und am meisten erforschten gehören. Auch im spanischen Mesoamerika und südlichen Nordamerika entfaltete der Orden eine rege Missionstätigkeit. Die ersten Jesuiten kamen 1572 nach Mexiko, etablierten dort eine Reihe von Häusern und Kollegien, so das Kolleg San Pedro y San Pablo in der Hauptstadt und weitere, u. a. in Pátzcuaro, Puebla, Oaxaca und Tepotzotlán. Zwanzig Jahre später begannen sie ihre relativ gut erforschte, aber in Europa wenig bekannte Missionstätigkeit im Nordwesten Mexikos, in Sinaloa und Sonora südlich des Rio Gila und auf der Halbinsel Niederkalifornien. Als die Gesellschaft Jesu 1767 aus Amerika vertrieben wurde, betreuten im Nordwesten Mexikos etwa 60 Jesuiten über 120 000 Indianer, etwas mehr als zur gleichen Zeit in den Reduktionen von Paraguay. Die meist von nordamerikanischen Jesuiten (Ernest J. Burrus, Gerard Decorme, Charles Polzer, Peter M. Dunne) verfaßten Werke über diese Missionen stammen aus den 50er bis 70er Jahren, doch hat in den 90er Jahren eine neue Erforschung eingesetzt, von der hier zu berichten ist.

Ein wichtiger Quellenband dokumentiert vor allem die Korrespondenz, die der Generalobere in Rom, zu dieser Zeit P. Claudio Acquaviva, mit der mexikanischen Ordensprovinz, d. h. mit dem Provinzial Ildefonso de Castro und einzelnen Mitgliedern führte und in der sich die politischen Rahmenbedingungen, die Pläne und Strategien, die personellen und sachlichen Probleme widerspiegeln. Im Rahmen der *Monumenta Historica Societatis Iesu* (MHSI) erschien im Berichtszeitraum in der von Félix Zubillaga begründeten (Rom 1956) Serie *Monumenta Mexicana* der achte Band. Er enthält Briefe und Instruktionen aus dem Zeitraum von 1603 bis 1606,[56] in dem die Ordensprovinz (einschließlich der abhängigen Vizeprovinz auf den Philippinen) fast 350 Mitglieder zählte und die Hälfte der 14 Niederlassungen Kollegien waren. Diese Zahl verweist auf den mehr intellektuellen Schwerpunkt der Bildung, die den Spaniern im Land, aber auch den Indianern zugute kam. Einen detaillierten Einblick in die Situation der Provinz und die missionarische Tätigkeit dieser Zeit gewähren die umfänglichen Jahresberichte *(Carta anua)* von 1603 und 1604 (Dok. 24 und 151). Von besonderer Bedeutung ist auch die Instruktion des Pater General hinsichtlich der Indianermission (Dok. 25). Hier wie auch in seinen Briefen drängt er auf die Evangelisierungsarbeit unter den Indianern, fordert als Bedingung für die Erteilung der Priesterweihe die Beherrschung einer Indianersprache sowie die pastorale Praxis unter der autochthonen Bevölkerung (Dok. 25).

Zu den weiteren Quellenwerken, die im Berichtszeitraum erschienen sind, gehört eine umfangreiche Darstellung des Landes und der Völker im Nordwesten sowie der Geschichte ihrer Missionierung, die Pater Andrés Pérez de Ribas, ein führender Mann der Ordensprovinz, 1645 unter dem Titel *Historia de los triunfos de nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe* veröffentlichte und die nun in einer Faksimileausgabe des spanischen Textes und einer vollständigen englischen Übersetzung vorliegt.[57] Hundert Jahre nach dieser großen Chronik erschien ein von Francisco Javier Fluviá herausgegebenes kollektives Werk mit teilweise kompilierten Texten, das 1754 in Barcelona veröffentlicht wurde und nun als Reprint erschien.[58] Ein schmaler Band enthält eine Sammlung von 10 Dokumenten, vor allem Briefe und Berichte (zwi-

[56] Monumenta Mexicana VIII (1603–1605) (MHSI 139), editados y anotados por *M. A. Rodríguez*, Rom 1991.

[57] *Andrés Pérez de Ribas*, Historia de los triumphos de nuestra santa fee, estudio introductorio, notas y apéndices de *I. Guzman Betancourt*, Mexiko 1992; *ders.*, History of the triumphs of our holy faith amongst the most barbarous and fierce peoples of the New World, Anmerk. und Einf. von *D. T. Reff*, Tucson 1999.

[58] Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su provincia de México, editor *F. Javier Fluviá*, Mexiko 1996.

schen 1745 und 1751) des bayerischen Jesuiten Jakob Sedelmayr (1703–1779), der unter anderem in den Missionen (Tubutama) der Pimería Alta wirkte.[59] Das erste Dokument, die Gelübdeformel, wurde nicht von Sedelmayr verfaßt, sondern war ihm vorgegeben. Eine Auswahl aus den großen Chroniken der Gesellschaft Jesu in Neuspanien enthält ein Taschenbuch, das im Berichtszeitraum in der dritten Auflage erschien (erste Aufl. 1957) und Texte eines Berichts von 1602 (anonym), von Juan Sánchez Baquero (um 1609), von Andrés Pérez de Rivas, von Francisco de Florencia und von Francisco Javier Alegre enthält.[60] *Jesuítica Californiana* heißt eine Sammlung von Reprints von kleinen Schriften mehrerer bekannter Jesuiten, darunter eine Schrift über den Kometen von 1680 (Eusebio Kino) sowie Elogen von Ferdinand Konsag (über Antonio Tempis, 1748), von Juan Antonio Baltasar (über Francisco Maria Piccolo, 1752), von Juan Joseph Villavicencio (über Juan de Ugarte, 1752) und Francisco Zevallos (über Fernando Consag, 1764). Diese erbaulichen Schriften haben hagiographische Züge und beleuchten die Mentalität der Spätzeit der Mission.[61] Eine kleine Sammlung von Quellen (Briefen und Berichten) aus den mexikanischen Missionen enthält ein schmaler Band über das Wirken der Jesuiten aus der böhmischen Provinz, die mit Abstand die meisten Missionare entsandte.[62] Die knappe Bio-Bibliographie ist durch das im folgenden zu besprechende Werk von B. Hausberger (1995) überholt.

Den neuen Stand der Forschung repräsentieren zwei im Zusammenhang stehende Bücher von Bernd Hausberger. Einer der Bände befaßt sich mit der „mitteleuropäischen Beteiligung am Aufbau des Missionssystems im kolonialen Mexiko" (7) und ist eine bio-bibliographische Studie über diejenigen Jesuiten, die als Missionare im Nordwesten Mexikos wirkten und aus „Mitteleuropa" stammten, d.h. nach der Ordensgeographie zumeist aus jenen fünf, bis 1626 eingerichteten deutschsprachigen Provinzen, welche zur „Deutschen Assistenz" *(Assistentia Germaniae)* gehörten (Nieder- und Oberrheinische Provinz, Oberdeutsche Provinz, Böhmische und Österreichische Provinz).[63] Das Buch beginnt mit einer einleitenden Studie über die Reise der Missionare nach Mexiko, das Leben in den Missionen und die Ausweisung der Jesuiten im Jahr 1767. Den Hauptteil des Buches macht eine Liste der 89 Jesuiten aus, die in einer Kurzbiographie vorgestellt werden und deren Publikationen, angefangen von handschriftlichen Gelübdeformeln, Briefen und Informationen bis hin zu gedruckten Veröffentlichungen spiritueller oder wissenschaftlicher Art, aufgeführt werden. Die Jesuiten dieser Missionsgebiete haben eine erstaunliche Fülle von Veröffentlichungen hinterlassen, von denen nicht wenige nach der Ausweisung geschrieben wurden. Zu den großen Autoren gehören Johann Jakob Baegert, Eusebio Kino, Ferdinand Konsag, Johannes Nentwig, Joseph Neumann, Joseph Och, Ignaz Pfefferkorn, Philipp Segesser und Johannes Steinhöfer. Mit dieser sorgfältig recherchierten Studie liegt eine vollständige Erfassung der in amerikanischen und europäischen Archiven und Bibliotheken verstreuten Materialien vor, die zu neuen Forschungen über Personen, Ereignisse oder Sachthemen auf verschieden Gebieten, z.B. Linguistik, Medizin, Ethnologie, Religionswissenschaft, Kartographie, Theologie anreizen. Eine weitere, mit 648 Seiten sehr umfangreiche Veröffentlichung dieses Autors hat ebenfalls die Jesuitenmissionen im Nordwesten Mexikos zum Thema und befaßt sich mit deren Strukturen und Methoden im Kontext des spanischen Kolo-

---

[59] *J. Sedelmayr*, Before rebellion. Letters and reports, with an introduction and annot. by *B. L. Fontana*, Tucson 1996.

[60] Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España (Biblioteca del estudiante universitario 73), Vorwort und Ausw. *F. González de Cossío*, México [3]1995.

[61] Jesuítica Californiana 1681–1764. Impresos de los RR. PP. Eusebio Francisco Kino, Fernando Consag, Juan Antonio Balthasar, Juan Joseph de Villavicencio y Francisco Zevallos de la Compañía de Jesús (Colección „Chimalistac" 49), estudio introductorio por *W. M. Mathes*, Madrid 1998.

[62] *O. Kašpar*, Los jesuitas checos en la Nueva España, 1678–1767, México 1991.

[63] *B. Hausberger*, Jesuiten aus Mitteleuropa im kolonialen Mexiko. Eine Bio-Bibliographie (Studien zur Geschichte und Kultur der iberischen und iberoamerikanischen Länder 2), Wien, München 1995.

nialsystems,[64] wobei die gesamte Zeit jesuitischen Wirkens von 1591 bis 1767 abgedeckt wird. Das Werk situiert sein Thema im Rahmen der frühneuzeitlichen Expansion, näherhin im Zusammenhang der spanischen Eroberung Nordwestmexikos und versteht die Mission vornehmlich als Instrument der kolonialen Grenzexpansion *(frontier of inclusion)*, ohne indes das religiöse Motiv gänzlich zu mißachten. Im einzelnen behandelt der Autor die spanische Eroberung und die jesuitische Missionierung des Nordwestens, um auf diesem Hintergrund auf über 150 Seiten breit die verschiedenen Aspekte des Missionierungsprozesses zu entfalten (Kontakt, Katechese, Caritas, Sprache, Sakramente, Schule, Siedlung, Verwaltung, Kontrolle und Disziplinierung). Dazu kommen in sozial- und wirtschaftsgeschichtlicher Perspektive die sonst wenig beachtete Wirtschaft der Missionen (Eigentum, Arbeitsorganisation, Handwerk, Landwirtschaft, Viehzucht, Handel, Bergbau) sowie der Kontext der regionalen Gesellschaft, insbesondere der Kampf um die indianische Arbeitskraft. Die Arbeit bringt die zahlreichen benutzten Quellen im Sinn einer erzählenden Geschichtsschreibung auch narrativ zum Sprechen, was die Lesbarkeit erhöht. Das Werk gibt einen hervorragenden Einblick in die Missionstätigkeit der Jesuiten im Nordwesten Mexikos und wird das künftige Standardwerk zu diesem Thema sein. Seine besondere Qualität rührt von der Verarbeitung zahlreicher gedruckter und ungedruckter Quellen her, auch wenn bisweilen einzelne Quellen überzogen interpretiert werden, wenn etwa eine Bemerkung von Pater Och zum allgemeinen Urteil herhalten muß, daß „die Jesuiten ihre Schützlinge lieber dumm und gehorsam als gebildet und vorlaut" bevorzugten (266). Der Autor versteht sein Buch auch als kritische „Korrektur eines Geschichtsmythos" (vgl. 10, 72, 548f.), wobei er die Protagonisten nicht verunglimpfen und ihre Glaubwürdigkeit nicht in Frage stellen möchte, sich aber mit dem religiösen Faktor bei der Interpretation der Mission schwertut (13f., 549–551).

Eine eingängige und sympathisierende Überblicksdarstellung über die Jesuitenmissionare im kolonialen Mexiko bietet ein Buch von John Martínez,[65] während eine Studie über die „jesuitische Okkupation" Niederkaliforniens die strategischen Interessen auf dem Weg zu einem „theokratischen Staat" (245f.) zu entlarven sucht und damit alte Klisches bedient.[66] Ein verdienstvoller Sammelband bietet im Reprintverfahren ältere, schwer zugängliche Artikel über Einzelaspekte der mexikanischen Missionen und über einige in ihr handelnde Personen, darunter über die Deutschen Joseph Neumann und Bernhard Middendorf.[67] Drei weitere Werke sind dem wohl bekanntesten Jesuitenmissionar des Nordwestens gewidmet, dem aus Norditalien stammenden Eusebius Franciscus Kino (Chini).[68] Eines dieser Bücher über Leben und Werk Kinos stammt von dem durch viele Veröffentlichungen zur Jesuitenmission im kolonialen Mexiko ausgewiesenen Charles W. Polzer, weitere von Domenico Calarco und von einem Tiroler Journalisten, der die Expeditionsrouten Kinos bereiste und seine Geschichte sympathisch nacherzählt.

---

[64] *B. Hausberger*, Für Gott und König. Die Mission der Jesuiten im kolonialen Mexiko (Studien zur Geschichte und Kultur der iberischen und iberoamerikanischen Länder 6), Wien, München 2000.

[65] *J. J. Martínez*, Not counting the cost. Jesuit missionaries in colonial Mexico. A story of struggle, committment, and sacrifice, Chicago 2001.

[66] *M. Messmacher*, La búsqueda del signo de Dios. Ocupación jesuita de la Baja California, Mexiko 1997.

[67] The Jesuit missions of Northern Mexico (Spanish Borderland Bools 19), edited with an introduction by *Ch. W. Polzer*, *Th. H. Naylor*, *Th. E. Sheridan*, *D. Hadley*, New York, London 1991.

[68] *Ch. W. Polzer*, Kino. A legacy. His life, his works, his missions, his monuments, Tucson 1998; *D. Calarco*, L'apostolo dei Pima. Il metodo di evangelizzazione di Eusebio Francesco Chini missionario gesuita pioniere delle coste del Pacifico (1645–1711), Bologna 1995; *H. Gundolf*, Der reitende Padre. Auf den Spuren des Welschtiroler Jesuitenmissionars Eusebio Kino in Amerika, Schwaz 1995.

Die Missionen in Brasilien

Die Missionen in Brasilien, die dem Patronat der portugiesischen Krone unterstanden, gehen noch auf Ignatius von Loyola, den Gründer der Gesellschaft Jesu, zurück, der 1549 eine Gruppe von Jesuiten unter der Leitung von Manoel da Nóbrega nach Baía entsandte. Dieser wurde wenige Jahre nach der Ankunft zum ersten Provinzial der neu errichteten Ordensprovinz ernannt und organisierte die pastorale und missionarische Tätigkeit unter den dort lebenden Portugiesen und Indianern. Den Zeitraum der Tätigkeit Nóbregas († 1570) in Brasilien umfaßt eine Sammlung von 26 Briefen und Dokumenten, die erstmals ins Französische übersetzt wurden und die Entwicklung der Missionen dokumentieren, vom ersten Brief Nóbregas aus Brasilien (10. April 1549) an den portugiesischen Provinzial bis zum Katalog der jungen brasilianischen Ordensprovinz von 1568.[69] Unter den Dokumenten befindet sich auch der berühmte Dialog Nóbregas über die Bekehrung der Heidenvölker *(Diálogo sobre a conversão do gentio)*. Weitere Briefschreiber sind u.a. José de Anchieta, Luís de Grã und Juan de Azpilcueta. Die kleine Sammlung ermöglicht dem französischsprachigen Leser einen authentischen Zugang zu den ersten Missionsbemühungen der Jesuiten in Brasilien. In neuer Auflage erschien eine magistrale Geschichte der „alten" Gesellschaft Jesu in Brasilien, die der Altmeister der jesuitischen Historiographie dieses Landes, Serafim Leite, schon 1965 verfaßte und die einen guten Überblick über die Missionsbemühungen gibt.[70]

Der berühmteste der frühen Jesuitenmissionare Brasiliens ist der 1980 seliggesprochene José de Anchieta (1534–1597), der 1553 ins Land kam, zum Mitbegründer von Piratininga (São Paulo) wurde und als „Apostel Brasiliens" verehrt wird. Von den 18 Bänden seiner Gesammelten Werke, die seit 1975 erschienen, kamen im hier behandelten Zeitraum sein zweisprachiger Katechismus in Portugiesisch und Tupí[71] und ein Faksimile seiner erstmals 1595 veröffentlichten Grammatik[72] des Tupí heraus. Aus dem breiten poetischen Werk, das Anchieta zum Begründer der brasilianischen Literatur macht, erschien eine Faksimile-Ausgabe der Erstveröffentlichung seines lateinischen Epos auf den dritten Generalgouverneur Brasiliens, Mem de Sá (Coimbra 1563), sowie eine lateinisch-spanische Ausgabe.[73] Es singt in über 3000 Versen ein Heldenlied, auch über den „labor Iesuitarum" (II, 39), und gilt als erstes Epos Amerikas. Sein poetisch bedeutendes Gedicht auf Maria in fast 3000 Distichen (Lissabon 1663), das er in indianischer Gefangenschaft verfaßt und auswendig gelernt haben soll, erlebte eine Neuauflage mit spanischer Übersetzung.[74] Eine kleinere Veröffentlichung befaßt sich mit seinem als Heilung für Leib und Seele gedeuteten missionarischen Wirken unter den Indianern.[75] Ein Sammelband des Anchieta-Forschers Hélio Abranches Viotti enthält Aufsätze zur frühen Geschichte der Gesellschaft Jesu in Brasilien, insbesondere über Anchieta und Nóbrega.[76]

Ein weiterer großer Missionar der brasilianischen Ordensprovinz war António Vieira (1608–1697), der sich für die Rechte der schwarzen Sklaven und der Indianer einsetzte und darüber hinaus als großer Schriftsteller, Prediger, Diplomat und Sozialreformer her-

---

[69] La mission jésuite du Brésil. Lettres & autres documents (1549–1570), introduction & notes de *J.-Cl. Laborie* (Collection Magellane), Paris 1998.

[70] *S. Leite*, Breve história da Companhia de Jesus no Brasil 1549–1760, Braga 1993.

[71] *J. de Anchieta*, Doutrina cristã, tom. 1: Catecismo brasílico; tom. 2: Doutrina autógrafa e Confessionário (Obras completas Bd. 10), introdução, tradução e notas do *A. Cardoso*, São Paulo 1992.

[72] *J. de Anchieta*, Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil (Obras completas Bd. 11), apresentação *C. Drumond*, adimentos *A. Cardoso*, São Paulo 1990.

[73] *J. de Anchieta*, De gestis Mendi de Saa, apresentação de *E. Portella*, introdução de *P. R. Pereira*, Rio de Janeiro 1997; *Ioseph de Anchieta*, De gestis Mendi de Saa (Poema Epicum). Original latino con introducción histórico-literaria y primera versión castellana de *J. M. Fornell Lombardo*, Granada 1992.

[74] *J. de Anchieta*, Primer mariólogo jesuita. Texto latino de sus poemas mariológicos, traducción, introducción y notas de *J. M. Fornell*, Granada 1997.

[75] *A. Kisil*, Anchieta, doutor dos índios. Um missionario curando almas e corpos, São Paulo 1996.

[76] *H. Abranches Viotti*, O anel e a pedra. Dissertações históricas, Belo Horizonte, Rio de Janeiro 1993.

vortrat. Da 1997 neben dem 400. Todestag Anchietas auch der 300. Todestag von Vieira zu begehen war, ist die verstärkte literarische Produktion aus diesem Anlaß nicht verwunderlich. Der reichhaltige Katalog zur Jubiläumsausstellung in der Lissaboner Nationalbibliothek dokumentiert Leben, Werk und Rezeption Vieiras,[77] und eine neue Bibliographie[78] verschafft den Überblick über die äußerst reichhaltige Literatur. Als gutes Forschungsinstrument erweist sich auch das von Luis Felipe Silverio Lima gestaltete Internetportal über Vieira, das zu Texten, Bibliographien und weiteren einschlägigen *links* führt.[79] Eine fünfbändige Dünndruckausgabe der Werke[80] ermöglicht einen leichten Zugang zum Werk dieses vielseitigen Jesuiten, während eine kleinere Sammlung einige Schriften zur Indianerfrage enthält, darunter auch den langen Bericht über die Mission in Ipiapaba (Maranhão).[81] Von den etwa 200 erhaltenen Predigten beziehen sich einige politisch eingefärbte auf die Auseinandersetzung mit den Holländern, während eine berühmte ironisch-sarkastisch eingefärbte *Predigt des heiligen Antonius an die Fische* die Mißstände der portugiesischen Kolonialherrschaft aufs Korn nimmt; die Neuauflage dieses Buchs von 1966 wird vom Schweizer Schriftsteller Hugo Loetscher meisterhaft eingeführt.[82] Eine hervorragende Studie des Lebens und vielfältigen Wirkens Vieiras liefert Thomas Cohen,[83] der auf dem Hintergrund der jesuitischen Tradition und des Pastoralprojekts Nóbregas die drei Perioden seines Wirkens in den Missionen am Amazonas, während des Inquisitionsprozesses und in seinen späten Jahren in Brasilien nachzeichnet. Eine weitere Studie befaßt sich mit dem auch missionarisch relevanten Messianismus Vieras, der im Anschluß an das biblische Danielbuch den Topos vom „fünften Reich" und der *translatio imperii* auf Portugal bezog; ein Jahrhundert vorher hatte der Franziskaner Motolinía diesen Topos auf Spanien bezogen. Für seine mit dem portugiesischen „Sebastianismus" amalgierten Ideen wurde Vieira durch die Inquisition der Prozeß gemacht.[84] Mit den sozialen und politischen Ideen Vieiras befaßt sich auch ein Sammelband, der überdies die berühmteste Predigt analysiert, den vor König João IV. gehaltenen *Sermão da sexagésima* (1665).[85] Über die iberischen Mächte hinaus haben auch andere europäische Mächte in die Neue Welt ausgegriffen; dabei war der Ausgriff Frankreichs auch mit Missionsprojekten der Jesuiten verbunden.

Die Missionen in Nordamerika (Nouvelle France)

Mit der kolonialen Erschließung des von Frankreich erforschten und besetzten Gebietes Nordamerikas durch Samuel de Champlain, der als „Vater Kanadas" gilt, setzte zu Beginn des 17. Jahrhunderts auch die Missionierung der dort lebenden Indianer ein. Hierbei stießen die Jesuiten, die seit 1611 in mehreren Anläufen ihre Missionen instal-

---

[77] Ministério da Cultura/Biblioteca Nacional, Padre António Vieira, 1608–1697. Catálogo da Exposição, Lissabon 1997.

[78] *J. Pedro de Matos Machado*, Padre António Vieira, 1608–1697. Bibliografia, coordenação científica *J. P. Paiva*, Lissabon 1999.

[79] http://www.geocities.com/Athens/Atrium/2466/hom.html [23.7.2001].

[80] *A. Vieira*, Obras completas, 5 Bde., Porto 1993.

[81] *A. Vieira*, Escritos instrumentais sobre os Índios (Memória Brasileira 13), ensaio introductorio pelo *C. Sebe Bom Meihy*, São Paulo 1992. Vgl. auch *António Vieira*, La mission d'Ibiapaba. Le père António Vieira et le droit des indiens (Collection Magellane), étude, traduction et notes de *J. Viegas*, Paris 1998.

[82] *A. Vieira*, Die Predigt des heiligen Antonius an die Fische; Hugo Loetscher, António Vieira. Portrait eines Gewissens, Zürich 1994.

[83] *Th. M. Cohen*, The fire of tongues. António Vieira and the missionary church in Brazil and Portugal, Stanford 1998.

[84] *P. A. Esteves Borges*, A plenificação da história em Padre António Vieira. Estudios sobre a ideia de Quinto Império na defensa perante o Tribunal do Santo Oficio, Lissabon 1995; *António Vieira*, Apologia das coisas profetizadas, organização e efixação do texto *A. Fadul Muhana*, Lissabon 1994.

[85] *L. F. Baêta Neves*, Vieira e a imaginação social jesuítica. Maranhão e Grão Pará no sécolo XVII, Rio de Janeiro 1997.

lierten, insbesondere auf die indianischen Völker der Montagnais, der Algonkin, der Huronen (Wendat) und der Irokesen. Die Missionsunternehmen in der *Nouvelle France* genannten Kolonie im Osten des heutigen Kanada und Teilen des Nordostens der USA litten freilich erheblich unter dem Machtkampf der europäischen Großmächte, der auch in den Kolonien ausgefochten wurde, die indianischen Völker einbezog und sich mit deren interethnischen Konflikten mischte. Andererseits war die Kolonisierung zunächst weniger eine militärische Eroberung wie ein Jahrhundert zuvor in den Azteken- und Inka-Reichen im mittleren und südlichen Amerika, sondern eine auf Kooperation und Handel angelegte Durchdringung. Die Quellen zu den Jesuitenmissionen in dieser Region fließen reichlich, weil von 1632 bis 1673 ausführliche Jahresberichte der Missionare veröffentlicht wurden und am Ende des 19. Jahrhunderts die von Reuben Gold Thwaites herausgegebene Sammlung der *Jesuit relations and allied documents. Travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France 1610–1791* in 73 Bänden erschien (Cleveland 1896–1901).

Im Berichtszeitraum erschienen eine Reihe von Quellen und Studien zu den Jesuitenmissionen Neufrankreichs, die das wachsende Interesse dokumentieren. An erste Stelle ist die im Rahmen der *Monumenta Historica Societatis Iesu* erscheinende und von Lucien Campeau herausgegebene Quellensammlung *Monumenta Novæ Franciæ* zu nennen, von der im Berichtszeitraum die Bände V bis VIII erschienen sind.[86] Diese umfangreichen Bände mit insgesamt etwa 3500 Seiten enthalten Dokumente der 15 Jahre von 1641 bis 1656. Es handelt sich zumeist um Briefe, die in diesem Zeitraum zwischen den Generaloberen des Ordens in Rom (M. Vitelleschi, V. Carrafa, F. Piccolomini, G. Nikkel) und den Patres aus den Missionen Neu-Frankreichs, darunter Jean de Brébeuf, Paul Le Jeune und Charles Lalemant, gewechselt wurden. Diese meist in Lateinisch oder Französisch geführte Korrespondenz wird durch die berühmten Berichte ergänzt, die die Missionssuperioren dieser Jahre, Barthélemi Vimont, Jérôme Lalemant, François Le Mercier und Jean Dequen, an die Provinziäle der französischen Ordensprovinz sandten, die sie ihrerseits zur weiteren Verbreitung drucken ließen. Inhaltlich beziehen sich die Dokumente auf alle die Missionen berührenden Gegenstände, von der großen Politik bis zur Personalpolitik des Ordens, von der ethnologischen Beschreibung der indianischen Kultur bis zu den Erfahrungen der Europäer mit derselben, vom Klima bis zur Geographie, von linguistischen Fragen bis zur Missionsmethode, von der indianischen Religion bis zu Eigentumsfragen. Die Quellensammlung gibt eine hervorragende Textgrundlage zum Studium all der Fragen, welche dieser Kulturkontakt aufwirft.

Eine für den deutschsprachigen Bereich wichtige Sammlung von Jesuitenberichten der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts ist eine willkommene französisch-deutsche Ausgabe, welche frühe Berichte dokumentiert, die sich auf drei regionale Schwerpunkte beziehen.[87] Der früheste Bericht (1616) stammt von Pater Pierre Biard und bezieht sich auf die Acadie im Osten; weitere Berichte (1632–34) von Pater Paul Le Jeune beziehen sich auf das Gebiet um Québec, während die Berichte (1635 und 1636) von Pater Jean de Brébeuf auf Huronia Bezug nehmen und ein letzter Bericht von Pater Ragueneau (1648/49) auf das Scheitern der Huronenmission. Die Berichte schildern die Reisen und politischen Rahmenbedingungen sowie besonders eindringlich die Lebensweise, Sitten und Religion der Indianer, aber auch die Versuche der Inkulturation des Christentums, die linguistischen Probleme und die Schwierigkeiten des Kulturkontakts. Die Texte sind nach dem Kriterium des literarischen und ethnographischen Werts ausgewählt und gekürzt, was leider zur Entscheidung führt, Texte auszusparen, die sich etwa „auf persönliche Gotteserfahrungen der Verfasser" (11) beziehen. Gleichwohl kann diese gediegene Quellensammlung das Interesse wecken und dazu veranlassen, die integralen Texte, die ja in verschiedenen

[86] Monumenta Novæ Franciæ, hg. von *L. Campeau*, Bd. V: La bonne nouvelle reçue (1641–1643) (MHSJ 138), Rom, Montréal 1990; Bd. VI: Recherche de la paix (1644–1646) (MHSI 144), Rom, Montréal 1992; Bd. VII: Le témoignage du sang (1647–1650) (MHSI 146), Rom, Montréal 1994; Bd. VIII: Au bord de la ruine (1651–1656) (MHSJ 149), Rom, Montréal 1996.

[87] *K.-D. Ertler* (Hg.), Von Schwarzröcken und Hexenmeistern. Jesuitenberichte aus Neu-Frankreich (1616–1649), Berlin 1997.

Sammlungen zugänglich sind, verstärkt interdisziplinär zu erforschen. Der französische Missionar Jacques Marquette (1637–1675) wirkte unter den Huronen und Algonquin und befuhr 1673 mit L. Jolliet erstmals den Mississippi. Berühmt wurde er durch den Bericht über diese Expedition, der oft verlegt wurde und nun wiederum erschienen ist.[88]

Außer den Quellensammlungen sind einige Studien zur wechselvollen Jesuitenmission in Neufrankreich erschienen. Eine knappe Übersicht über die Huronenmission gibt Richard Nebel,[89] während die in Münster gefertigte anspruchsvolle historische Dissertation von Franz-Joseph Post nach der „conquista espiritual" (3 f.) im Rahmen der europäischen Expansion fragt.[90] Mit profunder Quellenkenntnis diskutiert er diese „spirituelle Eroberung" anhand des konfliktiven Verhältnisses von indianischen Schamanen („Medizinmänner") und europäischen Missionaren, das exemplarisch an der Montagnais-, der Huronen- und der Irokesenmission dargestellt wird. Der interdisziplinäre Ansatz dieser Arbeit könnte Schule machen und sollte noch konsequenter durchgeführt werden. Allerdings wäre es zutreffender, von indigener Religion statt von „indigener Spiritualität" zu sprechen. Weitere Studien zu den Jesuitenmissionen in Nouvelle France stellen anhand der reichlich vorhandenen Quellen die Ereignisse in bestimmten Zeiträumen dar,[91] während Marie-Christine Pioffet das Corpus der *Relations des jésuites* aus einer literaturwissenschaftlichen Perspektive analysiert und aufgrund narrativer und stilistischer Merkmale sowie der „esthétique de la grandeur" (269) die literarische Gattung des Heldenepos heranzieht, auch wenn das Geschehen in der Gegenwart der Erzähler spielt und sich auf Zeitgenossen bezieht.[92] Einer der bekanntesten Protagonisten der nordamerikanischen Missionen war der 1930 als Märtyrer heiliggesprochene Jean de Brébeuf (1593–1649), von dem im Berichtszeitraum eine Sammlung seiner Briefe und Berichte erschien sowie eine neu aufgelegte Biographie.[93] Ein weiterer bekannter Missionar und Berichteschreiber war Paul LeJeune, dessen Berichte eine literaturwissenschaftliche Studie untersucht.[94] Die Quellenausgaben und Studien zu den Jesuitenberichten zeigen, daß diese hybriden Texte, die autobiographische, ethnographische, geographische, medizinische, religiöse Inhalte haben, aber auch Episoden erzählen, den Leser nicht nur informieren, sondern auch erbauen und motivieren sollen. Sie sind daher aus verschiedenen Blickwinkeln zu lesen und bedürfen einer interdisziplinären Bearbeitung.

Die reiche Ausbeute an Quellen und Literatur zu den etwa 200 Jahren der Jesuitenmissionen in Amerika von der zweiten Hälfte des 16. bis zur ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts dokumentiert ein neues Interesse in einer globalisierten Welt, die mehr und mehr auf Austausch und Kommunikation angewiesen ist, nicht nur, was Güter und Dienstleistungen angeht, sondern auch, was Kultur und Religion betrifft. Daher ist die interdisziplinäre Erforschung der neuzeitlichen Kultur- und Religionskontakte, welche durch die Jesuitenmissionen vorangetrieben, gestaltet und reflektiert wurden, nicht nur historisch von Bedeutung, sondern auch bereichernd und inspirierend für die aktuellen interkulturellen und interreligiösen Diskurse.

---

[88] *J. Marquette*, Travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France (Recit des voyages et des découvertes du P. Jacques Marquette, de la Compagnie de Jésus en l'année 1673, et aux suivantes), Fairfield, Wash. 2001.

[89] *R. Nebel*, Die Huronenmission in Kanada nach den ‚Relations des Jésuites de la Nouvelle-France (1632–1673)' (Kleine Beiträge zur europäischen Überseegeschichte 12), Bamberg 1991.

[90] *F.-J. Post*, Schamanen und Missionare. Katholische Mission und indigene Spiritualität in Nouvelle-France (Europa-Übersee Historische Studien 7), Münster 1997.

[91] *A. Beaulieu*, Convertir les fils de Cain. Jésuites et amerindiens nomades en Nouvelle France, 1632–1642, Québec 1990; *C. Blackburn*, Harvest of souls. The Jesuit missions and colonialism in North America, 1632–1650, Montreal / Ithaca 2000.

[92] *M.-Chr. Pioffet*, La tentation de l'épopée dans les *Relations* des jésuites, Sillery / Saint Laurent (Québec) 1997.

[93] *Jean de Brébeuf*, Écrits en Huronie, texte moderne, établi et annoté par G. Thérien, Saint-Laurent (Québec) 1996; *R. Latourelle*, Jean de Brébeuf, Québec 1993, Neuausgabe Saint-Laurent (Québec) 1999.

[94] *D. Deffain*, Un voyager français en Nouvelle-France au XVIIe siècle. Étude littéraire des Relations du père Paul LeJeune (1632–1641) (Canadiana Romanica 9), Tübingen 1995.

Buchbesprechungen

1. Biblische Theologie

FENEBERG, RUPERT, *Der Jude Jesus und die Heiden*. Biographie und Theologie Jesu im Markusevangelium (Herders biblische Studien; 24). Freiburg i.Br. [u.a.]: Herder 2000. 385 S., ISBN 3-451-27250-4.

Dieses Buch ist kein Kommentar. Nach „Überlegungen zum neutestamentlichen Geschichtsbild" wird eine Interpretation des ganzen Evangeliums im Blick auf ein Leitthema vorgelegt: „die Heidenfrage". Dies geschieht vom Verf. im Bemühen, „die Ergebnisse des jüdisch-christlichen Gesprächs auch in der Auslegung der Evangelien" stärker zum Zuge kommen zu lassen. Dabei ist man überrascht, wie stark gängige Vorstellungen korrigiert werden können. Herausgewachsen aus vielfachen Lehrveranstaltungen zu Mk ist die Arbeit durchaus „für eine breitere Schicht lesbar", ohne daß die wissenschaftliche Qualität darunter leidet, da sich der Verf. mit der einschlägigen Literatur, soweit es sein Leitthema betrifft, auseinandersetzt. Feneberg (= F.) arbeitet, ohne die traditionsgeschichtliche Fragestellung zu unterschätzen, bewußt synchron. Ist es doch der Endredaktor, der durch die Anordnung des tradierten Materials eine bestimmte Theologie herausarbeitet – ohne Biographie im literarischen Sinne schreiben zu wollen. Markus biete mit der Schöpfung der Gattung „Evangelium" zugleich eine Theologie Jesu. Nach dem Grundsatz, daß Jesus auch ganz Mensch war, liest F. die Aussagen konsequent von unten, vom Menschen Jesus her und zeigt immer wieder auf, wie er schrittweise in seinem Leben, z.B. durch Gebet vor großen Entscheidungen, die Führung Gottes erkennt. Außerordentlich wertvoll ist, daß hier ein christlicher Exeget versucht, ein Evangelium jüdisch durchzudenken und so das ganz und gar Jüdische der Gestalt Jesu herauszustellen.

Die Auslegung geschieht in zwei „Hauptteilen": 1,1–8,30 und 8,31–16,8, wobei F. bei jeder Perikope nach der theologischen Gesamtsicht des Markus fragt. So vermag er Tiefenstrukturen des Textes freizulegen und Entwicklungslinien sowie eine innere Dynamik aufzuzeigen, die bisher oft übersehen wurden. Markus ist nicht ein ungeschickter Sammler, sondern hat ein christologisches Konzept. F. sieht es in der Ausrichtung Jesu auf die Heiden und in der „Erwählung der Juden für die Heiden" (205). Die gediegene Auslegung deckt so manche antijüdischen Tendenzen in der Exegese auf. Schon das allein macht das Buch lesenswert. Tabellen und Zusammenfassungen erleichtern die Lektüre. Gleich den „ersten Abschnitt", eine „unübersichtlich" scheinende Sammlung, vermag F. als „literarische Komposition" aufzuweisen, die in dem „prophetischen Anspruch" Jesu ihren Höhepunkt erreicht, was zur „Auseinandersetzung mit den Schriftgelehrten" führt (72). Nach Präsentation des „Lehrers und seiner Schüler" (2. Abschnitt: 3,7–6,13) wird im 3. Abschnitt „die Frage nach der Person Jesu zum Hauptthema": „Jesus und die Heiden (Mk 6,14–8,30)" (145). F. erwähnt die bisherigen „Hinweise auf Heiden" und deutet das Itinerar von 3,7–8,30 als einen „Leitfaden für den Weg zwischen Juden und Heiden"; so seien die *beiden* Brotvermehrungen im jüdischen Westen und im heidnischen Osten des Sees lokalisiert, wobei um letzteres weitere drei „Wunder für die Heiden" (181) gruppiert seien. Auch im zweiten Hauptteil werde zunächst die Topographie typologisch ausgewertet („der König auf dem Weg in seine Stadt: 8,31–10,52"), während danach eine zeitliche Größe, die „Heilige Woche", den „literarischen Leitfaden" bilde: „Der König verkündet im Tempel sein Programm" (11,1–13,37) und „der König wird am Kreuz inthronisiert" (14,1–16,8). Gelingt es F., an vielen Stellen die markinische Ausrichtung auf die „Heiden" aufzuzeigen (z.B. Johannes/Elias: zu Israel gesandt – Jesus/Gottesknecht: sein Sühnetod für „die Vielen") und antijüdische Interpretationen, etwa der Tempelreinigung, zurückzuweisen (251–261; keine Substitution!), ist doch bei letzterer nicht einsichtig, daß das Zitat aus Jes 56,7 in Mk 11,17 eine Art „Regierungsprogramm von der Liebe Gottes zu den Heiden"

(260) darstelle – worauf mehrfach Bezug genommen wird. Durch das Mischzitat (mit Jer 7,11) liegt der Nachdruck auf „Haus des Gebetes", nicht auf „für alle Völker"; letzteres ist nur ein Zusatzgedanke. Die „Provokation", von der F. mit Recht mehrmals spricht (Jesus zwingt dadurch die Hörer zur Entscheidung und versteckt nicht etwa seinen Auftrag), liegt doch hier in der Forderung von der dem heiligen Ort (des Tempels) angemessenen Haltung – zunächst als innerjüdische prophetische Kritik.

Ist also die Öffnung Jesu auf die Heiden für Mk wirklich so zentral? F. sucht dies anhand einer Korrektur der drei Phasen des gängigen „ntl. Geschichtsbildes" (erster Teil) zu erweisen: Die „1. Phase" (der irdische Jesus) sei in der Sicht vieler Exegeten eher „ajüdisch" gewesen, nämlich solange man betonte, man wisse praktisch nichts über den historischen Jesus und kenne ihn nur aus der nachösterlichen Perspektive (Bultmann), die bereits eine deutliche Absetzung vom Judentum sei. Je mehr aber die „Ansätze zu den Entwicklungen bei Jesus selbst" gesehen wurden (Käsemann), bestand dann „das Neue und Besondere in Jesu Absetzung vom Judentum und in dessen Überwindung"; dann wäre Jesus selbst ‚antijüdisch' (24–27). Demgegenüber betont F. mit Recht: „Jesus war und blieb auch im theologischen Sinn Jude"; das „Neue" bei Jesus müsse „innerhalb des Judentums gesucht werden": der „Neue Bund" habe den „Alten nicht ersetzt", und die Kirche stehe nicht anstelle Israels, sondern neben Israel (31–33; 44f). – In der „2. Phase" (Paulus und die mündliche Überlieferung) seien die Heidenchristen permanent angewiesen auf die Überlieferung der Jesustradition unter den Judenchristen. Aber daß Paulus diese in seinen Briefen, in denen er auf Probleme in den Gemeinden eingeht, praktisch nicht erwähnt, muß nicht heißen, daß er, der ja ebenfalls Jude war, sie in seiner mündlichen Erstverkündigung nicht erwähnte; andererseits ist die Berichterstattung Sache der Augenzeugen. Ob da die Unterscheidung zwischen Juden mit aramäischer und denen mit griechischer Muttersprache („Hellenisten") so viel weiterhilft? Paulus gehörte ja auch zu den letzteren, und die ersteren müssen mit „Heiden" aramäischer Muttersprache (Syrien) ähnliche Probleme gehabt haben. – Daß in der 3. Phase (nach 70) die „Erfindung der Gattung Evangelium" durch Markus dadurch bedingt war, daß die jüdischen Jesusanhänger immer mehr unter den Druck der Synagoge gerieten und so von ihnen „die Fremdenliebe buchstäblich bis zur Selbstaufgabe gefordert" wurde (so daß sie nun „ihre spezifische Jesustradition, die ihnen bisher als Juden vorbehalten war, den Heidenchristen" vermittelten), ist nicht nachvollziehbar.

Für diese These ist wesentlich, daß Mk erst (kurz) nach 70 geschrieben sei (50) und der hauptsächliche Anstoß, den Juden genommen hatten, in der Tischgemeinschaft mit den Heiden und der „übergroßen Liebe Gottes zu den Heiden" gelegen habe. Zwar betont F., daß die Liebe zu den Fremden schon im AT verankert sei; dennoch habe Jesus damit die Juden überfordert, und später auch die Heiden (45, 63)! Und so mußte es zum Konflikt der Juden mit Jesus und später mit seinen Jüngern kommen. – Doch ist das nicht eher eine Aktualisierung („Fremdenfeindlichkeit"), und wird hier nicht ein Teilproblem zu stark ins Zentrum gerückt? Da diese These das ganze Buch durchzieht, hat man zunehmend den Eindruck einer Schieflage. Auch Paulus betont nicht etwa, Jesus habe den Juden geboten, mit den Heiden Tischgemeinschaft zu halten, sondern primär: in ihm geschieht Vergebung der Sünden, und dies für Juden *und* Heiden (39)! Der Schritt zur aktiven Heidenmission lag nicht zuerst „in der Logik der starken Betonung der Fremdenliebe bei Jesus", als ob es primär um eine neue Ordnung der menschlichen Beziehungen ginge (fehlt es nichtchristlichen Juden an Fremdenliebe?), sondern lag in der Verkündigung der Versöhnung aller Menschen mit Gott. So richtig es ist, daß die Frage der Tischgemeinschaft ein Hauptproblem der Jesusanhänger war, so war dies doch eine Folge des Anspruches, nicht Ursache des Anstoßes. Wenn F. zwischen den jüdischen Jesusanhängern, die weiter die jüdische Lebensweise pflegten (sog. „Erster Weg"), und den heidnischen, welche die Beschneidung nicht übernehmen mußten („Zweiter Weg") unterscheidet, so wird nicht klar, ob F. meint, es hätten sich, wenigstens zeitweise, eigene (aramäisch- und/oder griechischsprechende) Synagogen von jesusgläubigen Juden gebildet (vgl. S. 35, 51, 352, 365, 369, 378) – die dann wohl kollektiv aus dem Verband der Synagogen ausgeschlossen worden wären. Oder bildeten die jüdischen Jesusanhänger von vornherein neben den Synagogen eigene „Versammlungen" (und zwar getrennt nach Aramäern und Hellenisten? – im Griechischen als *ekklesiai* be-

zeichnet), auch wenn viele einzelne von ihnen zugleich weiter am allgemeinen Synagogengottesdienst teilnahmen? Andererseits gründet Paulus in der Diaspora keineswegs getrennte „Heidengemeinden" (41, 47), sondern den Ansatzpunkt der Gemeinden und häufig wohl auch den Kern bilden (hellenistische) Juden (zusammen mit „gottesfürchtigen" Griechen), die freilich dann Tischgemeinschaft mit den Nichtjuden pflegten und deswegen in ihren Synagogen Schwierigkeiten bekommen mußten. Warum die Überlieferungen von Jesus „das Privileg des Ersten Weges" waren, ist dann schwer einzusehen.

So wird die Erklärung Fenebergs für die Entstehung der Evangelien in dieser Zuspitzung doch frag-würdig, so sympathisch der Aspekt bleibt, daß hier von jüdischer Seite den griechischsprechenden, aus dem Heidentum kommenden Jesusanhängern eine Tradition übermittelt wird. Doch der irdische Jesus war auch für Markus der Messias der Juden, und man braucht das Spezifische seines Anspruches nicht einzuebenen, um ihn als jüdisch zu erweisen (76ff; 93; Mk 14,61f). Zudem ist die Bezeichnung „Erster und Zweiter Weg" mißverständlich, da sie leicht mit der These vom „Sonderweg für (das nichtchristliche) Israel" verwechselt werden könnte. Die Trennung zum übrigen Judentum (das Problem von Röm 11; vgl. 41) ist etwas anderes als die völlige Loslösung der Heidenchristen vom sog. „Ersten Weg" – der innerhalb der „Kirche" allmählich zu Ende ging, da sich keine judenchristliche Teilkirche bildete, die ein ständiges Gegenüber der nichtjüdischen Christen hätte sein können. Paulus setzt jedenfalls in seinen Gemeinden und in Rom Spannungen zwischen (hellenistischen!) Judenchristen und Heidenchristen voraus. Dennoch sind die Stärken der Auslegung F.s hervorzuheben. Wertvoll ist das Herausstellen der jüdischen Perspektive, u.a. anhand der präzisen Beobachtungen über Veränderungen der anderen Synoptiker gegenüber Mk (z.B. 296). Und die Heidenchristen sind gewiß keine Ablösung der Juden oder von ihnen, sondern „bleibend Hinzugekommene" (376); in welchem Sinne ihre „neue Erwählung ... neben das Judentum tritt", darüber muß die Diskussion fortgeführt werden. F. bringt jedenfalls sehr wertvolle Anregungen zum Überdenken und viele längst fällige Korrekturen in der Auslegung. So kann man für diese mutige und sorgfältige Exegese dankbar sein. Sie dürfte in der Tat in der Markusexegese einiges in Bewegung bringen (378).

N. Baumert S. J. / M.-I. Seewann

Nagel, Titus, *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert.* Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte; Band 2). Leipzig: Evangel. Verlags-Anstalt 2000. 549 S., ISBN 3-374-01821-1.

Das Johannesevangelium galt der Exegese des 20. Jhdts. vielfach als *evangelium gnosticorum*. Mit dieser Einschätzung verband sich einerseits die Vermutung einer bereits gnostischen Prägung des Vierten Evangeliums, andererseits die Auffassung, daß es im zweiten Jhdt. vor seiner vermeintlichen ‚kirchlichen' Anerkennung durch Irenäus und Origenes vorwiegend in häretischen Randgruppen zirkuliert sei. Daß bereits Quellen des Johannes-Evangeliums (= Joh-Evg.s) gnostischen Charakter haben, hatte Bultmann in seinem einflußreichen Kommentar vorausgesetzt. Die religionsgeschichtlichen Prämissen seiner Annahme einer gnostischen Vorgeschichte des Evangeliums sind von Jörg Frey in einer mehrbändigen Untersuchung zur johanneischen Eschatologie widerlegt worden. Damit war aber noch nicht geklärt, ob das Joh-Evg. nicht doch zumindest in seiner frühen Wirkungsgeschichte eine hauptsächlich gnostische Rezeption erfahren hat. Ernst Käsemann und Luise Schottroff haben dies mehrfach behauptet, und zuletzt hat dies auch Kurt Rudolph in seinem Artikel über das Johannesevangelium wieder vertreten (ders., „Zum Streit um Johannes gnosticus", in: B. Kollmann [Hg.], „Antikes Judentum und frühes Christentum", FS H. Stegemann, BZNW 97, Berlin 1999, 415–427). Mit dieser Frage beschäftigt sich die vorliegende Untersuchung von Titus Nagel.

Sie behandelt die Rezeption des Evangeliums im 2. Jhdt. vor Irenäus. Damit geht Nagel auf eine frühe nach-neutestamentliche Zeit ein, für die bislang umstritten war, ob das Evangelium überhaupt schon rezipiert worden ist, und wenn ja, ob nur in bestimmten christlichen Gruppierungen, wie es sich etwa für die Offenbarung und den Hebräerbrief

zeigen läßt. Da die Überlieferung christlicher Literatur dieser Zeit allgemein fragmentarisch und zum Teil schwer datierbar ist, wählt Nagel als Ausgangspunkt seiner Untersuchung die sicheren Belege joh. Rezeption kurz vor Irenäus: Theophilus von Antiochien (55–62), Athenagoras von Athen (62–65), Tatian (69–83), zwei Fragmente des Apologeten Apollinaris von Hierapolis (65–69) u. a. Von diesen aus geht er chronologisch rückwärts bis zu den Belegen bei den Apostolischen Vätern vor, deren Datierung und Beurteilung als Rezeption weitgehend umstritten ist.

In der Einleitung seiner Untersuchung führt Nagel eine Kriteriologie ein, um zu beurteilen, ob und welche Art von Rezeption in einem bestimmten Fall vorliegt (34–40). Darin unterscheidet er grundsätzlich zwischen zwei Arten der Rezeption: Die Übernahme von Text geschieht als wörtliche Wiedergabe oder mit leichten Modifikationen aufgrund von Gedächtniszitaten, mitunter sogar auch als bewußte Manipulation des Textes (s. u.). Außerdem gibt es verschiedene Formen von Bezugnahme auf Text: durch den Hinweis auf den Autor einer Schrift, durch Aufnahme von zentralen Inhalten oder durch Anspielungen auf einen bestimmten Erzählzusammenhang. Nagels Anwendung dieser Kriteriologie bei seiner weiteren Untersuchung der Spuren johanneischer Rezeption erfolgt sehr präzise, denn seine Grundvoraussetzung für einen sicheren Beleg der Rezeption ist die wörtliche Übernahme von johanneischem Text und/oder von sprachlichen Eigenarten des Joh-Evg.s. Dazu hat er den griechischen Text, der für eine Rezeption in Frage kommt, jeweils mit seiner Parallele im Evangelium verglichen. Nur wenn sich außer dieser Textübernahme noch eine weitere Benutzung des Evangeliums durch eine Schrift zeigen läßt, zählt Nagel dies als Erweis einer sicheren Rezeption.

Nagels strenge Kriteriologie ist hilfreich, da sie die weite Verbreitung des Evangeliums, die die Zusammenfassung seiner Untersuchung belegt, als ein zuverlässiges Ergebnis erscheinen läßt und nicht als eines, das lediglich auf Vermutungen beruht. Nach diesem Ergebnis spricht aus dem bezeugungsgeschichtlichen Befund nichts dagegen, für die endgültige schriftliche Abfassung „weiterhin an einer Datierung des JohEv um 100–110 n. Chr. festzuhalten" (475). Das Evangelium hat daraufhin bereits vor Irenäus eine frühe und geographisch verbreitete Rezeption erfahren, die Nagel zusätzlich durch seine papyrologische Bezeugung dokumentiert (469–471). Als zeitlich früheste Belege kommen Ignatius und Papias nur etwa 10–20 Jahre nach Abfassung des Evangeliums in Betracht. Um die 70er Jahre des 2. Jhdts. war es ausgehend von Syrien oder Kleinasien (Melito) bereits in Griechenland (Athenagoras), Rom (Tatian und möglicherweise vor ihm schon Justin) und Ägypten (Herakleons Kommentar) verbreitet. Dies ist ein erster wichtiger Beitrag der Untersuchung zu der oben beschriebenen Forschungslage: Der Behauptung, das Joh-Evg. sei im 2. Jhdt. der Lektürestoff einiger gnostischer Winkelkirchen gewesen, dürfte Nagels Ergebnis künftig die Grundlage entzogen haben.

Darüber hinaus hat Nagel in seiner Untersuchung auch die Rezeption des Evangeliums in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag Hammadi verfolgt. Dieser Teil gehört zu den arbeitsaufwendigsten und neuesten Aspekten von Nagels Arbeit. Darin hat er die Nag-Hammadi-Schriften, die für eine Abfassungszeit vor 180 in Frage kommen, berücksichtigt: EpJac, EV, Rheg, AJ, EvgPhil, ExAn, SJC, 2 ApkJac, EpPt, Inter, Prot. Bei der Behandlung der Schriften hat Nagel alle Editionen und die wichtigsten Übersetzungen berücksichtigt, die zum Teil noch beträchtliche Unterschiede im Verständnis des Textes aufweisen. Die koptischen Passagen hat er in eigener Übersetzung den entsprechenden Parallelen aus dem Joh-Evg. gegenüber gestellt. Für die Untersuchung dieser Schriften ist von besonderem Interesse, daß einige von ihnen bis in jüngste Zeit mit der Auffassung einer vorchristlichen Gnosis in Beziehung gebracht wurden. Durch literarkritische Ausscheidung jüngerer Schichten wurde aus ihnen auch vorjohanneisches gnostisches Traditionsmaterial erschlossen. Dafür kam vor allem die ‚dreigestaltige Protennoia' in Frage, die durch den ‚Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften' von Gesine Schenke auf solches Material hin untersucht worden ist. Diese Schrift ist eine Offenbarungsrede des göttlichen Erstgedankens in drei Teilen, in denen er in drei unterschiedlichen Erscheinungsweisen auftritt: als Gedanke im göttlichen Pleroma, als Stimme unter den himmlischen Wesen und als Logos in der Welt der Menschen. Nagel hat die Berührungen zwischen Prot und Joh zusammengestellt (452–462) und unter ihnen zwei Gruppen von Parallelen gezeigt.

(1) Die erste Gruppe weist auffällige Ähnlichkeiten in der dritten Offenbarungsrede auf, in der die Protennoia als Logos erscheint: Der Logos ist „ein verborgenes Licht (...), das hervorquellen läßt lebendiges Wasser aus der unsichtbaren, unverschmutzten, unmeßbaren Quelle" (Prot 46,16, s.auch 47,28–29. 29–31 vgl. Joh 1,4 mit 4,14). Weiter sagt die Protennoia über sich: Ich offenbarte mich „in ihren Zelten als Logos" (Prot 47,13–15, vgl. Joh 1,14); und etwas später ebenfalls in der gleichen Offenbarungsrede: „und niemand von ihnen erkannte mich" (Prot 47,24–25, s.auch 47,18–19, vgl. Joh 1,10–12). Im Hintergrund dieser Gruppe von Parallelen steht nach Nagel „die theologische Fachsprache eines gemeinsamen geistigen Milieus" (453), das im Umfeld jüdisch(-christlicher) Weisheit zu suchen ist.

(2) Eine zweite Gruppe von Parallelen läßt sich, so Nagel, als Rezeption des johanneischen Textes verstehen, mit der die Schrift bereits gegen ein johanneisches Inkarnationsverständnis polemisiert. Dies macht er vor allem an dem Ausdruck vom ‚Zelten der Sophia' (Prot 47,13–15) deutlich. Damit spielt Prot in der bewußten Aufnahme der Formulierung aus Joh 1,14 die Vorstellung einer loseren, aufgebbaren Präsenz der Weisheit bei den Menschen gegen den „Aspekt der reellen, bleibenden Anwesenheit" (456) des Logos im Joh-Evg. aus.

Mit diesem und anderen Beispielen (zur EpJac vgl. 364–369) hat Nagel die Auffassung des Joh-Evg.s als *evangelium gnosticorum* in einem weiteren wichtigen Punkt modifiziert: Bereits vor Irenäus kann er nicht nur eine aneignende Rezeption des Joh-Evg.s durch die Gnosis aufzeigen, sondern auch schon eine polemische gnostische Auseinandersetzung mit dessen zentralen theologischen Inhalten.

Am Schluß dieser Rezension seien noch zwei Fragen erwähnt, die sich mir nach der Lektüre von Nagels Untersuchung gestellt haben: 1) Der Verfasser unterscheidet durchgehend zwischen der christlichen und der christlich-gnostischen Literatur. Läßt sich aber diese Unterscheidung für die Zeit vor Irenäus schon wirklich sauber durchführen? Zeigen etwa Schriften wie der Brief des Ptolemäus an Flora, der Johanneskommentar Herakleons, die EpJac oder die ExAn schon wirklich ein einheitliches gnostisches Profil, die ihre Zuordnung zu einer eigenständigen Literatursorte rechtfertigen würde? Oder partizipieren die wenigen Texte gnostischer Lehrer, die sich in der Zeit vor Irenäus definitiv ausmachen lassen, nicht vielmehr an den Inhalten, Formen und Fragen, die auch die allgemeine christliche Literatur dieser Zeit prägen? Diese Fragen stellen Nagels Unterscheidung zwischen christlicher und christlich-gnostischer Literatur zumindest für die erste Hälfte des 2. Jhdt.s unter berechtigte Zweifel. Daher wäre m. E. eine Unterscheidung, die zwischen verschiedenen Textsorten oder -gattungen differenziert, hilfreicher gewesen.

2) Nagel selbst operiert gelegentlich mit dem Begriff einer „theologischen Fachsprache" (453, 458, 463 u. a. m.) im 2. Jhdt. Das Joh-Evg. stand mit verschiedenen seiner Ausdrücke (Lichtmetaphorik, Immanenzformel, Worte wie λόγος, κόσμος usw.) offenbar spätestens in seiner Endfassung einer solchen Fachsprache nahe. Es hat deswegen für den Beginn theologischer Lehrentwicklung im 2. Jhdt. eine hohe Rezeptabilität gehabt. Legt sich daher nicht die Vermutung nahe, daß das Joh-Evg. auch ohne daß sich dies durch präzise wörtliche Überschneidungen „mit letzter Sicherheit" (480) beweisen läßt, schon vor Irenäus für die Sprache christlicher Theologie prägend geworden ist? Dies würde dafür sprechen, daß sein Verfasser schon sehr früh in den Ruf als „der Theologe" unter den vier Evangelisten kam, den er im 3. und 4. Jhdt. nachweisbar erhalten hat. Eine Antwort auf diese Frage weist aber bislang noch in den Bereich der Hypothesen. Sie würde noch eine Reihe weiterer monographischer Untersuchungen zum 2. Jhdt. erforderlich machen, die mit ähnlicher Präzision vorangehen, wie Nagel dies in seiner Arbeit vorgeführt hat.

A. Wucherpfennig S. J.

Scholtissek, Klaus, *In ihm sein und bleiben.* Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (Herders biblische Studien; 21). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2000. XI/436 S., ISBN 3-451-27096-X.

Das Thema dieser Würzburger Habilitationsschrift ist gut gewählt. Es fehlte an einer neueren Untersuchung zu den johanneischen Immanenzformeln. Der letzte umfassende Versuch zumindest für den Ersten Johannesbrief stammte aus der Feder von Edward

Malatesta: „Interiority and Covenant. A Study of εἶναι ἐν and μένειν ἐν in the First Letter of Saint John" (Analecta Biblica; 69), Rom: Biblical Institute Press 1978. Die Arbeit von Scholtissek (= S.) unterscheidet sich von derjenigen Malatestas in mehr als einer Hinsicht: Sie bezieht auch und vor allem das Evangelium mit ein und sie beschränkt die religionsgeschichtliche Rückführung des Themas nicht auf die alttestamentliche Bundestheologie, sondern versucht die ganze Breite des religionsgeschichtlichen Hintergrundes der johanneischen (= joh) Schriften in den Blick zu nehmen. Darin liegt insgesamt ein Gewinn. Auf mögliche Gefahren durch diesen Paradigmenwechsel sei abschließend hingewiesen.

Die Arbeit von S. gliedert sich in sechs ungleich lange Teile. Am Anfang stehen eine kurze Einführung in das Thema (A) und ein Forschungsüberblick (B). Breit angelegt ist der dritte Teil (C): „Immanenz im religions- und philosophiegeschichtlichen Vergleich". Nach einer kurzen Begriffsgeschichte werden griechische und gnostische Immanenzvorstellungen präsentiert, bevor sich S. der biblischen Tradition zuwendet, die bis ins Judentum hinein verlängert wird. Der vierte Teil (D) erscheint wie ein Exkurs, der „relecture und réécriture – zwei neue Paradigmen in der Johannesforschung" vorstellt. Mit seinem Vorschlag einer *via media* zwischen Diachronie im Sinne von Quellenforschung und Synchronie legt S. den Grund für die erneut breit angelegte Analyse der joh Texte, die im fünften Teil (E) erfolgt. Der sechste und letzte Teil (F) enthält dann die Auswertung der Untersuchungsergebnisse.

In den ersten beiden Teilen gelingt es dem Verf., den Nutzen einer neuen Untersuchung plausibel zu machen. Die religionsgeschichtliche Untersuchung des dritten Teils ergibt, daß sich die johanneischen Immanenzvorstellungen eher vom Griechentum als vom AT her erklären lassen. Die Teilhabe des Menschen am Göttlichen, wie sie etwa in dem Aratus-Zitat der Areopagrede des Paulus (Apg 17,28) zum Ausdruck kommt, kann griechisch in unterschiedlicher Weise gedacht und ausgedrückt werden: unter Wahrung des göttlichen Gegenüber in der aristotelischen und platonischen Linie, oder panentheistisch bei den Stoikern. Die Gnosis sieht S. stärker in der Verlängerung der platonischen Linie (vgl. 123–125). Das AT kennt keine eigentlichen Immanenzformeln, sondern nur den Gedanken der Präsenz des Gottesgeistes im Menschen. Gott selbst wohnt eher bei oder unter als in den Israeliten (125). Erst im hellenistischen Judentum begegnen Immanenzformeln, die den bei Johannes verwendeten ähneln.

„Im Frühjudentum zeigt sich eine unübersehbare Weichenstellung, ohne die die joh Immanenz-Sprache bei aller Originalität nicht denkbar ist." (125) Die Weisheitsliteratur kennt die Vorstellung von der Weisheit, die alles durchdringt und auch im Weisen und Gerechten Wohnung nimmt. Nach der Septuaginta und nach Aquila kann der Mensch in Gott oder in der Weisheit bleiben, nach der Septuaginta im Herrn oder in Gott. „Die reziproke Aussage der Immanenz Gottes im Menschen findet sich hingegen nicht, wohl aber die Aussage der Immanenz des *Geistes* Gottes (Gen^{LXX} 41,38; Num^{LXX} 27,18) bzw. des *Wortes* Gottes (Jer^{LXX} 5,13) im Menschen" (126). In den Testamenten der Zwölf Patriarchen ist die Vorstellung von der göttlichen Einwohnung im Menschen voll entwikkelt (vgl. auf S. 126 den Verweis auf TestDan 5,1–3; TestJos 10,3; TestBenj 6,4). Sie ist auch bei Philon belegt, ebenso wie diejenige von einem künftigen „Wohnen in" Gott oder „Leben in" Gott (vgl. Fug 102; De Pot Ins 48: Hinweis 126). Freilich ist bei allen religionsgeschichtlichen Parallelen, auch zur Einwohnung des Logos, darauf zu achten, daß Aussagen in ihrem Kontext ernst genommen werden. Für die joh Aussagen bedeutet dies, daß die Transzendenz Gottes zu wahren und zugleich die Personalität des Logos zu beachten ist (vgl. 126–130).

Vor dem Übergang zur Analyse der joh Immanenz-Texte stellt S., wie erwähnt, kurz die beiden Modelle von „relecture" und „réécriture" vor. Das erste unterscheidet sich vom zweiten dadurch, daß es den diachronen Schritten der Auslegung zugerechnet wird, das letztere den synchronen, d.h., ein Autor führt seinen eigenen Text weiter (131). Der Unterschied dürfte bei den joh Texten nicht so stark ins Gewicht fallen, da man hier heute eine Schule am Werk sieht. Neben den vor allem genannten Autoren J. Zumstein und A. Dettwiler hätte man sich hier auch den Namen von F. Léon-Dufour vorstellen können, der hier Vorreiter spielte, freilich ohne die genannte terminologische Unterscheidung zu treffen.

Der Gang der Darstellung im Teil „E", der den joh Immananz-Texten gewidmet ist, kann hier nur kurz skizziert werden. Der „Textbefund" setzt bei sprachlichen Beobachtungen ein: Neben „in" werden auch „sein in" und „bleiben in" untersucht, dazu auch Äquivalente wie „aus", „auf" usw. Der Weg führt dabei vom ganzen NT im allgemeinen zu den joh Schriften im besonderen. Hier werden auch andere reziproke Ausdrücke behandelt wie das wechselseitige „Sich erkennen", „Lieben" oder „Verherrlichen". Die Perspektive bleibt dabei im wesentlichen innerjohanneisch.

Die wichtigsten Textblöcke, denen der Verf. dann seine Aufmerksamkeit zuwendet, sind der Johannesprolog, das Kapitel 6 vom Lebensbrot, die Abschiedsreden sowie die Johannesbriefe. Im Johannesprolog sieht der Verf. einen bzw. den „Metatext der johanneischen Immanenztheologie" (174). Die einleitenden Verse 1–5 sieht S. anschließend „fortgeschrieben" in den Versen 6–13 und 14–18. Eine Sonderstellung der Täuferverse wird also nicht in Betracht gezogen. In der Versgruppe Joh 1,6–13 sieht S. erstmalig ein „familienmetaphorisches" Vokabular belegt (179), das er in der Folge durchgehend antreffen wird. Es zeigt sich bereits im Kommen des Logos zu den „Seinen" nach Joh 1,11 (179) und findet seine Fortsetzung im Gedanken der in V. 12 verheißenen Gotteskindschaft, verbunden mit demjenigen der „Aufnahme". In den Versen 11–13 des Johannesprologs sieht S. unter dem Stichwort „Krise in der Verwandtschaft" geradezu „Die semantische Achse des Johannesevangeliums" (179).

Der erste größere Text im Corpus des Johannesevangeliums ist die Brotrede von Kap. 6, und zwar in deren sog. eucharistischem Teil, der nach S. (mit H. Schürmann) in 6,52 beginnt. Mit guten Gründen sieht S. diesen eucharistischen Abschnitt nicht als eine Gegenthese zu Jesus als im Glauben angenommenem Lebensbrot, sondern als Konkretisierung dieses Glaubens (200f.). Sprache und Gedankengut der reziproken Immanenzformeln von Joh 6,56 sieht S. in den joh Abschiedsreden vorbereitet, die er wenigstens in ihrem älteren Bestand zeitlich vor Joh 6,52–58 ansetzt.

Jesu Abschiedsreden sind der Textkomplex, in dem die joh Immanenzformeln ihre breiteste Entfaltung finden. S. teilt diese Reden im wesentlichen nach dem heute üblichen Modell ein und erklärt offenbar vorhandene Schichtungen im Sinne von „relecture" und „réécriture". Erneut wird häufiger die Familienmetaphorik als Deutungsrahmen gesehen, so schon zu Beginn von Kap. 14, wo das Bild vom „Haus des Vaters" in 14,2f. auftaucht (vgl. 222, 230–232). Das Bild wird freilich auch nach S. in 14,23 modifiziert: Sowohl die wechselseitige Immanenz als auch das Wohnungnehmen des Vaters bzw. des Sohnes in den Glaubenden sprengen den Rahmen des oikos- und familienmetaphorischen Blickfeldes (266). Die Bildrede vom wahren Weinstock in Joh 15,1–8 vertieft den Immanenzgedanken. Seine letzte Durchführung erhält er in dem großen Gebet Jesu von Joh 17, das S. mit Recht in seiner Nähe zur Hirtenrede von Joh 10 sieht. Der Gedanke der Einheit, der dort bereits ekklesiologisch erscheint, aber auch auf Jesus und den Vater angewendet (Joh 10,30!), findet nun seine letzte theologische Durchführung vor allem im Blick auf die Jünger. Auffallend bleibt, daß der Vierte Evangelist nicht von einer wechselseitigen Immanenz der Jünger spricht, ebenso wie er sich auch hütet, eine Verschmelzung von Gott oder Jesus mit dem Gläubigen anzunehmen (338f.). Hier zeigen sich bei aller Verwandtschaft doch auch deutliche Grenzen zum hellenistischen Umfeld zumindest in seiner stoischen Form.

Am Ende der joh Entwicklungslinie stehen auch für S. die Johannesbriefe. Immanenzformeln finden sich im Ersten Brief. Hier sieht S. seine Deutung von der Familienmetaphorik her bestätigt: „Der Familiensprache als metaphorisches Bildfeld der Immanenz-Aussagen im JohEv entspricht in 1 Joh die ebenfalls familienmetaphorisch grundierte, ekklesial vermittelte Communio mit Gott" (347). Gedacht ist sicher an die Terminologie von „Vater" und „Sohn", aber auch an die wiederholte Anrede der Adressaten als „Kinder" sowie die Rede von „Alten" und „Jungen" (vgl. ebd.).

Im Abschlußteil (F) zieht S. die Folgerungen aus seinen Untersuchungen. Stärker als im Verlauf der Arbeit wird der Unterschied zum religionsgeschichtlichen Umfeld herausgestellt. Mit U. Wilckens wird die grundlegende Bedeutung des jüdischen Monotheismus auch in der joh Immanenz-Theologie herausgestellt (364). Die Familienmetaphorik wird verdeutlicht im Sinne der „*familia Dei*" (ebd., vgl. 371).

An dieser Stelle kann vielleicht die kritische Wertung ansetzen. Es ist S. gelungen, eine umfassende Darstellung der joh Immanenzvorstellungen und ihres religionsgeschichtlichen Umfeldes vorzulegen. Die Texte sind sehr vollständig erfaßt, eine sehr umfangreiche Sekundärliteratur ist eingearbeitet. Trotz der Materialfülle helfen Zwischenergebnisse und Gliederungen bei der Orientierung. Wenn Fragen anzumelden sind, dann wohl am ehesten bei der Grundthese von S., die joh Immanenzformeln seien vor allem familienmetaphorisch einzuordnen. Für diese Annahme von S. spricht sicher die „Vater"-„Sohn"-Terminologie. Auch die Rede vom „Haus" und vom „Aufnehmen" mag hier angeführt werden. Auf der anderen Seite ist der ekklesiale Aspekt der joh Aussagen vielleicht nicht ganz von Anfang an genügend durchgehalten. Schon im Johannesprolog sollte bei der Rede von den „Seinen", die den Logos nicht aufnahmen, nicht vergessen werden, daß es im weiteren Verlauf des Johannesevangeliums und vor allem seiner ersten Hälfte um die Aufnahme Jesu durch sein Volk geht. Gerade wenn man in Joh 1,11–13 die „semantische Achse des Johannesevangeliums sieht", darf diese Dimension nicht übersehen werden. Auf sie deuten auch die Verse 14–18 des Prologs (mit der Antithese Mose – Jesus in V. 17) sowie die Sendung des Täufers an Israel (vgl. 1,6–8.15.19–34). In den Abschiedsreden hätte man sich den Gedanken der Bundestheologie etwas deutlicher herausgestellt gewünscht (den Malatesta möglicherweise etwas überzogen hat). Dazu trägt die Herausarbeitung von Wortfeldern bei. Gelegentlich hat sich S. diesen Zugang schon dadurch verbaut, daß er die Interpretation auf die Verse konzentriert, in denen die Immanenzaussagen direkt vorkommen. So setzt S. in der Mitte von Joh 14 bei V. 16 ein, dem ersten Parakletspruch. Schon die Tatsache, daß dieser Vers mit „und" beginnt, müßte einen stutzig machen. In der Tat geht ein Vers voraus, der von der Liebe zu Jesus und dem Halten seiner Gebote spricht, und damit ist die Sprache des Deuteronomiums eingeführt, in deren Kontext dann wohl auch die Immanenzaussagen einzufügen sind (wie der Rezensent im Anschluß an Malatesta andernorts ausgeführt hat). Wir befinden uns also vermutlich in der Vorstellungswelt vom Neuen Bund, zu der auch das von Gott-geliebt-Werden, die Gotteserkenntnis, die Sündenvergebung (herausgestellt im Ersten Brief) und die Geistverleihung gehören. Gerade eine stärkere Orientierung an Wortfeldern unter Beachtung von deren biblischer Vorgeschichte hätte möglicherweise auch ein anderes theologisches Ergebnis herbeigeführt. Die Geistverheißung scheint ihrerseits mit derjenigen von (Gerechtigkeit,) Friede und Freude zusammenzuhängen, was zur Folge hat, daß man Joh 14,25f. wohl besser mit dem nachfolgenden als mit dem vorangehenden Kontext verbindet, wie seinerzeit vom Rezensenten vorgeschlagen.

Die Argumente für die Familienmetaphorik als Bezugsrahmen im Ersten Johannesbrief besitzen nicht alle die gleiche Überzeugungskraft. Kein Zweifel, daß die Rede von „Vater" und „Sohn" zu dem genannten Sprachspiel gehört. Aber schon die gehäufte Anrede „Kinder" bringt m. E. für das joh Vokabular als Hintergrund der Immanenzvorstellungen wenig ein. Es dürfte weisheitlicher Natur sein, wie der vergleichende Blick etwa auf die Testamentenliteratur zeigt, auch dort, wo sie keine Immanenzvorstellungen kennt. Wenn in 1 Joh 2,12–14 in der Gemeinde „Väter" und „junge Männer" unterschieden und als solche angesprochen werden, so hat der Vorschlag viel für sich, hier erneut die Verheißung endzeitlichen Heils für Alt und Jung in Israel angesprochen zu sehen. Man denke an den Text vom Neuen Bund Jer 31,31–34, aufgenommen u. a. in Hebr 8,7–12, und denjenigen von Joël 3,1–5, aufgenommen in Apg 2,17–21 (mit der Nennung von νεανίσκοι und πρεσβύτεροι in Apg 2,17).

Nach Jahrzehnten stärkerer Betonung des alttestamentlich-jüdischen Hintergrundes des NT scheint das Pendel nun wieder stärker in die hellenistische Richtung (mit dem Oikos im Mittelpunkt und mit ihrem Freundschaftsideal) auszuschlagen. Vielleicht gelingt in absehbarer Zeit eine Synthese, die beide Sichtweisen wieder neu zu verbinden weiß.

J. Beutler S. J.

2. Historische Theologie

Pautler, André, *Biblia Patristica.* Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. [Volume] 7: Didyme d'Alexandrie (Antiquité Romaine et Chrétienne). Paris: CNRS Éditions 2000. 230 S., ISBN 2-271-05727-2.

Der 7. Bd. der „Biblia Patristica" stellt die Schriftzitate und -anspielungen im Werk des Didymus von Alexandrien zusammen. Das Vorwort enthält eine Reihe nicht unwichtiger Informationen. Erstens, was den vorliegenden Bd. betrifft, so war zunächst geplant, Athanasius von Alexandrien zusammen mit Didymus zu behandeln. Dieses Projekt konnte jedoch wegen Erkrankung der Bearbeiterin des Athanasius, Annie Hanriot-Coustel, leider nicht verwirklicht werden. Zweitens, als Folge von Umstrukturierungen im Schoße des „Centre National de la Recherche Scientifique", zeichnet als verantwortlich für den Bd. nicht wie bei den vorausgegangenen Bdn. das gesamte Team des „Centre d'Analyse et de Documentation Patristique", sondern ein einziger Autor, André Pautler. Dieser hat bei seiner Analyse nicht nur die vollständig überlieferten Werke des Didymus berücksichtigt, sondern auch die Fragmente. Deren Bibelverwendung wurde mit derjenigen der großen Werke verglichen. Eingesetzt wurden dabei auch die Daten des *Thesauraus linguae Graecae.* Drittens, der vorliegende 7. Bd. ist der letzte. Viertens, die in der Zusammenarbeit mehrerer europäischer Institute (Institut für neutestamentliche Textforschung/Münster, Septuaginta-Unternehmen/Göttingen, Vetus-Latina-Institut/Beuron, Centre d'Analyse et de Documentation Patristique/Strasbourg) entstandene Materialsammlung wurde inzwischen dem Institut der „Sources Chrétiennes" in Lyon anvertraut und steht dort den interessierten Forschern zur Verfügung. Dem Verzeichnis der auf ihre Bibelzitate und -anspielungen hin analysierten Didymus-Texte ist eine „Notiz über die Katenenfragmente" hinzugefügt, die über den speziellen Nutzen dieses Nachschlagewerks hinausgeht und sehr zu begrüßen ist. Hier werden in der Reihenfolge der biblischen Bücher die überlieferten Katenenfragmente zu Schriftstellen aus der Feder des Didymus jeweils mit den entsprechenden Stellen seiner überlieferten Werke bzw., gegebenenfalls, der Werke anderer Autoren konfrontiert. – Angesichts des offensichtlichen Nutzens, den die patristische Forschung aus den vorliegenden Bdn. der „Biblia Patristica" bisher gezogen hat, es es sehr zu bedauern, daß das Werk über den vorliegenden Bd. hinaus, aus welchen Gründen auch immer, nicht weitergeführt werden konnte.

H.-J. Sieben S. J.

Förster, Niclas, *Marcus Magus: Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe.* Sammlung der Quellen und Kommentar (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament: 1. Reihe; 114). Tübingen: Mohr Siebeck 1999. 485 S., ISBN 3-16-147053-2.

Über die Gestalt des Magiers Markus lag bislang keine Abhandlung in Form einer Monographie vor. Einer der Hauptgründe dafür ist in der schwierigen Überlieferungssituation zur Gestalt des Markus im Umfeld der valentinianischen Gnosis zu sehen. Das ausführlichste und älteste Zeugnis über ihn ist Teil eines Sammelberichts bei Irenäus im ersten Buch seiner *Adversus Haereses.* Dieses Zeugnis läßt sich aber aufgrund seines literarischen Charakters und seines Kontextes nur schwierig als historische Quelle verwerten.

In den Kap. 1–8 des ersten Buches gibt Irenäus ein Exzerpt aus verschiedenen Schriften der valentinianischen Gnosis wieder, das er um eigene mündliche Beurteilungen und doxographische Nachrichten ergänzt. In Kap. 9 schließt er diesen Bericht ab, indem er die exegetischen Prinzipien der Valentinianer am Beispiel ihrer Anwendung auf die Epen Homers widerlegt. In einem zweiten Argumenationsgang stellt er in haer. I 10 die geschichtliche Kontinuität der *ecclesia* mit der Lehre der Apostel und ihre Einheit in der geographischen Verbreitung dar. Demgegenüber versucht er in einem Sammelbericht von 11–21 aufzuzeigen, wie sich die Valentinianer aufgrund der Vielzahl ihrer unterschiedlichen Meinungen selbst widerlegen. In diesem Abschnitt findet sich Irenäus'

Zeugnis über Markus. Er dient ihm als besonders abschreckendes Beispiel, um zu zeigen, wo die Konsequenz valentinianischer Lehren hinführt, die er im vorherigen meist seriösen Exzerpt dargestellt hatte. Schon die Anhänger des Markus kritisierten daran offenbar Irenäus' unberechtigte Polemik – so folgert Förster –, weswegen sich der spätere Autor Hippolyt gezwungen sah, für sein Referat (ref. VI 39,1–54,2) neu über sie zu recherchieren (26–31).

Ein wichtiges Ergebnis der Arbeit Försters ist daher, daß er in seiner Einleitung (8–53) zunächst einmal Licht in die Quellenlage zu Markus geschaffen hat. Alle übrigen patristischen Quellen außer Hippolyts Refutatio lassen sich demnach als von Irenäus abhängig erweisen. Sofern sie andere Informationen über Markus enthalten, beruhen sie meist auf Mißverständnissen von Irenäus' Bericht. Dies gilt etwa für eine Spanienreise des „Magiers", von der Hieronymus berichtet, oder von der Farbverwandlung des Weines beim eucharistischen (!) Mahl, die Epiphanius erwähnt. Möglicherweise enthält allerdings die späte Weltchronik des Mahbub, bzw. Agapius, die um 942 n. Chr. in arabischer Sprache verfaßt ist, noch Überlieferungen, die von Irenäus unabhängig sind. Demnach habe Markus gelehrt, daß die Welt unter Mithilfe von 360 Geistern erschaffen worden sei, die den einzelnen Graden des Tierkreises entsprechen, und daß Jesus auf Veranlassung eben dieser Geister gekreuzigt worden sei.

In Irenäus' Sammelbericht über die verschiedenen valentinianischen Lehrer von 11–21 ist die Abgrenzung seiner Überlieferung, die sich auf Markus bezieht, nicht einfach. Von Hilgenfeld, Harnack, de Faye, bis zu den französischen Irenäus-Editoren Rousseau und Doutreleau, wurden gewöhnlich die gesamten Kap. 13–21 Markus zugesprochen. Auch hier hat Förster die Quellenlage geordnet. Irenäus referiert in I 11,3 das Lehrgebäude eines *„clarus (...) magister"*. Dessen folgende Lehre über den monadischen Ursprung der Schöpfung wurde von Harnack mit der Herakleons identifiziert, eine Auffassung, die auch heute noch bisweilen vertreten wird. Förster zeigt dagegen, daß Irenäus mit dem „berühmten Lehrer" bereits Markus meint, weswegen er sich in I 15,1 darauf zurückbeziehen kann. Die späteren Kap. des Abschnitts von 17–21 hingegen enthalten Nachrichten, die auf unterschiedlichen Traditionen beruhen und daher auch nicht mehr mit Sicherheit auf den gnostischen Lehrer Markus zurückzuführen sind. Förster begrenzt Irenäus' Zeugnis über Markus daher auf I 11,3 und 13,1–16,2. Für seinen Bericht hat der gallische Bischof offenbar verschiedene Schriften des gnostischen Lehrers studiert und auch Fremdzeugnisse über ihn eingeholt. Das Spottgedicht eines Presbyters aus seiner kleinasiatischen Heimat hat er beispielsweise als direktes Zitat in 15,6 in sein Referat eingebaut. Es ist nach Förster das älteste Zeugnis über Markus überhaupt (18–26).

Die solchermaßen geordnete geschichtliche Überlieferung kommentiert Förster im folgenden Hauptteil seiner Arbeit (54–388). Irenäus' Darstellung von Markus' Lehre zeigt Parallelen zu seinem vorangegangenen Referat in den ersten acht Kap. des Buches. Markus sieht den Ursprung der Schöpfung aber deutlicher als die haer. I 1,1 zitierten Valentinianer in der Einheit eines transzendenten Gottes, der zunächst allein in den Begriffen einer negativen Theologie beschreibbar ist. Aus diesem Gott emaniert dann wie haer. I 1,1–3 ein Pleroma von 30 Äonen, und das mythologische Schicksal der Sophia-Gestalt erklärt vergleichbar mit haer. I 2,1–4 die Entstehung der irdischen Welt: Die Sophia wird wegen ihrer negativen Leidenschaften aus dem Pleroma verstoßen und außerhalb des Pleromas von ihnen befreit. Aus den abgespaltenen Leidenschaften der Sophia schafft der Demiurg den wahrnehmbaren Kosmos (vgl. haer. I 5). Die Erlösung führt Markus auf das Erscheinen Jesu zurück. Bei der Taufe vereinigt sich eine Christusgestalt aus dem Pleroma in Form einer Taube mit dem irdischen Menschen Jesus. Dieser Christus erlöst die pneumatischen Menschen, indem er ihnen ihre himmlische Herkunft offenbart. Durch seine Offenbarung finden die pneumatischen Menschen den Weg zum wahren ‚Vater der Welt' und kehren sich ab von ihrer Verehrung der 360 Weltgeister (s.o.), die sie vorher in der Zeit ihrer Unwissenheit angebetet haben. Als Reaktion darauf, daß er sie ihrer göttlichen Macht entraubt hat, aber liefern die Weltgeister den irdischen Menschen Jesus dem Tod am Kreuz aus. Am Ende der Weltzeit stellt sich Markus vor, daß die pneumatischen Menschen zunächst in ihre Heimat im göttlichen Pleroma zurückkehren, und daraufhin der gesamte materielle Kosmos im Weltenbrand vergeht.

Im Ansatz wird hier also ein christlicher Lehrentwurf erkennbar, der biblische Elemente mit zeitgenössischen philosophischen Konzepten verbindet. Dazu paßt auch Markus' allegorische Schriftauslegung (vgl. 249–264 zu haer. I 14,6; 345–356 zu haer. I 15,3; 363 zu haer. I 16,1) und die ausgeprägte symbolische Zahlendeutung, die mit einer Renaissance pythagoreischen Gedankenguts in der kaiserzeitlichen Philosophie parallel läuft (vgl. 312–319; 364–367; 371–388 und öfter).

Schwerer zu beurteilen ist, wieweit Irenäus' polemische Darstellungen wirkliche Entsprechungen im Auftreten des Markus haben oder auf absichtlichen Verzerrungen beruhen, die entweder auf ihn selbst oder bereits auf die Berichterstatter zurückgehen, auf die er sich eigens beruft. Dies gilt einerseits für den Vorwurf, Markus habe mit Aphrodisiaka und kultisch-magischen Praktiken Frauen sexuell verführt. In dieser Hinsicht meint Förster kritisch, Irenäus' Referat beruhe auf der „Schmähsucht" (125) des gallischen Bischofs, da der spätere Hippolyt diese libertinistischen Vorwürfe ganz übergeht (122–126; 132–138). Der gleichen Rekonstruktionsschwierigkeit unterliegt Irenäus' Schilderung magischer Rituale. Diesbezüglich folgert F. aus Irenäus' und Hippolyts Bericht, die Anhänger des Markus hätten zwei Tranksakramente gekannt (400, u. 64–126 im Kommentar zu haer. I 13,2–3). Markus habe zunächst beim Initiationsritual neuen Anhängern seine prophetische Kraft demonstriert, indem er weißen Wein mit einem Pflanzenfarbstoff in roten verwandelt habe. Dabei habe er den Initiandi versprochen, diese Kraft werde durch sein Ritual auch auf sie übergehen. In einem zweiten Ritual symbolisierte das Überschäumen des Weines, das Markus durch ein Brausemittel bewirkte, das Anwachsen der Erkenntnis durch seine Lehre.

Diese Beurteilung F.s ließe sich wahrscheinlich auch genau umgekehrt vornehmen. Denn der Vorwurf der Magie ist ein häresiologischer Topos, der sich bereits bis in die Apg hinein zurückverfolgen läßt (8,9–11; 19,19; vgl. schon Dtn 18,10–14). Hingegen läßt sich Irenäus' Darstellung noch erschließen, daß Markus' Beziehungen zu Frauen offenbar Patronatsverhältnisse waren (vgl. auch 93 zu haer. I 13,3). Daß reiche römische Patrizierinnen sich als Schülerinnen christlichen Lehrern anschlossen und sie daraufhin als Patronin bei der Entstehung ihrer Schriften wirtschaftlich unterstützten, läßt das Beispiel der Flora erkennen, deren Name durch das Lehrschreiben des Valentinschülers Ptolemäus an sie überliefert ist. Daß es hierbei auch zu kompromittierenden Verhältnissen kam, ist vor dem Hintergrund des recht lockeren römischen Moralkodex' in dieser Phase der Kaiserzeit wohl nicht ganz auszuschließen. Sie waren nur möglich aufgrund einer allgemein üblichen Akzeptanz, auf die Lehrer wie Markus noch in der zweiten Hälfte des 2. Jhdts. in christlichen Gemeinden stießen. Irenäus nahm solche Nachrichten dann allerdings zugegebenermaßen dankbar an, um sie in seiner polemischen Darstellung weiter auszumalen.

Auch in F.s Zusammenfassung (389–419) scheint mir daher fraglich, ob nicht schon mit der herkömmlichen Bezeichnung Markus' als Magier deutlich differenzierter umgegangen werden müsste. Förster beschreibt ihn als „Autodidakten" (416), der mit Zahlenspekulationen und fernen ägyptischen Mythen ein tiefes religiöses Wissen vorgaukelt. Aus unprofessioneller Bibellektüre und philosophischer Halbbildung hat er sich ein eklektizistisches Lehrgebäude zusammengeschustert (396–399). Mit diesen Charakterisierungen läßt sich die Anziehungskraft Markus', die F. berechtigter Weise hervorhebt (410–414), nicht ganz erklären. Ist damit doch der *„clarus magister"*, dessen Bekanntheit Irenäus offensichtlich noch zu scharfem Zynismus und zu Polemik reizt, bei F. vielmehr zu einem intellektuellen Scharlatan geworden! Damit wird allerdings fraglich, ob die starke häresiologische Tendenz der Quelle bei Irenäus eine zuverlässige historische Rekonstruktion von Markus' Lehre überhaupt noch ermöglicht.

Zum Umfeld des Markus im zweiten Jhdt. wären noch weitere Monographien erforderlich, um das theologische Profil dieser Zeit deutlicher in den Blick zu bekommen; etwa zu Tatian, zu Athenagoras u.a. oder etwa auch zu einer thematischen Frage, die sich ausgehend vom NT mit dem Verhältnis zwischen Christentum und antikem Platonismus beschäftigt. Die Monographien über Valentinus von Chr. Markschies und über Basilides von W. A. Löhr haben bereits zu einem differenzierteren Bild der Gnosis in dieser Anfangszeit beigetragen, als es von der religionsgeschichtlichen Schule in der er-

sten Hälfte des 20. Jhdts. vertreten worden ist. In diesem Punkt leistet auch F.s gründliche Untersuchung zu Markus einen Beitrag. Allerdings gerät er durch die deutliche Polemik der Überlieferung seiner Quellen an schwer überschreitbare Grenzen.

A. Wucherpfennig S. J.

Hoffmann, Andreas, *Kirchliche Strukturen und Römisches Recht bei Cyprian von Karthago* (Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft; N.F. Bd. 92). Paderborn [u. a.]: Ferdinand Schöningh 2000. 345 S., ISBN 3-506-73393-1.

Daß sich die kirchlichen Strukturen, vor allem das bis heute in der römischen und orthodoxen Kirche geltende Amtsverständnis, nicht nur nach den Vorgaben der Heiligen Schrift, sondern auch unter dem Einfluß der rechtlichen und politischen Vorstellungen der Gesellschaft der ersten Jhdte. entwickelt haben, dürfte heute unumstritten sein. Um sich die angedeutete Problematik konkret vor Augen zu führen, eignen sich die Schriften des Cyprian von Karthago ganz besonders nicht nur wegen der Fülle der hier vorkommenden relevanten Aspekte, sondern auch wegen der dichten Rezeption von Begriffen aus dem weltlich-profanen Bereich. In welchem Ausmaß der Bischof von Karthago Termini und Vorstellungen des Römischen Rechts zur Darlegung seiner eigenen Vorstellungen über kirchliche Ämter und Strukturen verwandte, zeigte im vergangenen Jhdt. vor allem A. Beck in seiner Studie „Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte" (Halle 1930, ND Aalen 1967). Die vorliegende Untersuchung greift Becks Frageansatz auf, legt aber dann ein Gesamtergebnis vor, das in verschiedensten Hinsichten weit über die genannte Studie hinausgeht. – Was nun die genauere Eingrenzung des Untersuchungsgegenstandes angeht, so behandelt Hoffmann nicht den gesamten Bereich des Einflusses des Römischen Rechts auf die kirchlichen Strukturen, sondern nur auf zwei freilich zentrale Aspekte, einerseits auf die rechtlichen Grundlagen der christlichen Gemeinschaft, andererseits auf ihre hierarchische Zweiteilung. Weitere Problemzusammenhänge, so die Stellung des Bischofs und dessen verschiedene Funktionen in der Gemeinde, das Verhältnis der Bischöfe untereinander („Kollegialität", Synoden!) und sonstige Einzelaspekte, wie z. B. das Bußverfahren in der Gemeinde, die aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls dem Einfluß des Römischen Rechts ausgesetzt waren, bleiben ausdrücklich außer Betracht. – Aus der genannten Eingrenzung ergibt sich der nähere Aufbau der Arbeit. Der 1. Teil befaßt sich mit den rechtlichen Grundlagen der christlichen und staatlichen Gemeinschaft, der 2. mit der hierarchischen Zweiteilung der Gemeinschaft, und dies jeweils in einem Doppelschritt. Auf den Befund bei Cyprian folgt jeweils der Befund in den römischen Rechtsquellen. Die Erfassung des Befundes ist in beiden Hauptteilen jeweils aufeinander abgestimmt, so daß der Vergleich zwischen beiden Bereichen, dem weltlichen und dem kirchlichen, sehr erleichtert wird. Im 1. Teil wird dieser Vergleich auf drei Ebenen und entsprechend in drei Abschnitten durchgeführt: 1. auf der Ebene der Terminologie, 2. auf der der Quellen des göttlichen bzw. staatlichen Rechts, 3. auf der der Konsequenzen der rechtlichen Ordnung. Im 2. Teil wird der Vergleich auf vier Ebenen vorgeführt: 1. derjenigen der Terminologie, 2. derjenigen der Trennungslinie zwischen Klerus und Laien bzw. zwischen Beamten und Volk, 3. derjenigen der Rolle des Klerus in Führung und Fürsorge bzw. der Rolle der staatlichen Führungsgruppen in der Würde der Beamten und der Mitglieder der ‚ordines', 4. derjenigen der Rolle der Laien bzw. des Volkes. Die Einleitung bietet einen detaillierten Forschungsüberblick und präzisiert das nähere Ziel und den Gegenstand der Untersuchung, der Schluß faßt die Ergebnisse zusammen. – Der Wert der Arbeit liegt weniger darin, daß grundlegend Neues zum behandelten Thema gesagt wird, als darin, daß ein genau eingegrenzter Teilaspekt außerordentlich gründlich und nahezu erschöpfend behandelt wird. Besonders aufschlußreich sind in beiden Teilen der Arbeit die Ausführungen zur Terminologie, also zur Bedeutung, die Begriffe wie *lex, ius, dispositio, ordinatio, observatio, institutio, traditio, consuetudo, disciplina* und viele andere auf der einen Seite bei Cyprian, auf der anderen Seite in den römischen Rechtsquellen und in Anwendung auf die staatlichen Strukturen haben. Ein Verzeichnis der einschlägigen Termini macht die Benutzung dieser Teile der

Arbeit auch für den eiligeren Leser gut zugänglich. Zu den Qualitäten der Arbeit gehört auch das nuancierte Urteil über den erzielten Befund. Beispielhaft mag dafür stehen, was der Autor über den Einfluß des Römischen Rechts auf die Trennung zwischen Klerus und Laien ausführt. Hier stellt er zunächst fest: „Auch die Zweiteilung der Gemeinde in den Klerus als den führenden und das Gemeindevolk als den geführten Teil ist keine Schöpfung Cyprians". In diesem Zusammenhang konstatiert er, „daß Cyprian eine allzu große Nähe zur profanen Gesellschaft vermeidet und die kirchliche oder biblische Sprache bevorzugt", um dann jedoch zu präzisieren: „Doch es finden sich ... genügend Berührungspunkte in Termini und Grundsätzen, die an die Trennung zwischen politischen Führungsgruppen und einfachem Volk in der städtischen Gesellschaft erinnern. Sie assoziieren damit im kirchlichen Bereich Grundsätze, Haltungen und Wertungen der profanen städtischen Gesellschaft. In dieser ist eine klare Zweiteilung zwischen Funktionsträgern, d. h. Inhabern hoheitlicher Macht, und dem verwalteten, geführten Volk kennzeichnend. Das Volk kann von sich aus nicht aktiv werden. Sofern es überhaupt an Entscheidungsprozessen beteiligt ist, geschieht dies nur im Zusammenwirken mit den entsprechenden Magistraten." Ähnlich wie das staatliche Amt genießt das kirchliche eine hohe Wertschätzung, heißt es weiter. Die biblische Begründung dieser Wertschätzung durch die Identifikation der bestehenden kirchlichen Ämter mit alt- und neutestamentlich belegten Funktionen habe freilich zur Folge, daß die Überordnung der Amtsträger gegenüber dem einfachen Gemeindevolk und damit die Trennung zwischen Klerus und Amt noch einmal verschärft wird. Andererseits gilt nach dem Autor jedoch wiederum: „Zur Zeit Cyprians kommt dem Gemeindevolk allerdings insgesamt noch deutlich höheres Gewicht zu als der einfachen städtischen Bevölkerung ... Hier wirkt sich aus, daß die ‚plebs' nicht einfachhin als zu verwaltende ‚Masse', sondern als Gemeinschaft der Brüder und Schwestern angesehen wird, deren Sorge dem Gemeindeleiter vom Herrn aufgetragen ist, und hierfür weiß sich der Bischof dem Herrn verantwortlich." Alles in allem gilt dann aber doch: „Dennoch verschiebt die Übertragung von Ordnungsmustern aus dem städtischen in den kirchlichen Bereich die Gewichte zugunsten des Klerus" (309). – Ein vierfaches Register (Quellen, Namen, lateinische Begriffe, Sachen) schließt die verdienstvolle, von Prof. Dr. Geelings in Bochum betreute Habilitationsschrift ab. H.-J. Sieben S. J.

Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel *Contro Celso* di Origene. Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su „Origene e la Tradizione Alessandrina". A cura di *L. Perrone* (Studia Ephemeridis Augustinianum; 61), Rom: Institutum Patristicum Augustinianum 1998. 281 S., ISBN 88-7961-036-8.

Kommentare zu Werken der Patristik, insbesondere der griechischen, sind noch immer nicht zahlreich. Sehr zu begrüßen ist daher das seit einigen Jahren ins Auge gefaßte Ziel des *Gruppo Italiano di Ricerca su „Origene e la Tradizione Alessandrina"*, einen Kommentar zu Origenes *Contra Celsum* (= CC) zu erstellen (vgl. die Ankündigung in „Adamantius" 1 [1995] 5f.). Das Werk, das Origenes zwischen 244 und 249 gegen die Angriffe des Mittelplatonikers Kelsos verfaßte, verdient als eine der großen Apologien des Christentums ohne Zweifel eine umfassende Betrachtung. Der vorliegende Bd., Frucht einer Tagung in Pisa vom 28. bis 30. Januar 1997, beleuchtet in zehn Beiträgen (und sechs jeweils beigefügten Stellungnahmen) Fragen und Themen, die im geplanten Kommentar zu berücksichtigen sein werden.

In einem Literaturbericht (Vingt ans de recherches sur le *Contre Celse:* état des lieux; 9–28) stellt *Alain Le Boulluec* Untersuchungen der Jahre 1976 bis 1996 zusammen. Als deren Hauptthemen ermittelt er: die literarische Struktur (gemeint ist wohl vor allem die Struktur von Kelsos' Schrift *Alethes Logos* [=AL], die der Entgegnung des Origenes zugrundeliegt); die Rolle des Judentums (sowie die von Kelsos und Origenes für Aussagen zum Judentum genutzten Quellen); Ausführungen zur Häresiologie; die Kontroverse über Wunder, Daimonologie und Angelologie; Aussagen des Origenes zur religiösen Sprache; die Rolle der nichtchristlichen Religionen bei Origenes; die philosophische Dimension von CC (28). In allen Bereichen sind Meinungsverschiedenheiten und blei-

bende Unsicherheiten festzustellen (so ausdrücklich auch zu Datum, Umständen und Ort der Entstehung des AL; 12).

Für die literarische Gestalt des Werkes CC, mit der *Gilles Dorival* sich befaßt (La forme littéraire du *Contre Celse*; 29–45), lassen sich keine jüdischen oder christlichen Vorbilder feststellen. Auffallend sind dagegen Gemeinsamkeiten mit Galens Schriften *Gegen die Widersprüche Julians zu den Aphorismen des Hippokrates* und *Gegen Lykos* sowie mit Plutarchs *Gegen Kolotes*. Es handelt sich jeweils um eine Apologie für eine oder mehrere konkrete Personen, eine Entgegnung auf Anschuldigungen. Charakteristisch dafür ist die Präposition πρός + Akkusativ im Titel. Sie findet sich nicht nur in den drei paganen Werken, sondern auch im ältesten erhaltenen Textzeugen von CC (Papyrus von Tura, vermutlich 7. Jhdt., Auszüge aus CC I und II). Der Titel Κατὰ Κέλσου, der sich durchsetzte, ist, wie Dorival anmerkt, vermutlich nicht der ursprüngliche (40). Vergleichbar sind weiterhin die Elemente des jeweiligen Vorworts, die sukzessive Zitation von Aussagen des Gegners sowie ihre Widerlegung, schließlich der „syngraphische Charakter" der Schriften. Wie Dorival zeigt, kann σύγγραμμα / συγγραφή eine Schrift bezeichnen, die ein einziges Ziel verfolgt, zur Veröffentlichung bestimmt und rhetorisch ausgestaltet ist (42f.). Wenn Origenes sagt, er habe sein Werk συγγραφικῶς verfassen wollen (CC Prooem. 6), bleibt die Frage, ob er dies im Sinn eines präzisen Terminus technicus versteht. In jedem Fall ist der Vergleich zwischen CC und den genannten paganen Werken aufschlußreich und überzeugend.

Nach *Aldo Magris* (Platonismo e cristianesimo alla luce del *Contro Celso*; 47–77) zeigt CC besonders deutlich eine trotz aller Unterschiede bestehende Homogenität zwischen Christentum und Platonismus der Spätantike: Obwohl Kelsos die Argumente des Origenes kaum hätte nachvollziehen können, sind die beiden Autoren „zwei verschiedene Produkte aus ein und derselben ‚Pasta'" mit gemeinsamen „Grundoptionen des Denkens" (49). Schwerpunktmäßig behandelt Magris die Position des Kelsos innerhalb des mittleren Platonismus (49–69). Zentrale Inhalte seiner instruktiven Darstellung sind: die allgemein mittelplatonische Vorstellung von einem universalen göttlichen Prinzip; die Integrierbarkeit religiöser Tradition ins philosophisch-theologische System (gegen die die monotheistischen Religionen sich sperren); die Transzendenz Gottes und die Hierarchie der Zwischenwesen; der Ursprung des Bösen. Magris sieht in Kelsos insofern einen Vorläufer von Ammonius Sakkas und Plotin, als er bereits die Transzendenz des göttlichen Prinzips gegenüber Sein (οὐσία) und Vernunft (νοῦς) bzw. Vernunftgebrauch (νόησις) vertritt (62f.; vgl. CC VI 64 und VII 45). Die Definition des ersten Prinzips durch den Begriff des „Einen" findet sich im AL nicht. Dies schließt nicht aus, daß Kelsos sie, wie Magris vermutet, gekannt hat (63). Allerdings ist ihr Fehlen in diesem Fall erklärungsbedürftig – vor allem, wenn man die Definition als typisch für das platonische Milieu von Alexandria ansieht (60) und annimmt, daß Kelsos selbst dort lehrte (51). (Letzteres ist zwar durchaus möglich – ist es aber sicher?) Während sich zu Kelsos' philosophischen Lehren stets Vergleichbares bei anderen Vertretern des mittleren Platonismus finden läßt, stellt seine Kritik am Christentum eine Besonderheit dar. Doch auch und gerade hier zeigt sich nach Magris die Ambivalenz der mittelplatonischen Philosophie, in der Metaphysik mit Aufklärung gepaart ist (71; vgl. 69). Auch Origenes verfalle dieser Ambivalenz, wenn er pagane Traditionen mit einem „rationalistischen furor" bekämpft, den er auf biblische Aussagen nicht anwenden würde (73). Die abschließende These des Beitrags, Origenes habe das spezifisch Christliche nicht erfaßt, da die Vorstellung eines leidenden und sterbenden Gottes für ihn ebenso inakzeptabel sei wie für Kelsos, stellt *Claudio Moreschini* in seiner *risposta* in Frage. Diskutieren könnte man auch darüber, ob Kelsos religiöse Traditionen wie die Verehrung des Zeus-Grabes auf Kreta (CC III 43; vgl. dazu III 19) als bloße Torheit betrachtet und nur als Kuriosität erwähnt (so 75).

Nach *Guy G. Stroumsa* (Celsus, Origen and the nature of religion; 81–94) spiegelt CC den Übergang vom römischen zum christlichen Religionsverständnis. Interpretationen, die in dem Werk nur ein Beispiel für den Konflikt zwischen Heidentum und Christentum sehen, bezeichnet Stroumsa zu Recht als unzulässig vereinfachend und irreführend; dies nicht zuletzt auch aus dem Grund, daß sie das Judentum ausklammern, von dem her

Kelsos und Origenes jeweils bestimmen, was die christliche Identität ausmache. Während nach Kelsos' Verständnis Religion dem einzelnen durch seine jeweiligen ethnischen Traditionen vorgegeben ist, verlangt sie nach Origenes persönliches Überzeugtsein, ja Konversion und Änderung der Lebensweise. Die Christen verspielen in den Augen des Kelsos ihre Existenzberechtigung, indem sie die traditionellen Formen jüdischer Religiosität zurückweisen (86). Hier könnte man einem Aspekt noch weiter nachgehen: Auch die Juden haben sich nach Kelsos losgesagt von der Religion des ägyptischen Volkes, dem sie ursprünglich angehört hätten (CC III 5). Dennoch bescheinigt er ihnen, ein eigenes Volk mit eigenen, auch religiösen Gesetzen geworden zu sein (CC V 25) und ihre Tradition zu wahren (ebd. und CC V 41). Insofern haben die Juden sich eine neue Existenzberechtigung erworben. Für die Christen aber trifft auch dies nach Kelsos nicht zu (CC V 33). *Cristiano Grottanelli* regt an, zwei weitere von Stroumsa angeschnittene Themen noch intensiver zu reflektieren: erstens die teils ablehnende, teils sehr interessierte Haltung des Origenes zur jüdischen Schriftauslegung in ihren unterschiedlichen Ausprägungen, zweitens die Hierarchie der Daimones bei Kelsos in ihrem Verhältnis zur Ämterstruktur des Römischen Reichs und zur Engellehre des Origenes.

Manlio Simonetti beschreibt die Rolle der Hl. Schrift in Kelsos' Polemik und Origenes' Reaktion (La sacra scrittura nel *Contro Celso*; 97–114). Den jüdischen Schriften wirft Kelsos Mangel an Alter und Originalität vor, zudem Unklarheit und Anthropomorphismen in der Rede von Gott, den christlichen Schriften vor allem Unglaubwürdigkeit in ihren Aussagen über das Leben Jesu. Juden und Christen haben nach Kelsos in ihren heiligen Texten fremde Traditionen übernommen und verfälscht. Auch ihre Schriftinterpretation sei abzulehnen. Gerade durch seine detaillierte Kritik bereitet Kelsos der nicht weniger detailreichen, auf intimer Schriftkenntnis beruhenden Antwort des Origenes den Boden (97; 100; 109). Trotz einzelner Ansätze einer Annäherung – Kelsos betrachtet die Hl. Schrift der Juden analog zu Schriften und Erzählungen anderer antiker Religionen, Origenes stellt sich in CC auch auf pagane Leser ein (100 f.) – bleiben die Zugänge der beiden Autoren zu den biblischen Texten unüberbrückbar verschieden. Deren radikale Ablehnung durch Kelsos beruht letztlich auf seinem Anspruch kultureller Superiorität (100, 114). Origenes dagegen nähert sich der Schrift mit einer *fides quaerens intellectum* (100). Zwischen dem Text der Bibel und den Schriften Platons erkennt er, wie Simonetti feststellt, zwar Kongruenzen in Fragen der *dottrina* (gemeint sind Erkenntnis- und Gotteslehre) und der Moral an, betont aber andererseits die Überlegenheit der Bibel aufgrund größerer Klarheit in ihren Aussagen über Gott und einer breiteren positiven Wirkung (102). Gegenüber der Kritik des Kelsos verteidigt Origenes das Alter der jüdischen Schriften (ebd.) und das Recht des jüdischen Volkes, wie alle anderen Völker seinen eigenen Propheten Glauben zu schenken (106); andererseits wendet er sich auch gegen die jüdische Schriftauslegung (die das Gesetz nicht allegorisch versteht [110, 113] und die Prophezeiungen nicht auf Jesus Christus bezieht [105]): er beansprucht die Superiorität des NT und des geistigen christlichen Schriftsinns (110). Die von Kelsos kritisierte Einfachheit des biblischen Stils rechtfertigt Origenes mit dem Hinweis darauf, daß sie den Wert des Inhalts deutlicher und den Inhalt selbst auch einfachen Menschen verständlicher mache (104; hierzu vgl. auch CC I 18: Mose sei ein „Rhetor von edler Art", der sowohl auf die Einfachen Rücksicht nimmt als auch den Gebildeten noch Anlaß zum Nachdenken gibt).

Lucio Troiani befaßt sich mit der Person des fiktiven Juden, den Kelsos im AL eine zweiteilige Rede gegen Jesus und die (Juden-)Christen halten läßt (Il giudeo di Celso; 115–128). Kelsos reproduziere hier ein gängiges Schema der jüdischen und christlichen Apologetik seiner Zeit (115). In den Worten des „Juden", der sich speziell an seine zum Christentum konvertierten „Mitbürger" wendet (CC II 1), sei ein wertvolles Zeugnis für die Rahmenbedingungen der frühen Verkündigung des Glaubens an Jesus als den Herrn zu sehen: Der Text zwinge zu einer Korrektur der apriorischen Annahme, bei der Ausbreitung des christlichen Kerygma hätten sofort die „Heiden" eine zentrale Rolle gespielt (127). *Adele Monaci Castagno* weist in ihrer *risposta* auf die Schwierigkeiten hin, die Kritik an den Judenchristen durch Kelsos' „Juden" als Zeugnis für historische Fakten zu lesen (129). Zu Recht unterstreicht sie die Möglichkeit, daß die von Kelsos eingeführte Person für diesen selbst spreche (128) – eine Feststellung, die sich noch näher begründen

läßt: Die Eingrenzung auf Judenchristen kann dadurch motiviert sein, daß es Kelsos darauf ankommt, den Christen (wie den Juden) eine „Abspaltung" (στάσις) von ihrem Ursprungs-Volk nachzuweisen (CC III 5). Wie er die Juden als abgefallene Ägypter betrachtet, so die Christen als abgefallene Juden. Ein Vorwurf gegen „Heidenchristen", sie hätten sich von den Traditionen ihrer Völker losgesagt, wäre weniger wirksam und im Mund des fiktiven Juden nicht sehr passend gewesen (er hätte auch diejenigen „Heiden" getroffen, die sich dem Judentum zuwandten!). Die Bekehrung von Nichtjuden zum Christentum hätte zudem als Argument zugunsten der Christen erscheinen können. Auffällig ist allerdings, daß Kelsos nie auf den zumindest denkbaren Einwand eingeht, nicht alle Christen seien ursprünglich jüdischer Herkunft. Auf Nichtjuden, die jüdische Gebräuche übernehmen, spielt er immerhin einmal an (CC V 41).

Enrico Norelli kann in einer sehr kenntnis- und detailreichen Untersuchung (La tradizione sulla nascita di Gesù nell' ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ di Celso; 133–166) die 1941 von M. Lods vertretene These widerlegen, Kelsos habe sich für seine polemischen Ausführungen zu Jesu Geburt (und den ersten Lebensjahren) auf eine zusammenhängende jüdische Quelle gestützt. Kelsos' Aussagen (konkret: Jesus sei niedriger Herkunft und als Sohn des Soldaten Panthera illegitimer Geburt, er habe in Ägypten die Magie kennengelernt, er sei „Zimmermann" und „Zauberer" gewesen) sind möglicherweise gar nicht aus jüdischen, sondern aus christlichen Schriften abgeleitet – natürlich aufgrund einer Lektüre mit den Augen der Polemik (164f.). Sicher ist, daß Kelsos für den untersuchten Bereich Mt heranzog; keinen Beleg gibt es hier für den Gebrauch von Lk. Sehr wahrscheinlich ist eine Kenntnis nichtkanonischer Schriften (wenn auch nicht der heute bekannten Apokryphen). *Giuseppe Visonà* unterstreicht im Anschluß an Norelli die besondere Schwierigkeit, Quellen des AL zu ermitteln. Schon Kelsos kann Texte, die er zur Argumentation heranzieht, seinen Absichten entsprechend modifiziert haben; gleiches gilt für die Zitate oder Paraphrasen von Kelsos' Aussagen bei Origenes.

Zentrales Anliegen des Beitrags von *Marco Rizzi* (Problematiche politiche nel dibattito fra Celso e Origene; 171–206) ist es, innerhalb der theologischen Erörterung des Origenes und speziell in CC Ansätze einer politischen Theorie nachzuweisen (172f.). Der angenommene zeitliche Abstand zwischen AL und CC wirkt sich nach Rizzi hier insofern aus, als Kelsos von einer starken ethnisch-kulturellen Differenzierung im Innern des Reiches, von der Existenz einer doppelten – römischen und lokalen – politischen Gemeinschaft (πολιτεία; vgl. 176) sowie von der Möglichkeit eines doppelten Bürgerrechts ausgehe, während Origenes nach Einführung des allgemeinen Reichsbürgerrechts durch Caracalla in einer Phase ideologischer Zentrierung schreibe (173f.). (Dies präzisierend weist *Giovanni Filoramo* in seiner *risposta* darauf hin, daß im 3. Jhdt. nicht nur Zentralisierungstendenzen, sondern auch verstärkte Versuche der Verteidigung von πάτριοι νόμοι und lokalen Kulten zu konstatieren sind; 209.) Nach Rizzi wirft Kelsos den Christen vor, daß sie kein positives Element einer eigenen Identität vorweisen können, die sie mit Recht „neben die anderen πολιτεῖαι des Reiches" stellen würde (174). Tatsächlich vermißt Kelsos bei ihnen die Existenz der πάτριοι νόμοι (CC V 33); auch bezeichnet er die Christen – anders als die Juden (CC V 25) – nie als ein „Volk" (ἔθνος). Ist es aber Zufall, daß von einem Nebeneinander mehrerer πολιτεῖαι an keiner Stelle explizit die Rede ist? Der Begriff πολιτεία läßt sich in den erhaltenen Kelsos-Fragmenten überhaupt nur an einer einzigen Stelle (CC IV 81) sicher nachweisen (der Hinweis auf die „πολιτεία Jesu" in CC I 6 ist m.E. Origenes zuzuschreiben). In politischer Hinsicht, so Rizzi weiter, macht Kelsos den Christen konkret zweierlei zum Vorwurf: erstens einen Geist der Spaltung (στάσις), die sich gegen das Gemeinwesen richtet (175; die als Beleg angegebene Stelle, CC VIII 50, enthält kein eindeutiges Zitat aus dem Text des Kelsos; statt dessen könnte man auf die Kelsos-Fragmente in CC III 5 und III 8 verweisen: dort erscheint jeweils die Wendung „gegen das Gemeinwesen Spaltungen betreiben" – στασιάζειν πρὸς τὸ κοινόν). Der zweite Vorwurf bezieht sich auf die „Gesetzlosigkeit" der Christen, wobei hier „Gesetz" nicht mehr als Ausdruck politischer Autonomie verstanden wird, sondern im Sinne des durch Brauch und – vor allem religiöse – Traditionen Festgelegten. Weitere Themen des inhaltsreichen Beitrags von Rizzi sind: Kelsos'

Vorstellung von der Verankerung der geschichtlichen Ordnung in der kosmischen (u. a. durch die Daimones der einzelnen Völker; 177 f.); die Inkarnation des Logos und die Unterscheidung von sinnlich wahrnehmbarer und intelligibler Wirklichkeit als Parameter von Origenes' „Theologie der Politik" (180–183); Alter und heilsgeschichtliche Funktion des jüdischen Volkes (185), der christliche Universalismus (durch den der Vorwurf der Abspaltung gegenstandslos wird), die Christen als geistiges, „wahres" Volk und das Staat-Kirche-Verhältnis nach Origenes (gegenüber der Vorläufigkeit des Staates ist die Kirche irdisches Zeichen und – wenn auch unvollkommene – Antizipation der Gemeinschaft mit Gott, zu der alle Menschen berufen sind; 199). Gegen die These Carl Schmitts, die prägnanten Konzepte der modernen Lehre vom Staat seien alle säkularisierte theologische Konzepte, stellt Rizzi fest, daß an den Anfängen der christlichen Theologie die prägnantesten Inhalte der Ekklesiologie alle eschatologisierte (damit allerdings umgedeutete!) politische Inhalte seien (202). Abschließend wendet er sich – mit Blick auf Eusebius, Ambrosius, Augustinus sowie D. Sternberger, C. Schmitt und J. Taubes – der Frage nach der Wirkung von Origenes' Konzeption von Staat und Kirche zu. Die Abkehr von seinen Vorstellungen, deren Ursache vor allem im Erfolg von Augustinus' *civitates*-Lehre zu sehen sei, war nach Rizzi insofern schädlich, als die kompromißlose Unterschiedenheit zwischen der irdisch-staatlichen Gemeinschaft und der Gemeinschaft mit Gott sowie die Unmöglichkeit, die eine auf die andere zurückzuführen, im Laufe der Geschichte nicht mehr gesehen wurden (204). Nach G. Filoramo wiederum kann das Kirchenverständnis des Origenes außer von seiner eschatologischen Perspektive durchaus auch von der politischen Situation beeinflußt sein (etwa durch die zunehmende Zentralisierung der politischen Macht oder durch römische Verwaltungsstrukturen als Vorbild der kirchlichen diözesanen Verwaltung).

David Satran (Truth and deception in the *Contra Celsum*; 213–222) macht auf die Bedeutung des Begriffs der „Täuschung" für das Werk aufmerksam. Er stellt eine dreifache Stufung fest: manche Ideen oder Lehren – wie etwa die des Kelsos – stehen nach Origenes noch unterhalb einer Ebene, auf der überhaupt von einer Täuschung gesprochen werden könnte; bei anderen – z. B. denen der Gründer von Philosophenschulen – finden sich „leere Täuschungen" (vgl. Kol 2,8); eine heilsame Täuschung schließlich kann (nach Jer 20,7) von Gott selbst ausgehen (215). Mit dieser Unterscheidung reagiert Origenes, so Satran, nicht nur auf den Vorwurf des Kelsos, die Juden seien durch Moses getäuscht worden, die Christen durch Jesus – sie trage vielmehr auch dazu bei, das Verhältnis der christlichen Lehre zur philosophischen Erkenntnis zu erklären und die Haltung, die gegenüber den „einfacheren Menschen" in der Kirche geübt werde, verständlich zu machen (221). Gedanken aus stoischer Philosophie, philonischer Exegese und römischem Recht zur Natur der Täuschung können Origenes beeinflußt haben (219). Bezugnehmend auf Satrans Beitrag hebt *Domenico Pazzini* die Grenzen der „pädagogischen Täuschung" bei Origenes hervor: Wie dieser selbst sagt, bedeutet die Inkarnation keine Täuschung über Gottes Natur, auch wenn der Eindruck entstehen könne, daß Gott selbst sich wandle (CC IV 19). Ergänzend ist festzustellen, daß nach Origenes nicht nur Gott, sondern auch die Christen Urheber einer die Menschen bessernden „heilsamen Täuschung" sein können (CC II 79).

Lorenzo Perrone (Proposta per un commento: un' esemplificazione su *Contro Celso* I,9–13; S. 225–256) erläutert und veranschaulicht seine Vorstellungen von einem Kommentar zu CC. Dieser solle sowohl philologische Einzel-Analysen als auch Erörterungen größerer inhaltlicher Zusammenhänge umfassen (232). Die als Beispiel ausgewählte Textpassage, die sich auf den Konflikt zwischen Vernunft und Glaube bezieht und die unterschiedlichen Haltungen von Kelsos und Origenes erkennen läßt, ist ohne Zweifel von grundlegender Bedeutung. Wie schon an diesem eng begrenzten Abschnitt deutlich wird, stehen mögliche Kommentatoren vor besonderen Schwierigkeiten: Der Text ist geprägt von einem Gegenüber zweier unterschiedlicher Positionen, deren Vertreter nicht auf gleicher Ebene stehen (Perrone spricht von einer „unvollkommenen Dialektik"); ein Kommentar ist daher in Gefahr, nicht beiden Positionen in gleicher Weise gerecht zu werden (229). Weitere Probleme: Thematische Einheiten sind schwer abzugrenzen (231). Die eigene Physiognomie des AL wird sich – so Perrone – erst in einem

späten Stadium der Untersuchung des Gesamttextes von CC herausheben lassen (230). Schon Ausdehnung und Motivreichtum von CC bergen für einen Kommentar das Risiko, uferlos zu werden. Die Tatsache, daß auch Origenes und bereits Kelsos sich polemisch-kommentierend auf fremde Texte beziehen, verlangt zudem die Berücksichtigung der unterschiedlichen Perspektiven. Eine gewisse „Ökonomie" (so Perrone 256) wird tatsächlich notwendig sein.

Der Sammelbd. schließt mit Kurzinformationen zu den Autoren des Bds. und mit Indices zu Bibel- und Origenes-Stellen (darunter subsumiert ist ein eigener Index zu den Kelsos-Fragmenten) sowie zu den zitierten Autoren. Die verschiedenen Beiträge zeigen einmal mehr, wie vielfältig die Fragen sind, die sich an Origenes' *Contra Celsum* und Kelsos' *Alethes Logos* stellen lassen. Zugleich dokumentieren sie in einzelnen Punkten divergierende Positionen der Interpreten. Manche Fragen – z. B. die der Datierung des AL – sollten weiter als offen betrachtet werden. Zweimal haben sich Irrtümer bei Autorennamen eingeschlichen: auf den Seiten 82, 84 ... 96 muß es in der Kopfzeile „G. G. Stroumsa" heißen, S. 215 Anm. 5 „A. Monaci Castagno". S. 197 Anm. 103 ist statt „et audituum, et moto manuum" zu lesen: „et auditu et motu manuum". Ansonsten ist der Bd. sorgfältig gestaltet. Er gibt bereits einen Vorgeschmack auf den geplanten Kommentar; dem Projekt ist viel Erfolg zu wünschen. J. Arnold

Césaire d'Arles, *Sermons sur l'Écriture*. Tome I (sermons 81–105). Texte critique par *G. Morin* (CCL), introduction, traduction et notes par *Joël Courreau* (Sources Chrétiennes; 447). Paris: Les Éditions du Cerf 2000. 455 S., ISBN 2-204-06333-9.

Caesarius von Arles († 542) war der bedeutendste Prediger Galliens seiner Zeit. Er selbst hatte seine *sermones* als Predigtvorlagen konzipiert, und sie fanden als solche eine weite Verbreitung, u. a. bis nach Spanien. Mit der Form ihrer Verbreitung hängt es zusammen, daß im Laufe der Zeit mehr und mehr seiner Predigten anderen Autoren, vor allem Augustinus, zugeschrieben wurden. Und den modernen Editoren gelang es so nur nach und nach, die Sammlung seiner Predigten auf den heutigen Stand von rund 240 Predigten zu bringen. Die in Venedig 1508 zusammen mit anderen Predigten erschienene *editio princeps* enthielt nur 36 Caesarius gehörende Predigten, die Kölner Ausgabe von 1531 und die Basler von 1568 fügten je nur zwei weitere hinzu. Die Editionen von 1577 und 1613 brachten überhaupt keine weiteren Zugänge, erst Baluze erweiterte 1669 die Sammlung nochmals um 13 Predigten. Einen deutlichen Fortschritt erzielte dann der Mauriner Coustant, der 66 Augustinus bisher zugeschriebene *sermones* als Eigentum des Caesarius reklamierte. Den entscheidenden Durchbruch brachte schließlich 1937 Dom Germain Morin mit seiner Ausgabe von 238 Predigten. Sie wurden 1953 als Bd. 103 und 104 im Corpus Christianorum wiederveröffentlicht. – Dom Morin hatte die Predigten des Caesarius in fünf Gruppen eingeteilt: 1. *Sermones de diversis seu admonitiones* (1–80), 2. *Sermones de scriptura* (81–186), 3. *Sermones de tempore* (187–213), 4. *Sermones de sanctis* (214–232), 5. *Sermones ad monachos* (233–238). In den „Sources Chrétiennes" nrr. 175, 213 und 330 erschienen 1971, 1978 und 1986 unter der Überschrift „Sermons au peuple" die Predigten 1–80 der ersten Gruppe. Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen stammen aus der Feder von Marie-José Delage.

Mit dem vorliegenden Bd. erscheint der erste Teil der zweiten Gruppe. Er wurde besorgt von Frère Joël Courreau aus der Abtei Saint-Martin de Ligugé, dem wir auch schon die „Œuvres monastiques" des Caesarius (SC 345 und 398) verdanken. Die in diesem Bd. vorliegenden Predigten beziehen sich ausnahmslos auf alttestamentliche Texte, näherhin aus der Genesis die ss. 81–93, dem Exodus die ss. 94–104 und dem Levitikus der s. 105. Die Auslegungsmethode ist die Allegorese. Was der Prediger von einer wörtlichen Auslegung des AT hält, die nicht von einer geistlich-figurativen begleitet ist, sagt er sehr deutlich in der Einleitung von s. 89: *Cum enim populus Christianus fideliter ad ecclesiam venit, quid ei prodest, quod audit qualiter sancti patriarchae aut uxores acceperint, aut filios procreaverint, nisi quare haec facta sint, aut quid res ipsae figuraverint, spiritali sensu perspexerit*? Er weiß sich in dieser Einschätzung der alttestamentlichen *littera* völlig einig mit den Kirchenvätern, z. B. einem Origenes, der ähnliche provokante Äußerungen von sich gegeben hatte, vgl.: „Wer in der Kirche bei der Lesung die Opfer-

riten, die Beobachtung des Sabbats und ähnliches zu hören bekommt, wird notwendig ärgerlich und fragt: Wozu liest man solche Dinge in der Kirche? Was nützen uns die jüdischen Vorschriften und die Gebräuche eines nunmehr verworfenen Volkes? Derlei geht die Juden an" (Hom. in Num. 7,2). – Die Kirchenväter sind neben der Schrift auch die Hauptquelle, aus der der Prediger schöpft. Die Abhängigkeit geht dabei in nicht wenigen Fällen so weit, daß der Text praktisch wörtlich übernommen wird. Ausdrückliches Ziel des Predigers ist es dabei, die oft komplizierten und schwierigen Auslegungen der Väter für seine eigenen Zuhörer mundgerecht darzubieten. – Der Bd. ist ausgestattet, wie in der Sammlung üblich, mit einer ausführlichen Einleitung. Sie informiert zunächst über die Zuhörerschaft des Predigers – kaum das ungebildete Publikum seiner „Predigten für das Volk", sondern Leute, die zumindest gewisse biblische Kenntnisse hatten –, über die näheren Umstände seiner Predigten – keine nähere Datierung, sondern nur der liturgische Rahmen, nämlich die Fastenzeit, läßt sich ermitteln –, über die benutzten Quellen und die Eigenart ihrer Benutzung, geht dann näher auf die vom Prediger angewandte exegetische Methode ein, d. h. die von den Kirchenvätern übernommene allegorische Schriftauslegung, das in seiner Exegese verwandte Vokabular, den von ihm bevorzugten Schriftsinn und die zur Rechtfertigung seiner allegorischen Auslegungsmethode angeführten Autoritäten. Ein drittes Kap. befaßt sich unter den Stichworten *similitudo*, *exemplum* und *testimonium* mit rhetorischen Aspekten der Predigten, ein viertes mit der Überlieferung der Predigten, nämlich einerseits in den Kollektionen, andererseits in den Homiliensammlungen. Zum besseren Verständnis der Predigten selber tragen nicht wenig die prägnant formulierten Zwischentitel bei. Von besonderem Interesse ist meist die erste Anmerkung, wird hier doch die Quelle genannt, die Caesarius zur Ausarbeitung seiner Predigt vorwiegend verwendet hat. In 17 der insgesamt 105 *sermones de scriptura* ist es Origenes, und zwar sind es ausschließlich dessen Homilien zum Pentateuch, in ungefähr 40 des gesamten Predigtwerkes ist es Augustinus (vor allem sind es die *Enarrationes in Psalmos*, die Predigten zum Johannesevangelium und zum ersten Johannesbrief). Sonstige, aber viel seltener benutzte Kirchenväter sind Ambrosius, Eusebius Gallicanus, Gregor von Elvira, Paulinus von Nola, Ephräm der Syrer, Quodvultdeus, Cyprian, Maximus von Turin und Johannes Chrysostomus. Nicht auszuschließen ist, daß Caesarius weitere Vätertexte, vor allem von Origenes und Augustinus, verwendet hat, die nicht identifiziert werden können, weil sie verloren gegangen sind.

H.-J. Sieben S. J.

Prosopographie chrétienne du bas-empire. Prosopographie de l'Italie chrétienne (313–604) sous la direction de *Charles Pietri* (†) et *Luce Pietri* par *Janine Desmulliez*, *Christiane Fraisse-Coué*, *Élisabeth Paoli-Lafaye*, *Charles Pietri*, *Luce Pietri*, *Claire Sotinel*. Volume 1: A-K, ISBN 2-7283-0538-2. Volume 2: L-Z, ISBN 2-7283-0613-3. Roma: École française de Rome 1999. 2435 S.

Prosopographien, d. h. alphabetisch angeordnete Verzeichnisse der einem bestimmten Lebenskreis angehörenden Personen mit Quellenangaben, sind in Mode, wie der Mausklick im Internet zeigt. Ihr großer Nutzen für die Arbeit des Historikers liegt auf der Hand. Die Schwierigkeit, solche Prosopographien zu erstellen, hängt natürlich von der Größe des Lebenskreises ab, der erfaßt wird. Geht es um die Prosopographie ganzer Epochen, wie im vorliegenden Fall, dann bedarf es über Jahrzehnte des Einsatzes ganzer Forschergenerationen. Stefan Rebenich berichtete 1995 auf dem Oxforder Patrologentreffen über die Peripetien und Schwierigkeiten eines ersten Versuchs, eine Prosopographie der Spätantike zu erstellen. Er wurde von keinen Geringeren als von Adolf von Harnack und Theodor Mommsen schon zu Anfang des vergangenen Jhdts. im Rahmen der Berliner Akademie der Wissenschaften gestartet. Das Unternehmen schritt zunächst zügig voran, scheiterte dann aber 1933 endgültig aus verschiedenen Gründen (vgl. Mommsen, Harnack und die Prosopographie der Spätantike, in: Studia Patristica 29, 1997, 109–118). Nach dem Abbruch des deutschen Projekts machte sich Ende der vierziger Jahre dann eine Gruppe englischer Wissenschaftler der *British Academy* und unter dem Patronat der *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* eine Gruppe französischer Forscher um den bekannten Inhaber des Lehrstuhls für die Geschichte des Christen-

tums an der Sorbonne und Direktor der *École française de Rome*, Henri-Irénée Marrou, ans Werk. Auf dem ersten internationalen Kongreß für klassische Studien in Paris 1950 wurde zwischen beiden Teams dann eine feste Zusammenarbeit und Arbeitsteilung vereinbart. Interessante Einzelheiten über die Verwendung des von den Deutschen gesammelten Materials durch die Engländer und die Franzosen teilt übrigens Rebenich in der oben genannten Studie mit. Die englische Seite legte dann 1971 den ersten, 1980 den zweiten und 1992 den zweiteiligen dritten Bd. ihrer *Prosopography of the Later Roman Empire* vor, die den Zeitraum von 260 bis 641 in chronologischer Reihenfolge erfaßt. Statt einer chronologischen bevorzugten die Franzosen ihrerseits eine geographische Aufteilung des Materials, außerdem konzentrierten sie sich auf die Christen dieser Zeitspanne, und so erschien unter der Federführung des Augustinusspezialisten André Mandouze 1982 ein erster das christliche Afrika der Jahre 303–533 erfassender Bd. Mit den vorliegenden beiden nahezu 2500 Seiten zählenden Bdn. liegt jetzt also die dringend erwartete Fortsetzung für das christliche Italien für die Jahre 313–604 vor. Von den Mitarbeitern des ersten Bds. (Claude Hélène Lacroix, Serge Lancel, Henri-Irénée Marrou, Charles Munier, Élisabeth Paoli-Lafaye, Stan-Michel Pellistrandi, Charles Pietri und François Pontuer) wird nur noch Élisabeth Paoli-Lafaye genannt. Hinzugekommen sind jetzt die oben im Kopf der Rezension aufgeführten Forscherinnen. Die Leitung lag bis zu seinem 1991 unerwartet erfolgten Tod in den Händen von Charles Pietri. Dessen Arbeiten über die Geschichte des christlichen Rom (vgl. vor allem ‚Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III [311–440]' und dazu unsere Rezension dieses monumentalen Werkes in dieser Zeitschrift 53 [1978] 566–569) prädestinierten den Nachfolger von Henri Marrou auf dem Pariser Lehrstuhl und in der Leitung der *École française de Rome* gewissermaßen zur Erstellung der vorliegenden Prosopographie. Seine Frau Luce Pietri, wie ihr Mann Professor an der Sorbonne, informiert im Vorwort, wie die Aufgaben näherhin über das Forscherteam verteilt waren und versichert, daß die beiden Bände „zu einem wesentlichen Teil das Werk von Charles Pietri [sind], der durch die fest in seine Hände übernommene Leitung und durch den Beitrag seiner eigenen Forschungen als der eigentliche *auctor* des Unternehmens erscheint". Das Vorwort zählt neben den ständigen Mitarbeitern noch eine ganze Reihe auf, die gelegentlich mitgewirkt haben, darunter bekannte Namen wie Michel-Yves Perrin, Yves-Marie Duval, Jacques Fontaine, Jean-Marie Leroux und Hervé Savon. – Das erfaßte Territorium entspricht grosso modo den beiden unter Diokletian geschaffenen Vikariaten Italiens, d. h. mit einigen Abstrichen dem derzeitigen staatlichen Gebilde Italien. Als zeitliche untere Grenze wurde das Jahr 313 gewählt, weil mit dem römischen Konzil dieses Jahres das Christentum zum ersten Mal offiziell in Erscheinung tritt, als obere Grenze das Jahr 604, weil mit Gregor d. Gr. das antike Christentum zu Ende geht. – Welche Personen werden in der Prosographie erfaßt? Natürlich nicht all die vielen Tausend, die z. B. durch Epitaphien bekannt sind, sondern nur ein klar eingegrenzter, in den literarischen Quellen bezeugter Personenkreis, nämlich 1. alle Mitglieder des Klerus, 2. alle Mönche und Nonnen, 3. alle Männer und Frauen, die im Laienstand auf die eine oder andere Weise im Dienst der Kirche standen. 4. ‚Einfache' Gläubige wurden nur insoweit erfaßt, als sie entweder zugunsten der Kirche (z. B. als Wohltäter) oder gegen sie tätig waren. 5. Von den weltlichen Amtspersonen wurden nur diejenigen berücksichtigt, die aufgrund ihres Amtes sich für oder gegen die Kirche eingesetzt haben. ‚Ausländer' unter den genannten Kategorien wurden erfaßt, wenn sie ihr Leben zum größten Teil in Italien verbracht haben, ‚Italiener' entsprechend nicht, wenn sie ihr Leben im ‚Ausland' verbrachten. Eine nicht unwichtige Abweichung von den genannten Kriterien besteht darin, daß sehr bekannte Personen wie z. B. der Bischof Ambrosius von Mailand überhaupt nicht berücksichtigt werden. Betreffs der Päpste hat man dagegen den Kompromiß gemacht, daß sie zwar genannt, aber nur bis zum Beginn ihres Pontifikats näher behandelt werden. – Die einzelnen Notizen sind so angelegt, daß sie in chronologischer Reihenfolge alle über die betreffenden Personen bekannten Fakten, und zwar immer mit Angabe der Quelle in einer Fußnote, nennen. Das bedeutet konkret, daß z. B. für den *Presbyter sanctae ecclesiae Romanae* Caecilius Bonifatius, den Legaten Leo d. Gr. auf dem Konzil von Chalcedon, ein 3½seitiger, kleingedruckter, detaillierter Überblick über dessen Teilnahme und ge-

samte Aktivitäten auf dem genannten Konzil geboten wird, wobei jedes Detail mit dem entsprechenden Quellenverweis (insgesamt 107) versehen ist! Über weitere 40 (!) in den Quellen bezeugte Bonifatii, angefangen von einem römischen Donatistenbischof aus dem 4. bis zu einem *notarius* aus dem Anfang des 7. Jhdts. trägt die vorliegende Prosopographie jeweils alles zusammen, was an Fakten über diese Personen mit dem Namen Bonifatius zu ermitteln ist, wobei allein schon die Aufstellung dieser Liste eine heikle Aufgabe darstellt; denn es geht dabei ja um die Frage, welche in den Quellen bezeugten Bonifatii identisch sind und welche nicht. Der Gewißheitsgrad dieser Angaben ist dabei immer deutlich gekennzeichnet, und zwar sowohl, was die Existenz überhaupt als auch, was die Datierung angeht. Die Funktionen, die die Personen nach dem Zeugnis der Quellen ausgeübt haben, erscheinen jeweils in der zweiten Zeile. Waren es mehrere, dann wird die höchste genannt. Warum diese Regel hinsichtlich der Päpste nicht konsequent angewandt geworden zu sein scheint, ist nicht recht klar. In der Tat, bei der überwiegenden Mehrzahl der römischen Bischöfe wird, wenn überhaupt eine Funktion genannt werden konnte, nur diejenige vor Übernahme des Bischofsamtes angezeigt *(presbyter, diaconus, archidiaconus, subdiaconus)*, aber bei einigen, so bei Miltiades, Liberius, Felix I., Hormisdas, Vigilius und Gregor I. heißt es zusätzlich: „puis évêque de Rome". Im übrigen werden die Träger des gleichen Namens in chronologischer Reihenfolge behandelt und durchnumeriert. So informiert die vorliegende Prosopographie schon auf einen ersten Blick über die Häufigkeit bestimmter Namen in einem bestimmten Milieu. Es gibt z. B. 145 Johannes, auf die die oben genannten Kriterien sicher zutreffen, darunter drei Päpste. – Nicht ganz unproblematisch erscheint uns das völlige Übergehen der bekannteren Namen wie Ambrosius von Mailand oder Hieronymus. Nach welchen objektiven Kriterien wurde hier die Ausgrenzung vorgenommen? Warum ist Ambrosius nicht erfaßt, wohl aber Benedikt von Nursia (285–290), Boethius (312–316), Caelestius (357–375!) Cassiodor (403–409), Paulinus von Nola (1630–1654), Pelagius (1687–1709) und Rufinus (1925–1940), um nur einige doch auch bekannte Kandidaten zu nennen? Wäre nicht der Kompromiß besser gewesen, alle Personen aufzunehmen, für die die oben genannten Kriterien zutreffen, die sehr bekannten unter ihnen aber ähnlich knapp zu behandeln wie die bekannteren unter den Päpsten? – Bekanntlich hat die Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften mit der Veröffentlichung einer Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit begonnen. Sie schließt damit zusammen mit der von der *British Academy* herausgegebenen *Prosopography of the Byzantinie Empire* unmittelbar an die oben genannte *Prosopographie of the Later Roman Empire* an und erfaßt den Zeitraum von 641/2 bis 1025. Damit kommt das ursprünglich deutsche Projekt eines Harnack und Mommsen schließlich doch noch, was den erfaßten Zeitraum angeht, sogar in erweiterter Gestalt, als europäisches, aufeinander abgestimmtes Gemeinschaftswerk zustande. – Die von der vorliegenden Prosopographie favorisierte geographische Anordnung hat den Nachteil, daß die noch fehlenden Teile deutlicher vor Augen stehen als bei einer chronologischen Anordnung. So ist die Frage nicht zu unterdrücken: Ist eine Fortsetzung über Gallien und Spanien bzw. sonstige Territorien in Planung oder gar schon in Bearbeitung? Ihre Erstellung wäre jedenfalls ebenso dankbar zu begrüßen wie die beiden vorliegenden Bde., die die Erforschung der Spätantike einen mächtigen Schritt vorangebracht haben und für die Beschäftigung mit ihr fortan absolut unverzichtbar sind. H.-J. Sieben S. J.

Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique*, tome 3 (sermons 33–50), texte latin des S. Bernardi Opera par *J. Leclercq, H. Rochais* et *Ch. H. Talbot*. Introduction, traduction et notes par *Paul Verdeyen, s.j., Raffaele Fassetta, o.c.s.o.* (Sources Chrétiennes; 452). Paris: Les Éditions du Cerf 2000. 407 S., ISBN 2-204-06464-5.

Nachdem das Hohelied zur Zeit der Kirchenväter sehr früh schon (Hippolyt, Origenes, Viktorin von Petau) und in der Folge immer wieder (u. a. Gregor von Nyssa, Theodor von Mopsuestia, Cyrill von Alexandrien, Theodoret von Cyrus, Maximus Confessor, Aponius, Gregor der Gr.) zum Gegenstand einer zusammenhängenden und umfassenden allegorischen Auslegung gemacht worden war, wurde es im Mittelalter zum meistkommentierten Buch des Alten Testaments überhaupt. (Einen bequemen

Überblick über die Namen der wichtigeren mittelalterlichen Ausleger enthält der Indexband des „Dictionnaire de Spiritualité" unter der Rubrik „Cantique des Cantiques".) Der bedeutsamste mittelalterliche Kommentar stammt aus der Feder des Bernhard von Clairvaux. Seine Predigten zum Hohenlied zeichnen sich sowohl durch ihre ungewöhnliche literarische Qualität als auch durch ihren sehr persönlichen Charakter und die Originalität der Gedanken aus. Zwar kommentiert der *doctor mellifluus* in den zwischen 1135 und 1153 entstandenen ingesamt 86 Homilien nur die Verse 1,1 – 3,1 (Gilbert von Holland setzt in 46 weiteren *sermones* den Kommentar fort, ohne jedoch an den Meister heranzureichen), die Nachwirkung der in diesen Homilien entfalteten Braut-Mystik auf die Nachwelt, u.a. auf Autoren wie Tauler, Ruusbroek, Ignatius von Loyola, Johannes vom Kreuz, Franz von Sales usw. war jedoch außerordentlich. – Die „Sources Chrétiennes" haben in ihrer Nr. 380 (Bernhard von Clairvaux, Geschichte, Mentalitäten, Spiritualität. Akten des internationalen Kolloquiums von Lyon, Cîteaux, Dijon von 1990) eine Gesamtausgabe der Werke des großen Zisterzienserabtes angekündigt, und es sind inzwischen auch schon zwei Bände der Homilien über das Hohelied erschienen (nr. 414 mit den sermones 1–15 und einer Einleitung über die näheren Umstände der Entstehung des Werks und seinen literarischen Charakter, und nr. 431 mit den sermones 16–32). Der vorliegende Bd. enthält die etwa zwischen 1139 und 1143 entstandenen Homilien 33–50 zu Hld 1,6 – 1,11. – Der lateinische Text ist der der Ausgabe von Jean Leclercq (*Sancti Bernardi Opera*, 1957–1977), jedoch unter Berücksichtigung der Korrekturen, die 1. Leclercq selbst, 2. der *Thesaurus sancti Bernardi Claraevallensis* des CETEDOC, und 3. die neue deutsche Übersetzung (Innsbruck 1990–1998) vorgelegt haben. Der kritische Apparat der Leclercqschen Ausgabe ist nicht abgedruckt. Auf relevante Varianten wird jedoch in den Anmerkungen hingewiesen. Besondere Beachtung wurde den Schriftzitaten gewidmet und deren nähere Quelle nach Möglichkeit ermittelt. Die bisweilen unklaren, aus einer Oxforder Handschrift stammenden *Capitula* der kritischen Edition von Leclercq sind ersetzt durch die nach Meinung der Herausgeber besseren einer Brügger Handschrift. Die Einleitung befaßt sich nach einigen Bemerkungen zur Datierung der *sermons* 33–50 mit dem Unterschied zwischen effektiver und affektiver Liebe, dem Thema von *sermo* 50. – Als Nachwort (365–386) ist dem Bd. der 1997 in der „Nouvelle Revue de Théologie" erschienene Essai „Érotique et mystique dans le Cantique des Cantiques" aus der Feder von Jean-Pierre Sonnet SJ beigegeben. – Die Predigten des vorliegenden Bd.s behandeln die verschiedensten Themen des geistlichen Lebens, so die Liebe zum Gekreuzigten (s. 43,4: ... haec mihi in ore frequenter, sicut vos scitis; haec in corde semper, sicut scit deus; haec stilo meo admodum familiaria, sicut apparet; haec mea sublimior, interim philosophia „scire Jesum, et hunc crucifixum" [1 Kor 2,2]), die Demut, die menschliche Unwissenheit, die Selbsterkenntnis, die Versuchungen, vor allem die geistliche Liebe in ihren verschiedenen Aspekten. H.-J. Sieben S. J.

Goez, Werner, *Kirchenreform und Investiturstreit 910–1122* (Urban-Taschenbücher; 462). Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer 2000. 223 S., ISBN 3-17-013851-0.

Im allgemeinen besteht heute speziell in der Kirchengeschichtsforschung die Tendenz, karolingische und ottonisch-frühsalische Zeit über den äußeren Bruch um 900 zusammenzurücken und dann erst die Zeit der „gregorianischen Reform" als epochalen Neuanfang zu werten (vgl. den Sammelband „Mönchtum – Kirche – Herrschaft 750–1000", besprochen in dieser Zs. Jg. 1998, 588–590). Der bekannte Mediävist Werner Goez wählt in diesem Bändchen einen anderen Ansatz. Er unterstreicht den Bruch um 900 als radikaleren Abbruch der antiken politischen und Bildungstraditionen (9–11) und wertet insgesamt die Reformbewegungen von Cluny und Gorze an bis zur gregorianischen Zeit als „Anfang Europas" (8). Dafür spricht sicher manches; und insgesamt ist es eine glückliche Idee, die Zeit Gregors VII. und des Investiturstreits nicht zu isolieren, sondern im Kontext der ganzen, in sich vielgestaltigen kirchlich-klösterlichen Erneuerungsbewegungen zu sehen, schon um nicht der Versuchung zu erliegen, die Zeit vorher nur als dunkle Folie zu werten, anderseits um „Reformbewegung" und „Gregorianismus" zu unterscheiden (was u.a. bei einer Gestalt wie Wibert – Clemens III. deutlich

wird: 154) und das wirklich Neue und Revolutionäre der „gregorianischen" Reform klarer zu erfassen.

Das Büchlein ist in drei Teile gegliedert: „Klosterreform" (17–65) behandelt die mannigfachen benediktinischen Reformbewegungen von Cluny bis zum Beginn der Cistercienser. „Kirchenreform" (67–118) umfaßt die mannigfachen kirchlichen Reformbemühungen von Bischöfen und Königen seit dem 10. Jhdt., aber auch das sakrale Königtum, das Verhältnis von Königtum und Kirche, Kaisertum und Papsttum einschließlich der Entwicklung von Sutri bis zum Pontifikat Alexanders II. Der dritte Teil „Investiturstreit" (119–181) – von dem der Autor durchaus im Anschluß an Schieffer zeigt, daß er erst ab 1080 und nicht schon 1076 ein solcher ist (137) – erstreckt sich dann über die eigentliche „Kampfzeit" und endet mit dem Wormser Konkordat. Der „Versuch einer historischen Bilanz" (183–192) rundet das Bändchen ab.

Die Darstellung ist leicht lesbar geschrieben, auch für den Nicht-Fachmann verständlich, dabei in der historischen Darstellung sehr differenziert und so gut wie überall die Fragen und Ergebnisse der neuesten Forschung berücksichtigend. Fußnoten sind weggelassen; nur die Zitate sind in einem Anhang nach Seitenangaben verifiziert. Nur in zwei Fällen scheinen dem Rez. Korrekturen angebracht, wo spätere Wertungen und Einordnungen übernommen werden, die noch nicht dem Verständnis der Zeitgenossen entsprechen. Dies ist einmal die punktuelle Festmachung des Schismas zwischen Ost und West auf 1054, bzw. die Behauptung, „die Byzantiner" hätten damals „den Kirchenbann über die westliche Christenheit" ausgesprochen (99), was sicher eine Vereinfachung, bzw. in der zweiten Aussage direkt falsch ist (vgl. dazu u. a. Beck in: HKG III/1, 475 f.). Gleiches gilt für die Sicht der Lateransynode von 1123 als „ökumenisches Konzil", bzw. „1. Laterankonzil" (185); vgl. dazu insbes. Schmale in: AHC 6 (1974) 21–39. Wohl erst das „4." Laterankonzil von 1215 wurde von dem einberufenden Papst klar als ökumenisches Konzil auf demselben Rang wie die ökumenischen Synoden des ersten Jahrtausends konzipiert.

Nichsdestoweniger enthält das Bändchen beachtliche und interessante Perspektiven. Dazu gehört in der Schlußbilanz die Feststellung der sicher die ursprünglichen Intentionen des Reformpapsttums verkehrenden „Regionalisierung" des Episkopats durch die Domkapitel-Wahl, nachdem vorher die Ernennung durch die Krone eine gewisse Ent-Regionalisierung bewirkt hatte: Was die Krone hier verlor, verstärkte nicht so sehr die Position der Päpste, sondern der Großen (188). Und nicht „Canossa", wohl aber die Bannung und Absetzung Heinrichs ist tatsächlich das einschneidende Ereignis (190–192). „Nicht durch einen Streit um die Formen des Amtsantritts der Bischöfe, der mit einem Kompromiß endete, wurde eine neue historische Epoche herbeigeführt, sondern – vorbereitet durch die Arbeit vieler Reformer aus monastischem, klerikalem, aber auch weltlichem Stand ... – wesentlich durch das Sendungsbewußtsein und die Kompromißlosigkeit Gregors VII., aber auch durch die Gegenkräfte, welche er damit entband" (192). Es ist jedenfalls eine wertvolle Zusammenfassung einer Epoche, vor allem Studenten, aber auch allen Historikern, die sich über die historischen Forschungen der letzten Jahrzehnte informieren wollen, zu empfehlen. Kl. Schatz S. J.

Thomas von Aquin, *Summe gegen die Heiden*. Dritter Band, Teil 2: Buch III, Kapitel 84–163. Herausgegeben und übersetzt von *Karl Allgaier* (Texte zur Forschung; Band 18). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. XVIII/385 S., ISBN 3-534-00378-0.

Die Besprechung von Teil 1 des Dritten Bds. dieses langfristigen Übersetzungswerkes erschien in dieser Zeitschrift in Bd. 70 (1995) 588–589. Im wesentlichen kann der Rez. sich bei der Besprechung des neuen Teilbandes nur wiederholen. Eine Ausstellung sei jedoch angebracht: Die Überprüfung der, im übrigen nicht sehr zahlreichen, Eingriffe in den lateinischen Text ergab, daß keiner von ihnen eine Verbesserung der von der Leonina gewählten kritischen Lesart darstellt. Im Gegenteil, meist nehmen diese auch inhaltlich relevanten Veränderungen dem Text des hl. Thomas ihre Prägnanz. Einige Beispiele mögen dies belegen: Der Wechsel von „conat" zu „coacti" bzw. von „accipit" zu „accepit" (36, Nr. 1 u. 2) stellen massive Eingriffe dar, die nicht erklärt werden, sondern vielmehr unbegründet erscheinen. Auf jeden Fall entschärfen diese Interventionen das

thomasische Denken. Auf S. 180, Nr. 1, liegt das „proficimus" nicht nur eher in der Logik des thomasischen Gedankens der Teilhabe an der göttlichen Gnade, sondern es wurde unmittelbar vorher schon einmal benutzt. Auf S. 182 stellt „existimare" tatsächlich die mittelalterliche Form des klassischen „aestimare" dar und spiegelt die thomasische Sprache wider. Auf S. 186 stellt der Wechsel von „auctori" zu „actori" einen erheblichen semantischen Eingriff dar. Denn zum einen begibt sich der Herausgeber damit unnötigerweise in die mediävistische Diskussion über die Frage nach „auctoritas", zum anderen dürfte „auctori" hier der theologisch anspruchsvollere Begriff sein. Die Eingriffe auf S. 190 und 358 erscheinen als unnötig, ja als störend (326). Auf S. 268 handelt der Herausgeber inkonsequent, wenn er im Lateinischen den Plural einführt, obwohl doch der vorliegende Singular anspruchsvoller erscheint, und gleichzeitig im Deutschen den Singular übersetzt. Auf den S. 224 und 228 sind die vom Herausgeber in den Apparat verwiesenen Lesungen als klassischere zu bevorzugen. Auf S. 178, Nr. 1, stellt die Hinzufügung eine inhaltliche Verflachung dar, denn wessen Körper, wenn nicht den des Menschen, sollte Gott geschaffen haben? Auch auf S. 178, Nr. 2, läßt sich der Austausch von „cognitio" gegen „cogitatio" nicht philosophie- oder theologiegeschichtlich begründen. Die Kritik an Thomas' Bibelzitationen (90, Nr. 2) trifft nicht zu, den offensichtlich zitiert Thomas eine eigene Bibelausgabe, wahrscheinlich diejenige des Pariser Konvents der Dominikaner aus St.-Jacques, die noch nicht die neuaufgekommene Kapital-Vers-Organisation aufweist.

Eine Anfrage an die Übersetzung stellt sich im 87. Kapitel (29), wo das thomasische „sicut et agenti" kurzerhand zum „wie der Ursache" wird. Doch kommt es hier nicht gerade darauf an, den aktivischen Sinn des „agere" beizubehalten, statt eine statische, nämlich kausale Wende einzuführen? Im 162. Kapitel (Quod Deus nemini est causa peccandi – Gott ist für niemanden Ursache der Sünde) oszilliert die Übersetzung von „peccatum" leider zwischen „Sünde" und „Fehler". – Die Ausstellungen können nicht den Wert der vorliegenden Publikationen schmälern, sondern wollen zum aufmerksamen, nachdenklichen Studium der großartigen Summe des hl. Thomas einladen. R. Berndt S. J.

Berchtold, Christoph, *Manifestatio Veritatis.* Zum Offenbarungsbegriff bei Thomas von Aquin (Dogma und Geschichte; Band 1). Münster [u. a.]: Lit 2000. 260 S., ISBN 3-8258-4673-3.

Bereits ein flüchtiger Blick auf die ersten Sätze der *Pars prima* der *Summa theologiae* zeigt die große Bedeutung, welche dem Begriff der Offenbarung (revelatio) in der Theologie des Thomas von Aquin zukommt: Um sich auf sein übernatürliches Ziel ausrichten zu können, sei der Mensch angewiesen auf eine göttliche Offenbarung, welche die Vernunft überschreitet (S.th.I q.1 a. 1). In einem merkwürdigen Gegensatz zur Bedeutung dieses Begriffs steht die Tatsache, daß sich im Werk des Aquinaten kein Traktat über die Offenbarung findet. Die vorliegende, von Max Seckler angeregte und von Peter Walter betreute Freiburger theologische Dissertation sieht die Lösung dieser „Aporie" (45) darin, daß die explizite thematische Reflexion dieser „Grundlagenkategorie" an unscheinbarer Stelle und nicht im vordergründig erkennbaren thematischen Zusammenhang der thomanischen Systematik erfolgt (49). Es seien zwei Termini, um die sich die wichtigsten Gedankengänge des Thomas zur Offenbarungsfrage kristallisierten: *prophetia* und *manifestatio*. Der Schwerpunkt von Berchtolds (= B.s) Interpretationen liegt deshalb einmal auf den Quästionen der *Summa theologiae* über die Prophetie (II-II q. 171–175), dem „Prophetentraktat", und zum anderen auf dem Johanneskommentar und den christologischen Quästionen der *Pars tertia*, wo sich der Begriff der *manifestatio* finde.

Die bisherigen Darstellungen der Offenbarungstheologie des Thomas, so zeigt der bis Ende der vierziger Jahre zurückgehende Literaturbericht, griffen vor allem auf den Prophetentraktat zurück, ohne daß dieser bisher jedoch eine systematische Darstellung gefunden habe. Aber reicht dieses Modell aus, um das thomanische Konzept der Offenbarung insgesamt zu erfassen (§ 2)? B. befragt zunächst die Anfänge der großen systematischen Werke (Sentenzenkommentar, *Summa theologiae, Summa contra gentiles*), in denen der Offenbarungsbegriff in einen umfassenden theologischen Zusammenhang eingebettet ist. Wenn dort die Offenbarungsthematik auch jeweils verschieden einge-

führt werde, so werde doch deutlich, daß innerhalb des thomanischen Welt- und Heilsverständnisses Offenbarung schlechthin notwendig ist. Wichtig für den weiteren Verlauf der Arbeit ist vor allem das Offenbarungsverständnis des Sentenzenprologs, der „Christus als die Antwort auf die Frage nach dem Ort der wahren Weisheit" herausstelle (64) (§ 4). Die systematische Interpretation des Prophetentraktats beginnt mit einer kurzen Darstellung der früheren Stadien, von denen vor allem die Fassung von *De veritate* zu nennen ist, die an Materialreichtum und „Binnendifferenzierung" das Endstadium in der *Summa theologiae* überbiete. In der *Summa contra gentiles* finde die Thematik ihren systematischen Ort, den sie auch in der *Summa theologiae* einnehme: Sie werde unter den *gratiae gratis datae* behandelt (§ 5). Die Interpretation von S.th.II-II q. 171–175 (§§ 6–10) kommt zu dem Ergebnis, daß dieser auf den ersten Blick so geschlossen wirkende Traktat „grundlegend offene Züge hat" (153). Er schließe sich nicht ab gegenüber der Phänomenweite der biblischen Berichte, wenn man auch den Eindruck habe, nur die Spitze des Eisbergs zu sehen. Die Erarbeitung des biblischen Materials liege, wie das umfangreiche Kommentarwerk des Thomas zeige, der Abfassung des Prophetentraktats voraus. Die Zeit der Prophetie, so deute Thomas an, sei nicht die einzige Zeit der Offenbarung, und daher, so folgert B., sei „auch das prophetische Modell der Offenbarung nicht unbedingt das einzige, das zeigen kann, wie Offenbarung zu denken ist" (153).

Im Umkreis des Offenbarungsbegriffs, der uns bisher als *prophetica revelatio* begegnete, so B. am Beginn des zweiten Hauptteils seiner Untersuchung, „fand sich immer wieder das Wort manifestatio, das besonders in der Wortverbindung ‚manifestatio veritatis' in den höchsteigenen Bereich der Offenbarungsfrage [...] hineinzuverweisen schien. Könnte mit diesem Wort ein sprachliches Indiz gegeben sein auf eine umfassendere Erweiterung der Offenbarungsthematik, über den bisher verfolgten Komplex der prophetica revelatio hinaus?" (154). B. verweist auf die letzten Sätze der Prophetenquaestio von *De veritate:* „... tunc praecipue prophetia fuit in suo statu, quando Christus, ad quem omnis prophetia ordinabatur, exspectabatur venturus ... In novo testamento facta est manifestior revelatio" (158). Interpretiert werden der Kommentar zu Joh 1–5 (§§ 12f.) und aus der *Pars tertia* der *Summa theologiae* die Quästionen 36 (sie trägt in der Leonina die Überschrift „De manifestatione Christi nati") 40, 42 und 55 („De manifestatione resurrectionis") (§ 14). Bereits auf den ersten Seiten des Johanneskommentars werde „der Begriff des Verbum divinum mit der Offenbarungsthematik explizit und bewußt verknüpft". Denn auf die Frage, warum so ausdrücklich vom Wort und nicht vom Sohn die Rede sei, antworte Thomas, der Evangelist handle vom Wort, insofern es gekommen sei, um den Vater zu offenbaren. „Unde cum ratio manifestationis magis importetur in nomine Verbi quam in nomine Filii, ideo magis est usus nomine Verbi" (162). Der Johanneskommentar und die christologischen Quästionen der *Pars tertia* zeigten, daß Thomas, wo es um das Leben Christi gehe, das Offenbarungsthema eigens hervorhebe. Der Begriff der *manifestatio,* auf den Thomas sich dabei konzentriere, berühre in seinem Umfeld wesentlichste Themen des christologischen Diskurses und bringe deren Gehalt unter dem Aspekt der Offenbarung zur Sprache.

Diese klar aufgebaute und trotz einiger etwas umständlicher Formulierungen gut lesbare Arbeit erfüllt ein dringendes Desiderat der Thomas-Forschung. Sie korrigiert darüber hinaus ein neuscholastisch-rationalistisches Thomas-Bild und ein satzhaftes Verständnis der Offenbarung, indem sie zeigt, daß für Thomas das Leben Jesu die Vollendung der sich geschichtlich ereignenden Offenbarung Gottes ist, und indem sie so die Einheit von systematischer und biblischer Theologie und von Theologie und Spiritualität bei Thomas deutlich werden läßt. F. Ricken S. J.

Miethke, Jürgen, *De potestate papae.* Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe; 16). Tübingen: Mohr Siebeck 2000. 346 S., ISBN 3-16-147480-5.

Der Autor behandelt die Auseinandersetzungen um die päpstliche, vor allem in ihrem Verhältnis zur weltlichen, Gewalt vom Ende des 13. bis in die 30er Jahre des 14. Jhdts., d.h., im wesentlichen in den Pontifikaten Bonifaz VIII. (1294–1303) und Johannes

XXII. (1316–1334). Gemeinsam ist dieser Epoche im Vergleich zu früheren Auseinandersetzungen um geistliche und weltliche Gewalt ein höheres Diskussions-, Reflexions- und Kommunikationsniveau, charakterisiert durch die Universitäten (dabei sowohl der Theologen und Kanonisten wie der Juristen) und die neue Aristoteles-Rezeption. Dieses neue reflexive Milieu traf zusammen mit der polarisierenden Wirkung der beiden genannten Päpste, die jeweils durch schroffes und konfliktverschärfendes Verhalten zur Profilierung der Positionen beitrugen und so die theoretische Reflexion vorantrieben. Dabei stellt sich heraus, daß Thomas von Aquin für beide Seiten eine wichtige Rolle spielt, zumal er in seiner Schrift „De regno" den Schritt vom (individualethischen) Fürstenspiegel zur politischen Theorie der Herrschaftsbegründung geht. Aber seine Position wie auch Wirkung ist ambivalent. Für konkrete Konflikte bietet er keine Entscheidungshilfe; und auch nachher finden sich „Thomisten" auf beiden Seiten (44f.).

Im Rahmen dieses Buches kommen zur Sprache die Autoren der Auseinandersetzung zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen, d. h. vor allem Aegidius Romanus einerseits, Johannes Quidort anderseits, die Reform-Memoranden des Konzils von Vienne, Dante und Guido Vernani, Augustinus von Ancona („Triumphus") und Alvarus Pelagius, in besonderer Ausführlichkeit natürlich Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham. Die Darstellung ist jedoch eher eine komplizierte Ereignis-Geschichte als eine Ideengeschichte. Die jeweiligen tagespolitischen Hintergründe, aber auch die soziologisch-politischen Strukturen in Kirche und Staaten, werden genau beleuchtet; von den „Konsistorien" über die Anfänge der „Ständeversammlungen" bis zum Franziskanischen Armutsstreit, wird auch allen Detailfragen nachgegangen. Freilich tritt dadurch der „rote Faden" manchmal etwas zurück. In manchen Fällen vermißt man die elementare Beschreibung (und nicht nur Interpretation) von Ideen, Positionen und Argumenten, so etwa bei dem Dominikaner Guido Vernani, der gegen Dantes „Weltmonarchie" schreibt (163f.) und bei Alvarus Pelagius (182f.). Komplizierte Sätze, komplizierter Stil und viele Abschweifungen machen die Lektüre nicht leicht; nur beim Armutsstreit bricht eine lebendigere Sprache hervor. Mit am interessantesten, wohl auch am meisten von persönlicher Sympathie begleitet, ist das Kapitel über Ockham (248–295). Bemerkenswert ist insbesondere die Herkunft seiner politischen Theorie aus dem Armutsstreit und damit der Eigentumslehre (282–288). Nach dem Sündenfall gibt es Eigentum nur noch in gebrochenem Sinne, d. h. als Gebrauchsrecht, das primär allen Menschen zukommt. Die spezifische Geschichtlichkeit und Wandelbarkeit politischer (und auch kirchlicher) Ordnung bei Ockham hängt letztlich mit der Relativierung von Eigentum und auch Herrschaft durch den Sündenfall zusammen; daraus folgt, daß jede Legitimität (weltliche wie geistliche) an Funktionserfüllung hängt und es ein Widerstandsrecht (gegen den Tyrannen wie den „papa haereticus") gibt.

Was ist die praktische Funktion der politischen Theorie? Sie ist nicht Wegweiser, jedoch Stütze und Rückendeckung (297), ob nun bei Bonifaz VIII., Philipp dem Schönen oder Ludwig dem Bayern. Das immer wieder zitierte angebliche Wort Ockhams „Kaiser, verteidige mich mit dem Schwert, dann werde ich dich mit dem Wort verteidigen", versinnbildet dieses Verhältnis (298). Anderseits gehen die meisten Traktate nicht in einer eng „apologetischen" Funktion auf. Sie haben eine Eigendynamik. Schlüsselfigur der Verbreitungsgeschichte der Texte ist schließlich der universitär gebildete fürstliche Rat oder der gelehrte kirchliche Prälat (304). Kl. Schatz S. J.

Gottfried von Laimbeckhoven SJ (1707–1787). Der Bischof von Nanjing und seine Briefe nach China mit Faksimile seiner Reisebeschreibung. Transkribiert und bearbeitet von *Stephan Puhl* (1941–1997) und *Sigismund Freiherr von Elverfeldt-Ulm* unter Mitwirkung von *Gerhard Zeilinger*. Zum Druck vorbereitet und herausgegeben von *Roman Malek* SVD (Institut Monumenta Serica St. Augustin). Nettetal: Steyler Verlag 2000. 492 S., ISBN 3-8050-0442-7.

Gottfried von Laimbeckhoven (= L.), der letzte deutsche China-Missionar der alten Gesellschaft Jesu, seit 1738 in China, 1755 zum Bischof von Nanjing (Nanking, neben Peking und Macao Patronatsbistum nach dem Kompromiß von 1696) geweiht, wohin er freilich wegen der Verfolgungssituation erst 1768 reisen konnte, dazu 23 Jahre hindurch

(von 1757 bis 1780) Administrator von Peking (wo er nie hinkam), gehört zu den bedeutendsten Gestalten der Spätzeit der früh-neuzeitlichen China-Mission.

Bekannt und bereits publiziert sind seine Briefe im „Welt-Bott" (= WB), die die erste Zeit seiner Missionarstätigkeit (noch nicht als Bischof), nämlich 1735–50 abdecken, ferner seine bereits 1740 gedruckte Reisebeschreibung von Lissabon nach Goa und Macao. Neu publiziert (in Faksimile und Druck) werden hier 25 Briefe von ihm an Familienangehörige aus dem Familienarchiv des Schlosses Heimbach/Breisgau (69–263). Sie erstrecken sich über die Jahre 1759–62 und wiederum 1777–85 und sind vor allem deshalb interessant, weil es bisher keine Zeugnisse privaten Charakters von L. gab (die Briefe im WB waren von Anfang an für den Druck bestimmt), dann, weil sie einen anderen Zeitraum abdecken als die Briefe im WB, nämlich seine Bischofszeit, die Zeit der verschärften Verfolgungen in China und gleichzeitig die Zeit der Verfolgung und Nicht-mehr-Existenz der Gesellschaft Jesu (wobei leider eine Lücke von 1762 bis 1777 und damit für die Zeit der kirchlichen Aufhebung klafft). Dieser Edition vorangestellt ist ein hervorragend geschriebenes Lebensbild L.s von dem verstorbenen Stephan Puhl (25–61), welches sich außer auf die neu publizierten Briefe vor allem auf die Biographie von J. Krahl („China Missions in Crisis. Bishop L. and His Times", Rom 1964) stützt. Es folgt schließlich ein Faksimile des (auf Schloß Heimbach befindlichen) Originals und des Drucks seiner Reisebeschreibung (275–490).

Die Zeit von Bischof L. ist die letzte Zeit der alten China-Mission, charakterisiert durch verschärfte römische Ritenverbote, immer stärkere Verfolgungen (bei freilich, durch die jeweiligen örtlichen Mandarine bedingt, regional sehr unterschiedlicher Situation: vgl. 141f., 157, 256), fortdauernden Streit zwischen Padroado und Propaganda, dazu Kampf gegen die Gesellschaft Jesu und schließlich „Pekinger Schisma". All diese Konflikte verstärkten sich gegenseitig in dramatischer Weise und ergaben zusammen eine unerträgliche Situation, noch zusätzlich verschärft durch die jahrelangen Verkehrswege, durch die eine wirkliche Abstimmung mit Rom unmöglich war, weil die Antworten nicht oder viel zu spät kamen (vgl. bes. die auf S. 38 beschriebenen absurden Vorgänge), sowie durch in Unkenntnis der Situation erlassene und auch in sich widersprüchliche römische Entscheidungen im Ritenstreit (42–47). Speziell aus den Privatbriefen von L. gehen noch bestimmte Anliegen hervor, die ihn besonders beschäftigten. Dies ist einmal die ständige Sorge, wie und über welche Kanäle die Postverbindung mit der Heimat aufrechtzuerhalten war. Dann ist es seine eigene finanzielle Grundlage: die Pension, die ihm als Patronatsbischof aus Portugal zustand und die ihm doch nach der Vertreibung der Jesuiten aus Portugal jahrelang vorenthalten wurde. Im Streit zwischen Padroado und Propaganda verschreibt er sich nicht einseitig einer Partei (60); ja, aus seinen Privatbriefen geht hervor, daß er trotz der jahrelangen Vorenthaltung der Pension eine größere Sympathie für das Padroado empfindet (237, 249). Stephan Puhl faßt zusammen: „An diesem Mann fasziniert, daß er unbeirrt seinen Weg ging und ihm treu blieb. Er blieb der Kirche ergeben, obwohl der Papst ohne Angabe von Gründen seinen Orden nur deshalb auflöste, weil er dem allgemeinen Druck nicht standhalten konnte. Er gehorchte einer kirchlichen Administration, die ihm geradezu den Boden entzog, ging aber nie den zwar leichten, aber erniedrigenden Weg der Unterwürfigkeit ... Gottfried von Laimbeckhoven ist ein Beispiel dafür, daß eine Person scheitern kann, ohne versagt zu haben und ohne deshalb zu zerbrechen. Er war unbeugsam gegenüber äußeren Widerständen, unbequem für seine Oberen, aber bedingungslos loyal und verläßlich in der Auseinandersetzung mit ihnen" (56).

L. erfuhr von der Fortexistenz der SJ in Rußland und ebenso in Preußen (228f., 262), wobei er freilich nicht wußte, daß in letzterem die Verkündigung des Aufhebungsbreves inzwischen (1776) nachgeholt worden war. Diese Fortexistenz ist für ihn in einem Briefragment nach 1782 Grund zu sagen: „Nunc dimittis, Domine, servum tuum in pace" und getröstet zu sterben (262). Stimmt darüber hinaus die Nachricht, L. habe vor seinem Tode die (Wieder-)Aufnahme in die in Weißrußland fortexistierende SJ erbeten (und erhalten)? Sie findet sich zuerst bei Zaleski (Les Jésuites de la Russie-Blanche) und wurde von Väth (Koch, „Jesuiten-Lexikon", Sp. 1060) übernommen. Leider wird diese Nachricht nur kurz unter Berufung auf Väth in einer Fußnote erwähnt (262, Anm. 104), ihr jedoch nicht nachgegangen, obgleich sie Kahl (301, Anm. 36) für zwar nicht sicher be-

legbar (da in den Katalogen im römischen SJ-Archiv darüber nichts zu finden), jedoch für wahrscheinlich hält und das zitierte Brieffragment zumindest eine solche Demarche seinerseits plausibel erscheinen läßt. Kl. Schatz S. J.

Meiwes, Relinde, „*Arbeiterinnen des Herrn*". Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert (Reihe „Geschichte und Geschlechter"; Band 30). Frankfurt am Main, New York: Campus 2000. 341 S., ISBN 3-593-36460-3.

Von der zweiten Hälfte des 19. Jhdts. an (in der Erzdiözese Köln z. B. ab 1872) ist in den fortgeschrittenen „Katholizismen" ein geschichtlich neues Phänomen festzustellen. Jetzt, und jetzt erst, ist die Mehrzahl des „kirchlichen Personals" weiblich, d. h., die Zahl der Ordensschwestern übertrifft die Gesamtzahl von Priestern und männlichen Ordensleuten. Dieses erst in jüngster Zeit in der Katholizismus-Forschung beachtete Faktum der „Feminisierung des kirchlichen Personals" hat zweifellos prägende Bedeutung für das Erscheinungsbild der katholischen Kirche, welche so mehr als bisher „den Gläubigen weiblich entgegen(trat)" (264), und nicht zuletzt für das Verhältnis von Kirche und moderner Gesellschaft, bzw. für die Bildung eines katholischen Milieus. Historisch-soziologisch ist es ein Phänomen der Gesellschaft und Kirche im Übergang zur Moderne („im langsamen sozialen Wandel"). Diese Zusammenhänge sind vor allem für den französischen Bereich in dem epochemachenden Werk von Claude Langlois (Le catholicisme au féminin, 1984) dargestellt worden.

Relinde Meiwes bietet eine ähnliche Darstellung für Preußen – und kommt im wesentlichen zu denselben Ergebnissen. Ihre Arbeit, primär sozialgeschichtlich orientiert (wenngleich sie durchaus die religiöse Innenseite nicht vernachlässigt) und als solche von der Fakultät für Geschichtswissenschaft in Bielefeld als Dissertation angenommen, untersucht die 23 neuen Kongregationen, die in Preußen (innerhalb der Grenzen ab 1866, weshalb auch die Dernbacher Schwestern von Katharina Kasper und die Franziskanerinnen von Thuine dazugehören!) meist zwischen 1840 und 1860 entstanden sind. Dies war nicht leicht, da die Quellenlage schon in Anbetracht des meist geringen Interesses der Gründerinnen und sonstigen Schwestern an autobiographischen Selbstdarstellungen meist karg ist (21–23); immerhin bot die von Klara Fey gegründete Schwesternkongregation vom armen Kinde Jesu doch einen reichhaltigen Quellenbestand. Wichtig ist allein schon, daß die Gründungsgeschichten, meist nur jeweils vom historiographischen Interesse der einzelnen Kongregation behandelt, als Gesamtphänomen gesehen und dann, worin vor allem ein Vorzug dieser Arbeit besteht, in den gesellschaftlichen Kontext der Rolle der Frau eingeordnet werden.

Insgesamt ergibt sich hier, daß sich in den neuen Schwesterngemeinschaften Möglichkeiten fraulichen Wirkens eröffneten, „für die es im bürgerlichen Projekt der Moderne keinen Raum gab" (267). Die einzelnen wichtigen Ergebnisse seien skizziert. Der I. Teil („Frauenkongregationsfrühling", 27–113) bietet einen gewissen Rahmen, wobei das 1. Kap. exemplarisch die Gründungsgeschichte der Klara-Fey-Schwestern darstellt (27–51), das zweite („Kongregationen als Medium weiblicher Vergesellschaftung in Kirche und Staat", 52–72) den ordens- und staatskirchenrechtlichen Rahmen bietet und das dritte („Gründerinnenzeiten", 73–113) einen ersten Überblick über diese 23 neuen Kongregationen (die 1872 bereits über 50 % aller in religiösen Gemeinschaften lebenden Frauen in Preußen umfassen) bietet. Ein interessantes Ergebnis ist u. a., daß die Mehrzahl der Gründerinnen aus bürgerlichen Schichten stammt; Katharina Kasper und die Gründerin der Franziskanerinnen von Waldbreitbach sind hier in ihrer Unterschicht-Herkunft untypisch. – Der II. Teil („Innenansichten: Lebens- und Arbeitsgemeinschaft", 115–243) enthält die Kap. über Gemeinschaftsleben, Arbeit und Religiosität. Zum ersteren („Genossenschaftliches Frauenleben zwischen Individualität und Gemeinschaft", 117–155) sind die Feststellungen der sozialen Herkunft interessant. Trotz des Verzichts auf die starre Mitgiftpraxis der alten Orden bewirkten bestimmte Voraussetzungen, daß die Mehrzahl aus den Mittelschichten und nur vergleichsweise wenige aus der Unterschicht kamen (122–124, 134 f.). In ihrer beruflichen Tätigkeit („Arbeitsfelder zwischen Barmherzigkeit und neuer weiblicher Berufstätigkeit", 156–216) liegt bekanntlich die wichtigste Leistung im Bereich der Krankenpflege, die zunächst als

Hauspflege begann, dann zur Krankenhauspflege überging. Hier haben die Schwestern ein neues Berufsbild geschaffen, dem von nicht-religiöser Seite (Virchow) vergeblich ein qualitativ und quantitativ entsprechendes Pendant entgegenzusetzen versucht wurde (175–182). Weniger bedeutend ist in Preußen die Tätigkeit im weiblichen höheren Schulwesen, wo die älteren Kongregationen wirkten und außerdem vom Staat viel getan wurde; hier war stärker das Elementarschulwesen im Blick. Insgesamt boten die Kongregationen qualifizierte Tätigkeiten an, die sonst Frauen in der bürgerlichen Welt kaum ausüben konnten. Das folgende Kap. („Religiöse Lebensführung und weltliche Arbeit", 217–243) sucht einen Überblick über die spirituellen Akzente und speziell die Integration von Spiritualität und Arbeit zu geben, ist allerdings im ganzen das schwächste. Der Vergleich bzw. angebliche Gegensatz zwischen den Konstitutionen der Barmherzigen Schwestern von Straßburg einerseits, den Armen Dienstmägden Jesu Christi („Dernbacher Schwestern") anderseits (232–234), wobei bei den ersteren angeblich „Selbstheiligung", bei den zweiten Hinführung der Menschen zu Gott letztes Ziel ist, enthüllt sich als Spiegelfechterei, zumal auch bei den ersteren das Ziel ist, „sich selbst zu heiligen, indem sie Gott in der Person der Armen dienen"; und den Kommentar der Autorin: „Auffällig ist, daß Frauen den Anspruch erheben, sich selbst ohne Vermittlung eines Priesters heiligen zu können" (232), kann man nur mit Kopfschütteln quittieren. – Ertragreicher ist dann wieder im III. Teil („Frauenkongregationen zwischen Kirche und bürgerlicher Gesellschaft", 245–309) die Darstellung der Rolle im Schnittpunkt von Kirche und Gesellschaft. Dazu gehören die Themenkomplexe „Formierung des katholischen Milieus", „Kirche und soziale Frage" und „Kulturkampf und Folgen". Zum ersten („‚Fromme Mitstreiterinnen der streitenden Kirche' – Christliche Gesellschaft und Moderne", 247–268) wird einmal anhand ausgewählter Beispiele (Pauline von Mallinckrodt, Ludowine von Haxthausen, Auguste von Sartorius) der Beitrag von Frauen für Rekonfessionalisierung und Schaffung eines katholischen Milieus herausgestellt, dann die „Feminisierung des kirchlichen Personals", dargestellt am Beispiel der Erzdiözese Köln: der weibliche Anteil betrug hier seit 1872 mehr als die Hälfte, 1888 54,4 %, 1901 zwei Drittel, 1908 70 % (260). Während das Verhältnis Priester : katholische Gläubige sich verschlechterte, verbesserte sich ständig das Verhältnis Ordensfrauen : katholische Gläubige (262). Die ausschließliche Konzentration auf den Priester bei der Formierung des katholischen Milieus greift deshalb zu kurz (263). Die Frauenkongregationen boten, mehr als das bürgerliche Konzept des 19. Jhdts., „moderne" Möglichkeiten, freilich mit einer wichtigen Einschränkung: „Das durch die Geschichte des Christentums zu verfolgende Phänomen von den in Klöstern lebenden gelehrten Frauen sucht man im 19. Jahrhundert in der Regel vergebens ... Intellektuelle Frauen blieben den neuen religiösen Frauengenossenschaften ... zumeist fern. Luise Hensel, Ida Hahn-Hahn oder Elisabeth Gnauck-Kühne fanden Arbeitsmöglichkeiten in der Welt und wählten nicht wie Hildegard von Bingen, Teresia von Avila oder Angela Merici das Kloster als Zentrum ihres Lebens" (266). Caritas, nicht intellektuelle Reflexion war gefragt; und dies prägte auch innerlich die neuen Gemeinschaften. In dem folgenden Kapitel über den Beitrag zur sozialen Frage („Frauenarbeit in der ‚Männerkirche'. Die soziale Frage aus der Geschlechterperspektive", 269–287) wird vor allem die geschlechtsspezifische Rolle für die Bekämpfung der weiblichen Armut und die Orientierung an frauen- und mädchenspezifischen Notlagen an zahlreichen Beispielen aufgezeigt. Generell ging der Katholizismus stärker als bürgerliche Konzepte der Sozialreform von einer besonderen weiblichen Kompetenz für Bekämpfung sozialer Notlagen aus (287). Der Kulturkampf („Der Eingriff von außen und die Folgen", 288–309) erbrachte einerseits die Verdrängung zunächst aus den Elementarschulen, dann aus jeder Tätigkeit außer der Krankenpflege, wirkte aber auch als Herausforderung zu neuen Aktivitäten (304–306). Dies waren nach dem Kulturkampf einerseits die höhere Mädchenbildung (angesichts des nach wie vor verschlossenen Elementarschulbereichs), anderseits die Arbeit in Übersee und die Verlagerung auf die Krankenpflege, in der 1906 mehr als zwei Drittel der Schwestern wirkte.

Der geschichtliche Ort der neuen Kongregationen wird in der Schlußzusammenfassung (310–314) noch einmal herausgestellt. Entscheidende Voraussetzung für ihr Entstehen ist die wechselseitige Beeinflussung dreier gesellschaftlicher Wandlungsprozesse: Renaissance des religiösen Lebens, Frauenfrage. Aus der Langzeitperspektive sieht die

Verfasserin, hier Langlois folgend, in ihnen ein Übergangsphänomen der beginnenden Moderne (314), dessen Attraktivität nach dem 2. Weltkrieg verblaßte.

Gerade weil die Autorin mehr von „außen" und von einem gewissen „feministischen" Ansatz (ohne deshalb freilich anachronistisch moderne Emanzipationsvorstellungen auf damals zu übertragen: 11) an ihren Gegenstand herangeht, überrascht, daß Hypotheken und Schattenseiten, die doch auch bei Langlois Erwähnung finden, hier kaum oder nur spurenweise vorkommen. Dazu gehörte etwa das Phänomen der „Monastisierung der Kongregationen" sowie der – von der Autorin zwar gestreifte, aber in seinen ganzen Konsequenzen nicht bedachte – Ausfall der intellektuellen Reflexion. An anderen Stellen kommt ein Zungenschlag hinein, der in Gefahr ist, die Realität zugunsten modischer Klischees zu verfremden. Dazu gehört insbesondere die ständige Tendenz, „klerikale Ideologie" und „pragmatisches Handeln" der Frauen gegenüberzustellen (z. B. 312: „Die Schwestern orientierten sich an den Notlagen der Menschen und nicht an den dogmatischen, teilweise realitätsfernen Normen der Kirchenmänner"). Nun ist zweifellos richtig, daß die Schwestern hier in vielen Fragen, z. B. bei Kinderbewahranstalten oder Anwendung Fröbelscher Ideen eigene Wege gingen (vgl. 196–198), auch daß sie dadurch der bürgerlichen und proletarischen Frauenbewegung oft näherstanden, als die schroffen Gegensätze in der jeweiligen Rhetorik es nahelegten (198). Aber gibt es diese Differenz nicht in sehr vielen, keineswegs nur weiblichen Bereichen katholisch-kirchlichen Engagements dieser Zeit, nicht zuletzt im politischen und sozialen Katholizismus (man denke nur an Zentrum und Volksverein!)? Und zumindest in dieser Zuspitzung dürfte dies dem Bewußtsein und Selbstverständnis der damaligen Schwestern und Gründerinnen nicht gerecht werden, ganz abgesehen davon, daß auch „klerikale Ideologie" keine so monolithische Größe bildete. Man sollte doch denken: Hätten diese Gegensätze den Stellenwert gehabt, der ihnen hier zumindest verbal durch plakative Formulierungen zugeschrieben wird, dann hätten sie sich in ganz anderen Konflikten entladen müssen! – In einigen Fällen hat man den Eindruck, daß sich die Autorin von klischeehaften Thesen absetzt, die so kaum oder jedenfalls nicht überwiegend in der ernsthaften Forschung vertreten werden. Daß z. B. der Kulturkampf in seinen historischen Auswirkungen (wobei es ja hier nicht um seine wertmäßige Beurteilung geht) katholischerseits rein negativ als Verlustgeschichte gewertet werde (so 288, 303), ist nicht belegt und trifft auch kaum zu. Und welcher ernstzunehmende Historiker vertritt die (schon für den Vereinskatholizismus absurde) „Vorstellung von der Omnipotenz des männlichen Klerus" (313)?

Immerhin: es ist eine lesenswerte, materialreiche, historisch perspektivenreiche Darstellung, manchmal etwas zu thesenhaft, manchmal Gegensätze überzeichnend, die es zwar gab, die jedoch nicht diesen Stellenwert hatten. Kl. Schatz S. J.

Blet, Pierre, *Papst Pius XII. und der Zweite Weltkrieg.* Aus den Akten des Vatikans. Aus dem Französischen von *Birgit Martens-Schöne.* Paderborn [u. a.]: Ferdinand Schöningh 2000. 313 S., ISBN 3-506-71903-3.

Von den von 1965 bis 1981 veröffentlichten 12 Bänden „Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale" dürfte etwas Ähnliches gelten, was Friedrich von Spee in der Vorrede seiner „Cautio Criminalis" schreibt: Diejenigen, die so gewissenhaft sind, sie zu lesen, brauchen sie eigentlich nicht; und diejenigen, die sie lesen sollten, lesen sie nicht. Weil die Erfahrung gezeigt hat, „daß der Inhalt, wenn nicht sogar die Existenz dieser Publikation vielen entgangen ist, die über den Hl. Stuhl während des Zweiten Weltkrieges reden und schreiben" (XI), hat es P. Blet, der letzte noch lebende Herausgeber (nachdem Schneider, Martini und Graham verstorben sind) unternommen, ihren wesentlichen Inhalt, ergänzt durch die Ergebnisse einiger anderer publizierter Quellen (vor allem der Memoiren von Ciano, de Gaulle und Weizsäcker sowie der diplomatischen US-Papiere während des Zweiten Weltkrieges) und Monographien (vor allem Chadwick, „Britain and the Vatican during the Second World War", 1986), in handlicher Form zu präsentieren.

Die einzelnen Kap. behandeln die Bemühungen zur Kriegsverhinderung (1–22), zur Vermeidung wenigstens des Kriegseintritts Italiens (23–48), die Sorge Pius' XII. um die

Kirche in Deutschland (49–67), um die Kirche im besetzten Polen (68–92), die durch die deutschen Siege und Eroberungen 1940/41 („Das Reich triumphiert", 93–115) und durch den Angriff auf die Sowjetunion und die Ausweitung des Krieges auf den Fernen Osten („Vom europäischen Krieg zum Weltkrieg", 116–140) entstandenen Probleme. Kap. VII-IX, teilweise auch Kap. X und XI, befassen sich mit dem Thema „Vatikan und Judenverfolgung", und zwar zunächst generell („Rassengesetze und Verfolgungen", 141–171), dann speziell für die Slowakei und Kroatien (172–185), Rumänien und Ungarn (186–205), während das 10. Kap. („Das Schicksal der ewigen Stadt", 206–230) sowohl den Einsatz des Vatikans gegen die Bombardierung Roms wie seinen Einsatz für die Rettung der römischen Juden nach der deutschen Besetzung am 10.9.1943 enthält. Das 11. Kap. („Die französische Frage", 231–261) ist den Beziehungen zur Vichy-Regierung und dann (nach seinem Sieg) zu de Gaulle gewidmet, das 12. („Die letzten Kämpfe und das Schicksal der Völker", 266–268) hauptsächlich dem vergeblichen Bemühen des Vatikans, die Forderung des „unconditional surrender" zu modifizieren, und seiner Sorge um das Schicksal Polens.

Das sachliche Ergebnis ist im wesentlichen kein anderes als jenes, das man schon vorher bei aufmerksamer Lektüre der „Actes et documents" gewinnen konnte. Die Vorstellung, daß Pius XII. den Nationalsozialismus auch nur als geringeres Übel gegenüber dem Kommunismus betrachtete, findet in den Quellen keinen Anhaltspunkt; beide sind für ihn und seine Mitarbeiter gleich totalitär, unmenschlich und anti-christlich; Versuche, sei es den einen oder den anderen zu verharmlosen oder zu bagatellisieren, fanden im Vatikan immer dezidierten Widerspruch. Dem Ansinnen, den deutschen Angriff auf die Sowjetunion als „Kreuzzug" zu billigen, widersetzte sich der Vatikan entschieden (Tardini: es sei eher so, daß „ein Teufel den andern jagt", 119). Hingegen fand er sich dazu bereit – und hier setzte sich Pius XII. gegen Tardini durch –, vorsichtig die Bedenken amerikanischer Katholiken gegen die militärische Unterstützung der UdSSR durch eine Instruktion des Staatssekretariats an den Apostolischen Delegaten in Washington zu beschwichtigen (121–127). – Das andere Dilemma war das zwischen offenem Protest (mit der Folge u.U. schärferer Repressionen gegenüber den Opfern) und diskreter, aber durch „Schweigen" oder jedenfalls Verzicht auf spektakulären Protest erkaufter Hilfe. Dies war schon das Problem im Falle Polens (vgl. 79, 81f., 84, 87). Und es galt erst recht für das Verhalten gegenüber der Judenvernichtung.

Was war hier zunächst der Wissensstand des Vatikans? Daß die Deportationen, schon wegen der Transport- und Lagerbedingungen „für viele" sicheren Tod bedeuteten, war ziemlich bald klar (161–170, 173). Daß sie nicht nur unmenschlich und tödlich für viele waren, sondern systematischen Genozid bedeuteten, dazu gab es von Anfang an Vermutungen, auch zutreffende (freilich nicht kontrollierbare) Informationen, jedoch bis 1944 keine Sicherheit (165), was übrigens auch für die Alliierten gilt. Freilich tendierte man im Vatikan dahin, den schlimmsten Befürchtungen Glauben zu schenken; so wird im Memorandum des Staatssekretariats vom 5.5.1943 (167) die Massenvernichtung als sicher angenommen. Pius XII. läßt in seiner Rede an die Kardinäle vom 2.6.1943 einen Hinweis darauf anklingen, betont dann jedoch, jedes Wort und jede öffentliche Anspielung seien sorgsam zu erwägen „im eigenen Interesse derjenigen, die leiden, damit ihre Lage nicht noch schwerer und unerträglicher gemacht wird als vorher" (167f.). Die konkreten Bemühungen des Vatikans, vor allem die Deportationen zu verhindern, hatten Chancen vor allem in den von Deutschland abhängigen, mit ihm verbündeten, jedoch im Prinzip kirchenfreundlichen und noch eine gewisse Selbständigkeit wahrenden kleineren Achsenstaaten wie Slowakei, Kroatien, Rumänien und Ungarn. Sie ließen im allgemeinen an Deutlichkeit und Entschiedenheit nichts zu wünschen übrig und waren im großen und ganzen erfolgreich bis zu dem Zeitpunkt, wo in der Endphase des Krieges die Deutschen die militärische Kontrolle übernahmen. Nur in Rumänien und z.T. in Ungarn konnte so ein größerer Teil der Juden gerettet werden. Ebenso konnte der Papst den größten Teil der Juden Roms nach dem 10.9.1943 retten, was – wie vor allem durch die Forschungen Chadwicks bekannt ist – in Kooperation mit dem deutschen Botschafter von Weizsäcker, unter Verzicht auf öffentlichen Protest und um den Preis geschah, daß von Weizsäcker Berlin über Pius XII. „beruhigte", d.h. ein Pius-Bild zeichnete, das später nur als Bestätigung Hochhuths dienen konnte (219–224).

Zu bedauern ist freilich, daß im wesentlichen nur die römischen Dokumente referiert werden, jedoch keine umfassende, allseitige und differenzierte Auseinandersetzung mit den Anklägern Pius' XII. (Hochhuth, Lewy, Cornwell) geschieht. Nur kurz in der Schlußzusammenfassung wird das Dilemma des Papstes aus seiner Sicht angesprochen: Proteste bewirkten nichts und verschlimmerten noch die Lage der Betroffenen (293 f.). Hier wäre doch ein ausführlicheres kritisches Eingehen auf den Einwand angebracht, daß das NS-Regime, wie aus Präzedenzfällen und internen Dokumenten hervorzugehen scheint, durchaus nicht so immun und unempfindlich gegenüber öffentlichen kirchlichen und zumal päpstlichen Protesten war. So bietet das Buch praktisch nur eine Darstellung „aus der Sicht Pius' XII.", was sicher schon ein Gewinn ist. Auch wenn die Motive des Papstes anzuerkennen sind und deshalb jeder moralische Vorwurf wegen des „Schweigens" fehl am Platze ist, bleibt die Frage offen: Hat Pius XII. nicht vielleicht seine Möglichkeiten unterschätzt? Zu bedauern ist außerdem im Interesse der wissenschaftlichen Brauchbarkeit, daß auf einen Anmerkungsapparat für die einzelnen Zitate und Geschehnisse verzichtet wurde. Zwar befinden sich jeweils am Anfang der Kap. Hinweise auf die einschlägigen Bde. der „Actes et Documents" sowie die anderen Quellen; und mit Hilfe der Datumsangabe kann man normalerweise mit nicht allzu großer Mühe den Fundort ermitteln. Aber der Rekurs auf die „Actes et Documents" wird dadurch nicht erleichtert und der wissenschaftliche Wert dieser Darstellung nicht erhöht. Da zudem die partielle Nicht-Rezeption der „Actes et Documents" im deutschen Bereich kaum darin ihren Grund haben dürfte, daß sie auf Italienisch geschrieben sind, ist schwerlich damit zu rechnen, daß sich dies durch diese Publikation ändert. Immerhin: Man kann sie Studenten und anderen Interessierten in die Hand geben.

Kl. Schatz S. J.

Löser, Werner, *Sankt Georgen 1926 bis 1951.* Frankfurt am Main: Selbstverlag 2001. 252 S./Ill., ISBN 3-00-007636-0.

Die Hochschule Sankt Georgen feiert im Herbst 2001 ihr 75jähriges Jubiläum. Ihr erstes Vierteljahrhundert als erstes Drittel ihrer bisherigen Geschichte in einer eigenen Darstellung zusammenzufassen, legt sich nicht nur aus mathematischen Gründen nahe. Denn diese 25 Jahre, so äußerlich dramatisch und diskontinuierlich sie durch NS-Zeit, Zerstörung und Wiederaufbau hindurch waren, haben in der inneren Konzeption ein eigenes Profil, weshalb es sinnvoll ist, sie als eigene Epoche zu behandeln. Es ist die Zeit, da praktisch noch allein das Priesterseminar St. Georgen prägt, was sich sowohl baulich wie in den noch einfachen Strukturen ausdrückt (11–13). In den frühen 50er Jahren beginnt die zweite Epoche, die durch den Dualismus von Seminar und Scholastikat charakterisiert ist, während die dritte Periode (seit den 70er Jahren) durch das Hinzukommen der immer größer werdenden Gruppe der Laientheologen und die zunehmende Ausdifferenzierung der Bereiche bestimmt ist. Man könnte übrigens – dies sei vom Rez. angemerkt – in diesen drei Phasen auch jeweils unterschiedliche theologische Epochen sehen, zumal die Bruchstellen (um 1951 und 1976) jeweils „Stromschnellen" des verstärkten personellen Wechsels in der Professorenschaft sind. Die erste Periode wäre dann die jener noch ungebrochen „neuscholastischen" Ausrichtung, um derentwillen die Hochschule gerade von Jesuitengeneral Ledochowski, Nuntius Pacelli und Bischof Kilian gewollt wurde.

Werner Löser hat hier eine auch äußerlich gefällige und ansprechende Darstellung geliefert, schon durch den Paperback-Umschlag, der (mit dem St.-Georgs-Wappen auf dem St. Georgener Tor in der Mitte) durch die grüne Farbe den Park, die Lunge und das Lebenselixier von St. Georgen, andeutet. Sie ist außerdem leicht und interessant zu lesen und in der Gliederung gelungen. Sie stützt sich auf alle bekannten jesuitischen Quellen, nicht nur des Provinzarchivs der Norddeutschen Provinz (jetzt in München), sondern auch des römischen Generalatsarchivs. Der wissenschaftliche Apparat ist um der leichteren Lesbarkeit willen auf das Notwendige reduziert; dennoch fehlen bei Zitationen sowie überraschenden oder kontrovers deutbaren Ergebnissen nicht die genauen Belegstellen.

Der erste, ereignisgeschichtliche Teil ist chronologisch nach Jahren geordnet (19–165). Er bietet jeweils einen Überblick über die Ereignisse eines Jahres. Und doch ist es

wesentlich mehr als nur das Nacherzählen der *Historia domus*. Es wird gleich zu Beginn das Jahr in seiner Bedeutung für St. Georgen charakterisiert, ein Einblick in seine Probleme und Entwicklungen geboten, die entscheidenden Dinge miteinander verknüpft. – Der zweite Teil (166–216) behandelt Themen, die sich quer durch die Jahre hindurchziehen. Manche sind nur kurz geraten oder konnten es nur sein, wozu auch das auf weniger als einer Seite behandelte Thema „St. Georgen und das Dritte Reich" (189) gehört: denn fragt man nicht nach äußeren Zwangsmaßnahmen wie Gestapo-Durchsuchungen (über die aber im Grunde alles längst bekannt ist), sondern nach der Palette innerer Einstellungen zum NS, so bieten die internen Quellen verständlicherweise Fehlanzeige. Im übrigen sei zu diesem Thema auf den Ereignis-Teil, speziell 60f., 67f., 69, 77, 99f., 103, 110f., 112f., 118–121 hingewiesen. Längere und ausführlichere Themen-Exkurse aber finden sich über die St. Georgener Baugeschichte bis 1951 (173–178), über „Das Leben im Seminar" (179–188 – sehr interessant!), die Beziehungen zwischen St. Georgen und Valkenburg (192–198) sowie St. Georgen und die Pläne einer katholisch-theologischen Fakultät an der Frankfurter Johann Wolfgang Goethe-Universität in den Jahren 1946 bis 1948 (208–216), wozu das Entscheidende (aus den Limburger Akten) bereits im Aufsatz von Rotberg im Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte 1999 gesagt ist, jedoch noch einiges Ergänzende aus St. Georgener Sicht hinzukommt. – Es folgen im 3. Teil Texte (217–239), von welchen von besonderem Interesse der Brief des Valkenburger Rektors (und späteren Provinzials sowie ersten Rektors von St. Georgen), Ludwig Kösters, vom März 1914 an verschiedene Ordensgemeinschaften (217–219) ist, der (in seinem Plan der „Öffnung" von Valkenburg für Nicht-Jesuiten) in besonderer Weise Valkenburg konzeptionell mit St. Georgen verbindet. Aber auch Anfangsdokumente von 1926, wie der Hochschulvertrag zwischen Diözese und SJ-Provinz (220–222), die „Statuta" des Seminars (223–225), das erste Vorlesungsverzeichnis (226) und Thesenblatt (227f.), sind höchst bedeutsam. Die Seiten 242–244 bieten die Entwicklung der Studentenzahlen, die in raschem Aufstieg im WS 1934/35 die Maximalzahl von 254 erreichte, um dann wieder abzunehmen. Bilder, nicht zuletzt gelungene Karikaturen, lockern schon vorher den Text auf; weitere folgen im Anhang, darunter auch Photos der Hochschule und ihrer Räume, von denen man allerdings einige, vor allem die von Zerstörung und Wiederaufbau, in größerem Format gewünscht hätte.

Die z.T. sehr harten inner-jesuitischen Differenzen und Auseinandersetzungen, teils persönlich, teils konzeptionell bedingt (z.B. über die Rolle von St. Georgen im Verhältnis zu Valkenburg, über die Finanzverwaltung in St. Georgen, über die Seminarerziehung) werden in aller notwendigen Offenheit dargestellt (28f., 34f., 36, 44, 45f., 50, 57f., 64f., 71f.). Für die Rolle der Jesuiten in den geistigen Auseinandersetzungen des deutschen Katholizismus sind dabei von besonderem Interesse die Auseinandersetzungen um die liturgische Bewegung, z.B. um P. Kramp, dessen Berufung nach St. Georgen verhindert wurde (57f.), sowie im Kontext der Seminarerziehung, wo hier zwei Lebensstile miteinander rangen, von denen der eine (traditionell „jesuitische") im St. Georgener Spiritual Richstätter seinen Hauptverfechter fand, aber auch von der Mehrzahl der Jesuiten und sicher von General Ledochowski unterstützt wurde, der andere bei P. Kramp Stütze und bei den Seminaristen Anklang fand, aber auch bei P. Klein vorsichtige Förderung (181–183).

Es ist jedenfalls ein gelungenes Buch, dessen Lektüre sich für all die lohnt, die mit Sankt Georgen in Beziehung stehen. Kl. Schatz S. J.

Der Rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus 1942–1955. Herausgegeben von *Hubert Wolf* und *Claus Arnold*, nach Vorarbeiten von *Uwe Scharfenecker*, unter Mitarbeit von *Andreas Ochs* und *Barbara Wieland*. Paderborn [u.a.]: Ferdinand Schöningh 2001. 2 Bände, 667 + 753 S., ISBN 3-506-79700-X.

Als Karl Rahner 1950 in seiner Schrift „Gefahren im heutigen Katholizismus" von einer „kryptogamen Häresie" sprach, meinte er vor allem den Kreis der Rheinischen Reformfreunde, den er bereits 1943 in dem vor allem von ihm verfaßten „Wiener Memorandum" als „Restbestand aus der Zeit des Modernismus" verurteilt hatte. Uwe

Scharfenecker hat bereits 1998 in dem Sammelwerk „Antimodernismus und Modernismus" diesen Kreis auf 20 Seiten in seinem wesentlichen Profil vorgestellt. Seine Vorarbeiten wurden nun von Hubert Wolf und Claus Arnold zu einer insgesamt über 1400 Seiten umfassenden Edition ausgeweitet, die, vor allem aus den Nachlässen von Schroeder, Thomé, Lenzen, Adam, sowie aus dem Material des noch lebenden Prof. Keuck alle verfügbaren Quellen dieses Kreises dokumentiert.

Wer war dieser Kreis? 1941 gegründet, kristallisierte er sich um die Kerngruppe des „Fünferkreises" aus Oskar Schroeder (1889–1974), Josef Thomé (1891–1980), Wilhelm Lenzen (1903–89), Johannes Hessen (1889–1971) und Wilhelm Wilbrand (1880–1949), samt und sonders Priester, von denen nur Lenzen 1965 durch Heirat aus dem Amt ausschied. Schroeder und Thomé waren die eigentlichen Zentralfiguren. Ein weiterer Kreis wurde mehr oder weniger regelmäßig zu den Treffen eingeladen, die mehrmals im Jahr an verschiedenen Orten des niederrheinischen Raumes, nach dem Krieg meist in Mönchengladbach, stattfanden. Man sprach und tauschte Texte aus über die verschiedensten Fragen theologischer Erneuerung und praktischer kirchlicher Reform; man wandte sich vor allem gegen neuscholastische Fixierung des Glaubens auf das Begriffliche, Legalismus und autokratische Kirchenregierung. Theologen, mit denen der Kreis in häufigem Kontakt stand, waren Adam, Heiler und Wittig. Zeitweise bestand eine gewisse Sympathie zu dem Aachener Bischof van der Velden (I, 369–372), der jedoch die auf ihn gesetzten Hoffnungen nicht erfüllte. Nach dem 2. Weltkrieg kamen einerseits neue Akzente, nicht zuletzt des politischen Wiederaufbaus hinein, so eine gewisse Öffnung nach links, dadurch aber auch Spannungen und Differenzen: Einige Mitglieder des weiteren Kreises wie Bertram und Keuck, von Barths dialektischer Theologie beeinflußt, forderten mehr biblisch-existentielle Orientierung, stießen hier jedoch auf den Widerstand von Schroeder und Thomé (I, 36f., 609–618, 628, 631f., 636f.). Vor allem jedoch persönliche Divergenzen führten 1955 zum Ende des Kreises als solchem und der gemeinsamen Treffen.

Die Publikation beginnt mit drei thematischen Kap. *Hubert Wolf* („Der Rheinische Reformkreis zwischen Antimodernismus und Neomodernismus", I, 11–26) stellt den Kreis in die größeren geistesgeschichtlichen Zusammenhänge. Dann bietet *Claus Arnold* („Überblick über die Edition – Ergebnisse und Deutungen", I, 27–45) eine knapp gefaßte Geschichte des Kreises sowie einen Überblick über die Ergebnisse der einzelnen Kap. Ausführlicher behandelt *Barbara Wieland* auf über 70 Seiten (I, 47–120) Programm und Echo der beiden Reformschriften, die mit Personen dieses Kreises in Beziehung standen. „Der Katholizismus, Sein Stirb und Werde" (1937) und „Der Katholizismus der Zukunft" (1940), als deren Verfasser sich Hessen, Schroeder und der Kölner Laie Scherer ausmachen lassen (I, 49–53) und die dann beide indiziert wurden.

Aus der ungeheuer umfangreichen Dokumentation selbst seien die interessantesten Dokumente und Einzelergebnisse genannt. Der erste Teil, praktisch der ganze erste Bd. (I, 123–667), enthält gemeinsame Dokumente des Kreises selbst: Grundsatzerklärungen, Programme, Stellungnahmen, Planungen der Treffen, Einladungen zu ihnen und ausführliche Protokolle der Zusammenkünfte. Für den programmatischen Standort des Kreises sind die von Schroeder verfaßten „Richtlinien" von Bedeutung (I, 124–127), „auf der einen Seite ein romantisches Frömmigkeitsideal deutscher Innerlichkeit aus dem 19. Jahrhundert mit den unvermeidlichen vitalistischen und gemeinschaftsideologischen Neuansätzen des 20. Jahrhunderts in einer leicht völkisch-nationalen Zuspitzung", auf der anderen Seite ein Plädoyer für die historische Kritik, die aber „nur den Weg öffnen (sollte) für eine heilsgeschichtliche, bzw. „modernistisch"-evolutionäre Sichtweise der Offenbarung" (Arnold, I, 27f.). Interessant ist dazu wiederum die Stellungnahme von altkatholischer Seite (I, 128–134), die bezeichnenderweise „sakramentaler" ist als die genannten „Richtlinien" des Kreises, dann wiederum die ausführlichere Erklärung der Richtlinien durch Schroeder (I, 137–158). Von besonderem Interesse für den prinzipiellen theologischen Standort des Kreises und seiner führenden Persönlichkeiten ist dann u. a. ein Briefwechsel von Thomé und Schroeder über die „Absolutheit" des Christentums (I, 322–331), eine Stellungnahme Schroeders zu den „17 Punkten" des Freiburger Erzbischofs Gröber von 1943 (I, 381–400) und ein Manuskript Schroders von 1944: „Die Verjüngung der Kirche" (I, 502–506).

Es folgen im zweiten Bd. „Personen und Themen im Umkreis". Dazu gehören die Briefwechsel vor allem mit Karl Adam (II, 35–120), Friedrich Heiler (II, 122–161) und Joseph Wittig (174–187), die nicht nur für den Reformkreis, sondern auch für diese Personen interessant sind. Adam stimmte – mit Nuancen – den Grundpositionen des Kreises zu, auch in der radikalen Kritik an Rom und der gegenwärtigen Kirchenleitung und in den bedenklichen Anleihen an völkischer Ideologie und Anti-Judaismus (II, 70, 76f., 98). – Das nächste größere Kap. dokumentiert die Konflikte im Zusammenhang mit dem Assumptio-Dogma von 1950 (II, 203–298). Der Kampf gegen dieses Dogma steht dabei im Zeichen des Kampfes gegen Fatima und generell die Überwucherung des Marianischen. Schroeder, von Thomé und Prof. Fischer gestützt, geriet dabei in Konflikte mit seinem Bischof Keller, der von ihm verlangte, die Assumptio als „geschichtliches Ereignis" zu akzeptieren (246). Letztlich rettete ihn, daß er zeigen konnte, daß die Theologen Schmaus und Volk (welch letzterem freilich auch nicht ganz wohl bei den Thesen Schroeders war; II, 282–284) das Dogma auch nicht so interpretieren. – Um ähnliche Auseinandersetzungen geht es dann im Kap. „Konflikte mit der kirchlichen Autorität" (II, 301–417). Konkret handelt es sich um Auseinandersetzungen von Schroeder, Thomé und Lenzen mit von Galen, seinem Nachfolger Keller und dem Aachener Bischof Pohlschneider. Der erste Konflikt Schroeders mit von Galen entzündete sich an einer von NS-Ideologie und Anti-Judaismus inspirierten selektiven NT-Übersetzung (II, 304–306), wobei dann von Galen vom Anti-Nationalsozialismus zum Anti-Modernismus umschaltete: es ging dann letztlich um die dogmatischen Formulierungen als „objektive" Wahrheit oder um Chiffren und Hinweise. Die Konflikte mit von Galen setzten sich nach dem Kriege fort und drehten sich vor allem um das Dogmenverständnis. Dabei wurde als Gutachter Schmaus eingeschaltet (II, 324f.), vor allem jedoch Lortz, der in einem ausführlichen (anonymen) Gutachten zu Dokumenten des Kreises (II, 326–352) den Anliegen des Reformkreises mit Einschränkungen Recht gab, dabei auch sehr scharfe Verdikte über die Neuscholastik fällte, sich anderseits jedoch vom dogmatischen Symbolismus des Kreises distanzierte und die eindeutige Abgrenzbarkeit der Wahrheit vom Irrtum betonte. In diesem Sinne präzisierte dann auch Schroeder gegenüber von Galen: Er verstehe das „Symbol" im Sinne der „Analogie" und bekenne durchaus die Objektivität der religiösen Wahrheit. Von Galens Tod setzte dann dieser Kontroverse vorläufig ein Ende. Denunziationen über den Kreis, die nach Rom gingen, standen hinter den Auseinandersetzungen, die Thomé (nach der Indizierung seines Buches „Der mündige Christ", dem letzten Buch eines deutschen Autors, das auf den Index kam) und Lenzen 1955 und 1956 mit Pohlschneider auszufechten hatten und von denen u. a. die von Thomé und Lenzen angefertigten (freilich damit nur die eine Seite wiedergebenden) Verhörprotokolle abgedruckt sind. – Es folgen (unter der Rubrik „Lose Enden: Späteres Wirken, Gedenken und weitere Kontakte einzelner Mitglieder des Kreises": II, 419–493) eine Reihe sonstiger, ziemlich disparater Texte.

Im Schlußteil folgen auf über 200 Seiten (II, 496–719) Biogramme von insgesamt 35 Mitgliedern des (weiteren) Kreises. Sie enthalten nicht nur die Lebensläufe, sondern auch sehr ausführliche Bibliographien mit thematischer Zusammenfassung wichtiger und umstrittener Publikationen und Aufzählung nicht nur der Bücher und Artikel, sondern auch aller von den betreffenden Personen verfaßter Rezensionen. Vielleicht ist hier des Guten etwas zuviel getan worden; aber auf jeden Fall ist es so eine reiche Fundgrube für jeden, der noch über einen aus diesem Personenkreis forschen will.

Zweifellos bietet diese Dokumentation reiches Material zur ganzen inneren Geschichte des deutschen Katholizismus in den 40er und 50er Jahren des 20. Jhdts. und speziell seiner „progressistischen" Gruppierungen. Einige grundlegendere historische Fragen stellen sich hier. Sie betreffen einmal die generelle Kontinuität „modernistischer" bzw. „reformkatholischer" Tendenzen und Denkweisen im deutschen Katholizismus zwischen Modernismuskrise und 2. Vatikanum. Schon infolge der weitgespannten personellen Beziehungen dieses Kreises ist das Fortleben solcher Ideen sicher stärker zu veranschlagen als man dachte. Wolf hat aber zweifellos recht, daß diese „modernistische" Kontinuität sich nicht im Konzil selbst auswirkte (dessen Neuansätze vom ultramontanen „mainstream" aus bzw. durch Selbstüberwindung der Neuscholastik geschahen), wohl jedoch in seiner Rezeption in der Heimat (24f.). – Eine andere Frage betrifft

die Anfälligkeit dieses „Modernismus" (oder, in heutiger Terminologie, „Inkulturationskonzepts") für Ideologien, eine Frage, die nicht um billiger moralischer Vorwürfe willen, sondern um der Erkenntnis der Ambivalenz eines solchen Konzepts willen zu stellen ist. Sicher kann man den Mitgliedern dieses Kreises nicht pauschal NS-Sympathien vorwerfen: Mehrere von ihnen wie Thomé und Lenzen wurden wiederholt von der Gestapo vernommen; und die von Galen-Predigten wurden von Schroeder, Fischer und Forstinger begrüßt, wenngleich diese ihm vorwarfen, daß er nicht denselben Mut gegenüber Rom aufbringe (II, 309, 316, 317). Dies schließt jedoch eine deutliche Schlagseite zu völkischen Ideen, verbunden mit anti-judaistischen Tendenzen, insbesondere einer Aversion gegen „jüdische Gesetzesreligion", nicht aus (I, 29, 30f., 74f., 153; II, 196–198, 304–306), wobei z. B. Schroeder, als er später (1969) seine Erwiderung auf die 17 Punkte Gröbers von 1943 publizierte, diese nationalen Töne purgierte (I, 32f.). Jedenfalls weist man die nationalsozialistische Kritik am Christentum nicht frontal zurück, sondern äußert Verständnis: Alois Müller sieht bei Rosenberg „gesunde Vitalität" (I, 209); er und Willemsen meinen, der NS sei nicht von Anfang an anti-christlich gewesen und sehen darin z. T. die Schuld der Kirche (I, 205, 221; dagegen jedoch Wilbrand: 226). Thomé und Schroeder sehen Krieg und NS vor allem als Hypothek eigenen christlichen Versagens (I, 199–201, 307); auf jeden Fall bleibt für sie die Reform der Kirche das vorrangige Problem. Bei Karl Adam sind dabei noch stärkere völkisch-nationale und anti-jüdische Töne anzutreffen (II, 70, 76f., 98). – Unbestritten ist, daß im Rheinischen Reformkreis viele Anliegen vertreten wurden, die im Hauptstrom der nachkonziliaren Theologie längst rezipiert sind, insbesondere in Bibelverständnis und Dogmenverständnis. Es ist, wenn man diesen Terminus benutzen will, ein nachträglicher Sieg „modernistischer" Ideen. Aber diese „Inkulturation in die Moderne", die „mit der Zeit fühlt", ist offensichtlich immer auch in einem gewissen Grad anfällig für zeitbedingte Blindheiten und Einseitigkeiten. Dies stimmt natürlich nachdenklich.

Eine kleine Korrektur: Thomé hat doch recht, wenn er Hubert Becher (nicht Becker!), den Verfasser des im Alsatia-Verlag erschienenen Buches „Der deutsche Primas", als Jesuiten bezeichnet (zu II, 60, Anm. 31); und der besagte Alsatia-Verlag zu Colmar wurde zwar nicht, wie Thomé meint, von einem Jesuiten geleitet; jedoch hatte der Jesuitenpater Jansen-Cron dort faktisch eine wichtige Rolle für die Herausgabe katholischer Literatur (Nachruf auf Jansen-Cron in: Mitteilungen aus den deutschen Provinzen XVIII, 301). – Etwas seltsam mutet an, daß der Adressat eines (sehr groben und anklagenden) Briefes Lenzens von 1984 (II, 442f.) aus Gründen des „Personenschutzes" anonymisiert ist, wo doch jeder, der den vorhergehenden Briefwechsel Lenzens gelesen hat, erkennt, daß der Brief an den (1989 verstorbenen) Aachener Prälaten Heribert Schauf gerichtet ist. Ist dies juristisch nötig? Jedenfalls ist es sinnlos.

Es ist sicherlich eine wertvolle Publikation, die ein interessantes Kapitel deutscher Katholizismus-Geschichte beleuchtet und in keiner kirchenhistorischen Seminarbibliothek fehlen sollte.

Kl. Schatz S. J.

Bedouelle, Guy, *Die Geschichte der Kirche*, nach dem französischen Original (1995) übersetzt von *Afra Hildebrandt* (AMATECA – Lehrbücher zur katholischen Theologie; XIV). Paderborn: Bonifatius 2000. 316 S., ISBN 3-87088-878-4.

Ein Handbuch (für Studenten der Theologie) und gleichzeitig ein Essay will dieses Büchlein sein. Auf knapp über 300 Seiten, von denen noch etwa 60 (am Anfang und Schluß) Grundlagenreflexionen über christliches Zeitverständnis und Kirchengeschichte als theologischer Disziplin gewidmet sind, einen Überblick über die gesamte Kirche unter Einbeziehung der orientalischen und reformatorischen Kirchen bieten, ist sicher ein sehr anspruchsvolles Unterfangen. Der innere Aufbau geschieht nach den geschichtlichen „Herausforderungen". Es sind die Herausforderungen der „Universalität" (48–66, die Auseinandersetzung mit Judentum, Hellenismus und römischem Staat), der „Barbaren" (67–75, von Augustinus über die Bekehrung Chlodwigs bis zu Gregor), des „Lehnswesens" (76–87), des „säkularen Denkens" (88–102) mit dem Untertitel „Zwischen Theokratie und Neo-Cäsarismus", der „Renaissance" (103–117), der „Reformen" (118–131, gemeint der „Reformation(en)", der „Absolutismen" (132–146), der „Aufklä-

rung" (147–159), der „Revolutionen" (160–171), der „Ideologien" (172–193) und schließlich der „Kulturen" (194–217), letzteres ein Streiflicht durch die neuzeitliche Missionsgeschichte unter dem Aspekt der Inkulturation. Daran schließt sich ein relativ ausführlicher Überblick über die orientalischen Kirchen (einschließlich der unierten) (218–247) und die Protestantismen (248–290) an. Das Buch schließt mit einem 10seitigen Kap.: „Läßt sich die Geschichte der Kirche theologisch entziffern?" (291–301), welches im Anschluß an Gaston Fessard, Kardinal Journet und Balthasar einige Gedanken christologischer Deutung präsentiert.

Wieweit ist dieser Versuch gelungen? Die Gliederung nach „Herausforderungen" ist sicher sinnvoll. Der Einstieg in die Probleme und Epochen durch treffende Zitate, Situationsbeschreibungen und nicht zuletzt kunsthistorische Illustrationen ist meist glücklich. Der im ganzen instruktive Überblick über die orientalischen und Reformationskirchen, der fast ein Drittel der eigentlich historischen Partien einnimmt, ist ebenfalls zu begrüßen. Insgesamt ist jedoch zu sagen: Als Lehrbuch ist die Darstellung in ihrem informativen Gehalt zu lückenhaft. Viele Ausdrücke und Sätze sind nur dem Fachmann verständlich, bewegen sich auf einer Meta-Ebene der Interpretation und sind ohne den nötigen Kontext, der hier nicht geboten wird, nicht zu verstehen. Und als Essay ist sie wiederum zu enzyklopädisch. Die „Herausforderungen" werden praktisch nur angerissen, kaum je vertieft. Die im Grunde einzige Möglichkeit einer „Kirchengeschichte" auf 240, bzw. einer westlichen Kirchengeschichte auf 170 Seiten, die exemplarische problemgeschichtliche Auswahl, wird nicht ergriffen. Am Ende der Kapitel hat man meist nur sehr wenig in der Hand, worin denn nun die „Antwort" der Kirche auf die jeweiligen „Herausforderungen" bestand.

Die wissenschaftliche historische Qualität der einzelnen Kap. ist unterschiedlich. Am meisten ist der Autor in der Zeit des Humanismus und der Reformation zu Hause. Auch die Ausführungen im 13. Kap. („Herausforderung der Kulturen") zu den Auseinandersetzungen um die Freiheit der Indios (Las Casas etc.), die Indianerreduktionen der Jesuiten und *grosso modo* auch über den Ritenstreit sind präzis und kompetent. Dies gilt freilich nicht für das Mittelalter. Die ganzen Probleme der Eingliederung der Kirche in die früh-mittelalterliche Herrschaftsordnung, von der Königsherrschaft bis zum Eigenkirchenwesen, unter den Generalnenner der „Herausforderung des Lehnswesens" zu bringen, verrät (wenn es nicht auf das Konto des Übersetzers geht) eine sehr überholte Sicht mittelalterlicher Verfassungsgeschichte. Erst recht ist die Überschrift „Herausforderung des säkularen Denkens" für die ganze Zeit vom 12. bis zum Anfang des 15. Jhdts. schwer begreiflich, zumal mit dem Untertitel „Zwischen Theokratie und Neo-Cäsarismus".

Im einzelnen kommen eine Reihe von historischen Fehlern zu pauschalen Behauptungen und fragwürdigen Deutungen vor. Zu den historischen Fehlern gehört, daß der Ostgotenkönig Theoderich ab 523 seine katholischen Untertanen „verfolgt" habe (72), daß bereits nach dem Tod Papst Nikolaus I. und „das ganze 10. Jahrhundert hindurch" die Könige und dann die deutschen Kaiser über die Ernennung der Päpste verfügen (82), daß die „Wahre Lehre vom Herrn des Himmels" von Matteo Ricci eine „Zusammenfassung der christlichen Lehre" (206) sei (dies ist sie, die z. B. den Kreuzestod Christi unerwähnt läßt, gerade nicht, vielmehr eine „christliche Philosophie" in Auseinandersetzung mit konfuzianischem Denken!), daß Wessenberg „Generalvikar in Mainz und großer Werkmeister der Säkularisation in Deutschland (sic!)" gewesen sei (152). – Zu den pauschalen Behauptungen gehört, „daß sich die Kirche (mit Konstantin und Theodosius) in ihrer Lehre und ihrem Verhalten der weltlichen Macht gegenüber nicht viel ändert" (61), und dies dann allein mit der patristischen Sozialkritik und dem Protest des Ambrosius belegt wird; daß die Exkommunikation „zur damaligen Zeit (des Investiturstreits) die Untertanen vom Treueid entband" (85), wobei die ausdrückliche Absetzung Heinrichs IV. durch Gregor VII. gar nicht erwähnt und die ganzen Zusammenhänge irreführend dargestellt werden. – Fragwürdige Deutungen, häufig aus heutiger Sicht, die an bestimmten Dingen Anstoß nimmt und sie deshalb negativen Gesamtkontexten zuweist, in die sie kaum passen, sind etwa: daß die extreme Askese der irischen Mönche auf das Konto einer „Barbarisierung des Christentums" zu setzen sei (74); daß der Papst gerade dadurch, daß er unter Pippin zum Herrn des Kirchenstaats geworden ist, „nicht mehr

die einigende Rolle" erfüllt (81); das Klischee, daß bei Gregor VII. in Canossa der „Priester" über den „Politiker" gesiegt habe (85); daß Pius XI. in „Non abbiamo bisogno" 1931 „den Faschismus" verurteilt habe (180). Dazu gehört auch die Deutung der negativen römischen Entscheidung im Ritenstreit: Die Kirche sei hier in die „Falle der Philosophen" und ihrer Anti-Haltung gegenüber jeder Form von „Aberglauben" gegangen und habe daher die Inkulturation versäumt (208f.). Eine solche Deutung könnte auf die „katholische Aufklärung" der zweiten Hälfte des 18. Jhdts. passen, schwerlich jedoch auf das Rom unter Clemens XI. (unter dem die entscheidende Weichenstellung in der Ritenfrage geschieht!). Viel entscheidender ist hier doch das andere Inkulturationskonzept der Propaganda (deren berühmte Sätze in der Instruktion von 1659 – nicht 1669 – der Verf. auf 208f. zitiert) und das weniger als das der Jesuiten auf Kontakte mit den politisch-kulturellen Eliten abgestellt war. Wenig überzeugend ist auch, daß die Verurteilung Galileis eine „Antwort auf die Herausforderung des Absolutismus" sein soll (143f.), weil Galilei (in der Sicht seiner Gegner) „einen neuen Absolutismus..., den des Denkens" (?) verkündete.

Manches an Unverständlichem oder Schiefheiten geht auf das Konto des Übersetzers: „eingerichtet" statt „etabliert" (60, 61) – „orientalische" statt „östliche" Kaiser (72) – Gregor I. als „Begründer des mittelalterlichen Volksempfindens", der zudem „Mönche einsetzt", d.h. zu den Angelsachsen entsendet (73) – die „bretonische" (statt „britische") Christenheit (73) – die „germanischen" Kaiser seit Otto dem Großen (81) – die „gezähmten Adligen", die sich am Hof Ludwigs XIV. „wichtig machen" (134) (man denkt an gezähmte Hirsche im Park von Versailles) – die „geformten" (statt „gebildeten") Kleriker (152) – „allgemeine Seminare" (statt „Generalseminare") unter Joseph II. – die „handwerkliche" Arbeit, deren Würde in „Rerum Novarum" anerkannt sei (179) – der „Rat der Indianer" (statt „Indienrat", Consejo de las Indias), von dem Las Casas Mitglied ist (199) – der Bischof von Rom (Gregor II.), der um 730 erklärt, sich dem „Fernen Osten" (statt Westen) zuzuwenden (219) – „Reform" statt „Reformation" (passim) – die „Verfolgung (für poursuite, d.h. Suche nach) der Katholizität" in der anglikanischen High Church (280). – Auf S. 151 scheint dem Übersetzer nicht das „Écrasez l'infâme" Voltaire's als stehende Redewendung auch im Deutschen präsent zu sein, wenn er den Spruch „Tötet ihn, den Niederträchtigen!" zitiert. – Äußerst interessant wäre es schließlich, zu erfahren, wer eigentlich 1978 Johannes Paul II. „ernannt" (191) hat! Kl. Schatz S. J.

Lexikon der Päpste und des Papsttums, redigiert von *Bruno Steimer* (Lexikon für Theologie und Kirche kompakt). Auf der Grundlage des Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl. Freiburg [u.a.]: Herder 2001. 718 Sp. (359 S.), ISBN 3-451-22015-6.

Dies ist der erste einer geplanten Reihe thematischer Auszüge aus dem neuen LThK. Er enthält die einschlägigen Artikel, z.T. allerdings durch neue Informationen und Literatur-Angaben geringfügig erweitert (so z.B. bei den Beiträgen über Johannes Paul II., Pius IX. und Pius XII.). Er gliedert sich in zwei Teile. Der erste, biographische (1–410), enthält alle Päpste und Gegenpäpste. Daran schließt sich ein Sachteil (413–718) an, der Institutionen, theologische Begriffe sowie Gebäude und Orte enthält, die eng mit dem Papsttum zusammenhängen. Er reicht von theologisch hochwertigen und ausführlich behandelten Stichworten wie „Papst, Papsttum", „Petrusamt", „Primat" und „Unfehlbarkeit" über Begriffe wie „Papstwahl", „Konkordat", die verschiedenen päpstlichen und kurialen Institutionen bis hin zu einzelnen Orten (außer Rom: Anagni, Avignon, Castel Gandolfo, Viterbo), die mit dem Papsttum in der Geschichte in besonderer Beziehung standen. Auch das Stichwort „Konzil" ist aufgenommen, nicht jedoch die einzelnen Konzilien, was einsichtig ist, da man dann wohl zumindest alle ökumenischen Konzilien hätte aufnehmen müssen. Es finden sich auch einige neue Beiträge, von denen besonders der von Erwin Gatz über „Päpstliche Ostpolitik" (560–563) hervorgehoben werden soll; daneben sind die Stichwörter: Apostolische Almosenverwaltung, Bene valete, Diplomatisches Korps beim Hl. Stuhl, Heiliger Stuhl, Papstwappen neu gegenüber dem LThK. Nicht dagegen neu, sondern mit einem anderen Titel versehen und an anderer Stelle plaziert sind die Stichwörter: Ad-limina-Besuch, Apostolische Administratur, Apostolische Datarie, Päpstliche Akademien, Päpstliche Institute (vorher un-

ter Bibelinstitut, Orientale etc.), Päpstliche Kuriere, Päpstliche Orden, Päpstliches Gesandtschaftswesen, Päpstliches Urkundenwesen. Hier hätte es sich doch empfohlen, wenigstens bei den im LThK gebrauchten Stichwörtern einen Hinweis auf das neue Wort zu geben, ganz abgesehen davon, daß schwer einsichtig ist, wieso man in einem Lexikon, das ohnehin nur von „päpstlichen" Dingen handelt, das Epitheton „Apostolisch" und „Päpstlich" überall dort einsetzt, wo es in den entsprechenden Artikeln im LThK fehlt. Zur Bereicherung gegenüber dem LThK gehören aber neue Karten zu Avignon (Papstpalast), Kirchenstaat, Lateran und Vatikanstaat. Insgesamt nimmt man das Buch, dessen Beiträge durchweg theologisch und historisch von hohem Niveau sind, mit Gewinn zur Hand. Kl. Schatz S. J.

3. Systematische Theologie

Rulands, Paul, *Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade.* Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner (Innsbrucker theologische Studien; 55). Innsbruck, Wien: Tyrolia 2000. 400 S., ISBN 3-7022-2266-3.

Das Buch scheint vom Titel her zunächst nur für Berufstheologen von Interesse zu sein. Rulands (= Rl.) untersucht die Entstehung des Theologumenons vom „übernatürlichen Existential" (= Ü.E.) – d.h. die jedem Menschen gegebene gnadenhafte innere Hinordnung auf den dreifaltigen Gott –, das als Herzstück der Gnadenlehre K. Rahners SJ († 1984) (= R.) angesehen wird. Dieser Kernbegriff seines Denkens hat in der kath. Theologie und auch darüber hinaus eine fast allgemeine Anerkennung gefunden, so daß ihm für die Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade der Status eines „ersten Prinzips" zukommt. Die Thematik erfordert ein intensives Einlesen und setzt gute theologische Grundkenntnisse voraus. Das liegt nicht nur am Niveau der R.schen Theologie, sondern insbesondere an der heute kaum noch geläufigen neuscholastischen Begrifflichkeit, welche – was Rl. präzise und textnah zeigen kann – weit nachhaltiger die Lehre vom Ü.E. beeinflußt hat als die bisherige R.-Forschung annahm.

Durch die Methode einer chronologisch-systematischen Untersuchung wird es für den Leser spannend zu verfolgen, wie der Bedeutungsgehalt des Ü.E. in Wechselbeziehung mit dessen Gegenstück, nämlich dem neuscholastischen Denkmodell einer „natura pura" – d.h. einer ohne übernatürliche Hinordnung auf die Anschauung Gottes gedachten und durch ein rein innerweltliches Sinnziel konstituierten menschlichen Natur – durch werkimmanente und äußere Faktoren einer beständigen Modifizierung unterworfen ist. Die Hypothese einer „reinen Natur" diente dazu, die Ungeschuldetheit der Gnade bzw. Gottunmittelbarkeit *(visio beatifica)* sicherzustellen. Diese Abstraktion von der konkreten Natur – der „Mensch" der faktischen Heilsgeschichte ist ja von Anfang an auf Gott hin geschaffen – sollte verhindern, die Gnade als eine bereits mit der Schöpfung notwendig gegebene Wirklichkeit denken zu müssen, was aus neuscholastischer Perspektive gesehen, die strikte „Übernatürlichkeit" der Selbstmitteilung Gottes in Frage gestellt und die Grenze zwischen göttlichem und kreatürlichem Sein zu verwischen gedroht hätte.

Der Autor führt eindringlich vor Augen, wie R. durch die Übernahme dieser Hypothese in seiner Gnadenlehre mit einer nahezu aporetischen Schwierigkeit zu kämpfen hat: Die Möglichkeit einer real-ontologischen Befähigung des (Nicht-)Getauften zur Gottunmittelbarkeit (ab 1949 Ü.E. genannt) mit der Ungeschuldetheit der Gnade zu vereinbaren, um damit sowohl den universalen Selbstmitteilungswillen Gottes als auch die Notwendigkeit einer kategorialen Glaubensannahme ernst zu nehmen. Die vorliegende Studie läßt den Leser Rs. intellektuelle Suche miterleben, eine umfassende Lösung der skizzierten Problematik zu finden, die nicht nur dogmatisch richtig, sondern auch der spirituellen Dimension der Gnadentheologie gerecht wird; vgl. etwa die R. zeitlebens bewegende Frage nach der Möglichkeit einer bewußten Gnadenerfahrung bzw. Gottunmittelbarkeit im Pilgerstand *(status viae)* ohne eine besondere „mystische" Be-

gnadung oder der Heilssituation der Menschen, welche die Glaubensbotschaft nie gehört haben (anonyme Christen).

Die Studie berücksichtigt in besonderer Weise die frühesten Schriften Rs. (ab 1925). Hier wird deutlich, wie sich die Grundgedanken des Ü.Es. im Horizont der Neuscholastik herausbilden und durch Impulse aus Rs. Beschäftigung mit der Tauftheologie und Mystik der Väter (Logosinexistenz im Getauften), „Ekstasis-Lehre" Bonaventuras (Gottunmittelbarkeit im Pilgerstand) oder ignatianischen Spiritualität (Gott-finden-in-allen-Dingen) entscheidend vorgeprägt werden. (Kap. 1.1–3). Weiter kann Rl. insbesondere am Fall der mehrfach überarbeiteten Gnadenvorlesung *„De gratia Christi"* (1937–59) zeigen, wie lange R. trotz eigener Akzentsetzungen (Ernstnehmen des universalen Gnadenangebots) gerungen hat, um sich gänzlich vom neuscholastischen „Zwei-Stockwerk-Denken" zu lösen (1.4; 3.1; 4.1). Denn die Überwindung dieses „Gnadenextrinsizismus" (1. Natur + 2. übernatürliche Finalisierung) wird erst in der mittleren Schaffensperiode durch zwei Faktoren vorangetrieben:

R. macht sich die Thomas-Interpretation J. Maréchals SJ – Deutung des *desiderium naturale* als unendlicher Geistdynamismus auf Gott hin – zu eigen und versteht die Befähigung zum Hörenkönnen auf eine Selbstmitteilung Gottes *(potentia oboedientialis)* als wesenhaftes Verwiesensein des Geistes auf die „von außen" (!) an den Menschen herantretende Christusbotschaft; d.h. zur in sich fertigen Wesensnatur tritt in einem 2. Schritt das „Übernatürliche" hinzu (Einbruchscharakter der Offenbarung). Rl. macht deutlich, daß in „Hörer des Wortes" (1941) Gnade und Natur noch als zwei in sich selbständige Größen aufgefaßt werden, die erst faktisch-punktuell durch das Christusereignis zueinander in Beziehung treten *(gratia actualis)*. R. ist also zu dieser Zeit von einem Ü.E. im Sinne eines jeden Menschen konstitutiv zugehörigen inneren Gnadenangebots *(gratia sanctificans)* weit entfernt (1.6; 2.1f.). Damit kann Rl. gegen die bisherige Forschung zeigen, daß sich die Konzeption vom Ü.E. keineswegs schon im Frühwerk findet (nur: wesenhafte Gegenwart der Gnade Christi im Getauften!), sondern frühestens ab 1949 nachweisbar ist, was u.a. auf Rs. Verwurzelung im neuscholastischen Denken zurückzuführen ist (1.7.2).

Der wichtigste Katalysator besteht in Rs. Auseinandersetzung (ab 1950) mit dem heilsgeschichtlichen Denkansatz H. de Lubacs SJ *(Nouvelle Théologie)*, welcher nicht – wie zunächst R. – die „Natur" als in sich selbst vollendetes Wesensstück (aristotelischer Substanzbegriff), sondern als personal-dynamische Größe (theologischer Naturbegriff) betrachtet und demzufolge die Finalisierung auf die „visio beatifica" als innerlichste Urgabe Gottes an sein Geschöpf betrachtet, also das natürliche Wesen des Menschen von der Gnade her bestimmt (2.1f.; 3). Obwohl R. an der Sinnhaftigkeit einer „natura pura" noch bis Anfang der 70er Jahre festhält (309), macht er sich dennoch de Lubacs Naturbegriff immer mehr zu eigen, was schließlich dazu führt, daß er das Schema „1. Natur + 2. Übernatur (Ü.E.)" im Spätwerk so gut wie aufgibt (3.2f.; 5).

Rl. beobachtet, daß in dem Maße, wie die Konzeption des Ü.E. an Gestalt gewinnt, die „natura-pura-Lehre" als Bezugsgröße der Gnade bzw. denknotwendiger „Grenzbegriff" immer mehr an Bedeutung verliert (4). Überraschend ist die Erkenntnis, daß sich bis in die Mitte der 50er Jahre „keine – auch noch so vage – Konzeption der *transzendentalen Offenbarung* (im Sinne einer durch das Ü.E. als universaler und apriorischer inneren Bestimmung jedes Menschen gegebenen Geoffenbartheit Gottes) findet" (249). Erst nach 1958 (Aufsatz: „Zur Theologie der Gnade") – infolge einer vertieften Reflexion auf den *inneren* Zusammenhang von Schöpfung, Gnade und Inkarnation – versteht R. das Ü.E. nicht mehr nur als „Hinordnung *auf* die Rechtfertigungsgnade" *(gratia actualis)*, sondern identifiziert es mit dieser selbst im Modus eines dauernden inneren Angebots (Verankerung der Gnade am subjektiven „Pol" des Menschen). Am Ende steht die Gleichsetzung des Ü.E. mit einer unthematischen wesenhaften Gottunmittelbarkeit *(gratia increata)* im Sinne einer „unmittelbar jedem Menschen angebotenen *Selbst*mitteilung Gottes verstandenen *transzendentalen Offenbarung*" (265), welche die Grundlage für die Lehre vom „anonymen Christen" bildet (4.2).

Im Spätwerk konzipiert R. das Wesen der Gnade – er verzichtet jetzt sogar auf das Adjektiv „übernatürlich" und spricht meist nur noch vom „Existential" – als Radikalisierung der Wesens des Menschen: „Natur" und Ü.E. sind zwar begrifflich noch unter-

scheidbar, bilden aber sachlich eine untrennbare Einheit (5). Die „natürliche" unendliche Dynamik des menschlichen Geistes wird nicht mehr als neu oder anders finalisiert gedacht (1. Natur + 2. Ü.E.), sondern ist durch ihre innere Christusgeprägtheit unmittelbar auf Gott hin radikalisiert. Rl. prägt die Kurzformel: „analog zur verklärten Menschheit Christi als Vermittlung zur Unmittelbarkeit Gottes in der *visio beatifica* [ist] das Ü.E. die – von Christus her – bleibende Vermittlung zu Gottes Unmittelbarkeit in *statu viae*" (319).

Mit dieser Arbeit hat Rl. ohne Zweifel einen Meilenstein gesetzt, an dem die künftige R.-Forschung sicher nicht vorbeikommen wird. Der Autor zeichnet eine Hauptlinie der Theologiegeschichte des 20. Jhdts. nach und macht die z.T. erheblichen Umbrüche bewußt, welche Rs. Gnadenlehre von ihren neuscholastischen Grundlagen über die „anthropologische Wende" nach dem 2. Weltkrieg bis zu ihrer Endgestalt in den 70er Jahren durchlaufen hat. Vorbildlich ist auch der Stil dieser Arbeit: Rl. gelingt es ohne viele Fremdwörter und Anmerkungen, den schwierigen Gegenstand in exzellentem Fachdeutsch und durch wenige Kernzitate auf den Punkt zu bringen. Als Hilfsmittel dient eine chronologische Auflistung der Werke Rs. im Anhang. Für den theologischen „Anfänger" wäre in der 2. Aufl. eine Übersichtstafel mit den einzelnen Etappen der Genese des Ü.E. zum leichteren Verständnis wünschenswert (Gnadenart / Ü.E. – Hauptschrift – Jahreszahl). Der Autor stellt die Feinstruktur der R.schen Denkbewegung so transparent dar, daß der Leser an dessen existentiellem Ringen teilhat: eine Gnadenlehre zu entwerfen, welche die Ungeschuldetheit des „Übernatürlichen" als personale Dynamik der göttlichen Selbstmitteilung begreift, ohne ihren unauslotbaren Geheimnischarakter begrifflich fixieren zu wollen.

Abgesehen vom reichen Ertrag für die Systematik lohnt es sich, Rl.s Studie auch unter praktischen Gesichtspunkten durchzuarbeiten. Dazu lädt nicht nur Rs. geistvolle Theologie ein, sondern auch das Thema selbst: „Gottunmittelbarkeit" – das zentrale Anliegen der Kontemplation; vgl. Kap. 1.3: „Ignatianische Spiritualität, Mystik und Gebet" / Zusammenhang des Ü.E. mit der Lehre vom „Seelenfunken" in der Deutschen Mystik (25; 263). Jeder Meditationslehrer, der (noch) die Not und Notwendigkeit spürt, etwa das Verhältnis von Einübung und Glauben (→ Ungeschuldetheit der Gnade), Gebetsgeist und Gebetsmethode (→ personale Dynamik), Vergöttlichung und Einungserlebnis (→ anonyme Gnadenerfahrung) oder Kontemplation und Zen-Übung (→ Christusgeprägtheit) im christlichen Sinne auf den Begriff zu bringen, wird aus dieser Dissertation großen Nutzen ziehen können. Denn durch die luzide Darstellung treten die Konturen der R.schen Gnadenlehre so klar hervor, daß sie zu Kriterien für eine „Unterscheidung der Geister" im Dienst spiritueller Eindeutigkeit werden.

Die Sprengkraft von Rs. Denkansatz liegt u.a. in der Kritik an einer elitären Erfahrungsmystik (41!). So drängt sich durch Rl. Studie verstärkt die Frage auf, ob nicht so manches (unausgesprochene) spirituelle Konzept, welches auf Exerzitien- oder Meditationskursen „angeboten" wird, nicht faktisch eine Art regressive Flucht in „Mystikgeschichte" darstellt – abhängig von ihrem Gegenbild: der Kirche ohne „Geist", der Gesellschaft ohne „Sinn". Vielleicht suchen wir „Erfahrungen", die Gott in dieser Weise heute gar nicht mehr gewähren kann, weil er uns mit der Fülle des Glaubens in Christus überformen will. Könnte Gottes Schweigen nicht eine unerkannte Gnade sein? Entzieht sich Gott als „Objekt" unserer Erfahrung, weil er nur im bloßen Glauben „ein Einig-Ein" mit uns werden kann (Meister Eckhart)?

Rs. Konzeption einer unthematischen Gnadenerfahrung – paradox: bewußt / nichtgewußt – bekundet eine Spiritualität, die mit wachsendem Ausbleiben kategorialer Erfahrung als Halt für den Glauben (Trost) zurechtzukommen versucht (vgl. dagegen z.B. die Blütezeit der Deutschen Mystik!), indem sie „Gottunmittelbarkeit" in einer Haltung des reinen Glaubens (Übertrost) und der zweckfreien Verantwortung für den Anderen (Nächstenliebe) verwirklicht sieht.

A. Schönfeld S.J.

Herzgsell, Johannes, *Dynamik des Geistes.* Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner (Innsbrucker theologische Studien; 54). Innsbruck, Wien: Tyrolia 2000. 354 S., ISBN 3-7022-2303-7.

Die Scholastik kennt einen Dynamismus der Form, insofern diese ihrem Träger (der Materie) nicht nur ein ruhendes Sein zuweist, sondern ihm auch die Kraft und Hinordnung auf ein zu erreichendes Ziel und damit Streben und Tätigkeit verleiht. Das gilt sowohl von der Wesensform als auch von den ihr folgenden akzidentellen Formen. In Anwendung dieser Theorie auf die Erkenntnis lehrte J. Maréchal (1878–1944), daß die Beziehung unserer Vorstellungen auf Gegenstände nur durch den dynamischen Charakter der Erkenntnisfähigkeit, wie er sich im Urteil offenbart, möglich ist. Diesen erkenntnistheoretischen Dynamismus hat E. Wingendorf seinerzeit (1939 und 1940) in zwei Bdn. mit dem Titel „Das Dynamische in der menschlichen Erkenntnis" beschrieben. Was Wingendorf für Maréchal geleistet hat, das unternimmt nun Herzgsell (= H.) für K. Rahner, der seinerseits (in dieser Frage) stark von Maréchal beeinflußt war (vgl. 16–20). Die (sehr solide) Untersuchung wurde im WS 98/99 von der Hochschule für Philosophie München, Philosophische Fakultät S. J. angenommen. H. stellt seine (gesamte) Abhandlung unter die folgenden sechs Leitfragen: 1. Wie läßt sich die menschliche Transzendenz aufweisen? 2. Worin besteht sie? 3. Woraus besteht sie? 4. Inwiefern ist sich ihrer der Mensch bewußt? 5. Inwiefern und inwieweit ist sie übernatürlich? 6. Inwieweit wird Gott in ihr unmittelbar erfahren?

Die Arbeit von H. hat drei Kap. Im ersten (Die philosophisch-fundamentaltheologische Gedankenentwicklung: Der Mensch als Wesen der Transzendenz, 15–168) wird der Gedankenhorizont Rahners im Umfeld der gesamten Philosophie gleichsam abgesteckt. Es war Kant, der durch seine „Kritik der reinen Vernunft" die Unmöglichkeit eines metaphysischen Gottesaufweises nachgewiesen zu haben schien. Rahner war der Überzeugung, es lasse sich hinter Kant philosophisch nicht mehr zurückgehen. Die im erkennenden Subjekt mitgegebenen Voraussetzungen (in der Sprache Kants: die Möglichkeitsbedingungen unserer Erkenntnis) müssen seit Kant stärker berücksichtigt werden. Es stellt sich dann aber die Frage, wie (unter diesen Voraussetzungen) eine objektive Erkenntnis einer (eventuell) existierenden transzendenten Wirklichkeit (Gott genannt) möglich sein soll. Da Gott (in dieser Welt) nicht angeschaut und (in diesem Sinne) nicht erfahren werden kann, bleibt (für Rahner) nur die Rückbesinnung auf die Bedingung der Möglichkeit geistiger Tätigkeiten; es bleibt die Reflexion auf das, was Menschsein letztlich erst ermöglicht. In Rahners Philosophie (und damit auch in seiner philosophischen Auffassung von der menschlichen Transzendenz) greifen also aristotelisch-thomistische Metaphysik (Thomas), neuzeitliche Transzendentalphilosophie (Kant, Maréchal) und Existenzanalyse des 20. Jhdts. (Heidegger) ineinander und ergänzen sich. Gegenüber Maréchal erweitert Rahner (mit Heidegger) die phänomenologische Ausgangsbasis der transzendentalen Untersuchung. Gegenüber Heidegger vertieft Rahner (mit Maréchal) die transzendentale Analyse und zeigt (in seiner spiralförmig-hermeneutischen Entfaltung des menschlichen Seinsverständnisses) das absolute Sein (Gott) als Möglichkeitsbedingung auf. Während bisher (im ersten Kapitel) die Transzendenz des Menschen unter philosophischer Rücksicht erörtert wurde, zeichnet das zweite Kapitel (Die gnadentheologische Gedankenentwicklung: Der Mensch als Wesen der übernatürlich erhöhten Transzendenz, 169–255) Rahners Transzendenztheorie unter gnadentheologischer Rücksicht nach. Rahners Begriff von der Transzendenz des Menschen erweist sich als überwiegend theologischer Begriff. Vieles von dem, was Rahner von der menschlichen Transzendenz ermittelt, stammt vom ausdrücklich geoffenbarten Wissen um die übernatürliche Berufung des Menschen. Vom Wissen um das übernatürliche Ziel des Menschen (in der visio Gottes) her kann Rahner die natürliche Transzendenz des Menschen als Leere bestimmen. Gott hat den Menschen von vornherein als Transzendenz (als unendliche Leere) geschaffen, um sich selbst dem Menschen (in der Gnade und in der visio) ganz mitzuteilen, um ihm die absolute Erfüllung zu schenken. Die natürliche Transzendenz hat faktisch und konkret ihren Sinn in der übernatürlichen Vollendung.

Im dritten Kap. des vorliegenden Buches (Die spirituell-theologische Gedankenentwicklung: Der Mensch als Wesen der geistlich erfahrbaren Transzendenz, 256–339) wer-

den fünf wichtige Stationen bzw. Punkte in Rahners spiritueller Gedankenentwicklung (bezüglich der Transzendenz) festgehalten. Der erste Punkt beschäftigt sich mit der spirituellen Dynamik der Transzendenz des Menschen in den geistlichen Sinnen. Im zweiten Punkt geht es um die Trosterfahrung, wie sie Rahner in dem Aufsatz „Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola" entwickelt hat. Der dritte Punkt behandelt den Enthusiasmus, der sich in folgenden Phänomenen zeigt: Geisterfahrung, Glossolalie, Erlebnis einer radikalen (durch den Geist Gottes bewirkten) Umänderung des alten Menschen in einen neuen, Geistempfang und Geisttaufe. Im vierten Punkt geht es um die Mystik und im fünften Punkt um Glaube, Hoffnung und Liebe, in denen der Mensch das Selbstangebot Gottes ergreift und bejaht. Am Ende seines Buches kann H. das folgende Fazit ziehen: „Nach Rahner ist der Mensch kraft seiner Transzendenz immer schon unterwegs zu Gott. Er pilgert aus der Finsternis zum ewigen Licht, zur hellen Vollendung. Dabei ist die Dynamik des menschlichen Geistes vollkommen getragen, umfangen und ‚bewegt' von der Dynamik des Geistes Gottes. Da die Transzendenz des Menschen von Gott übernatürlich gnadenhaft erhoben ist, richtet sich ihre innere Bewegung und Bewegtheit bereits auf die unmittelbare Schau Gottes, zu der jeder Mensch berufen ist" (340). – Ein Abkürzungsverzeichnis (345f.), ein Literaturverzeichnis (347–353) und ein Personenverzeichnis (354) schließen dieses schöne Buch ab. Ich habe es mit viel Gewinn gelesen. Der Wert der vorliegenden Arbeit scheint mir vor allem ein doppelter zu sein: 1. Während Rahner eher intuitiv arbeitet und vorgeht, sammelt H. Mosaiksteinchen für Mosaiksteinchen, die er dann zu einem Ganzen zusammensetzt. Rahner denkt also vom Ganzen ins Detail, während H. vom Detail aufs Ganze denkt. Dadurch wird der große Wurf Rahners ergänzt und untermauert. 2. H. nimmt (in bezug auf den Transzendenzbegriff bei Rahner) von Anfang an Philosophie, Theologie und Spiritualität zusammen. Dadurch werden gedankliche Engpässe und Sackgassen vermieden, die (in der Literatur über Rahner) immer dann entstehen, wenn man die drei genannten Bereiche fein säuberlich scheiden will. R. Sebott S. J.

Moleski, Martin X., *Personal Catholicism.* The Theological Epistemologies of John Henry Newman and Michael Polanyi. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press 2000. 222 S., ISBN 0-8132-0964-1.

Der Name John Henry Newman (1801–1890) bedarf keiner Erläuterung; weniger bekannt dürfte dagegen Michael Polanyi (1891–1976) sein: Studium der Medizin in Budapest, 1920 Mitglied des Kaiser-Wilhelm-Institutes für physikalische Chemie in Berlin-Dahlem und seit 1933 Professor für physikalische Chemie an der Universität Manchester. Beide entwickeln eine Erkenntnistheorie, in deren Mittelpunkt ein Vermögen steht, dessen Leistungen sich nicht auf Regeln bringen lassen und sich so einer vollständigen Formulierung und einer formalen Begründung entziehen; Newman nennt es „illative sense" und Polanyi spricht von „tacit knowledge". Ihren entscheidenden Anstoß verdankt die vorliegende Arbeit einem Kurs von Avery Dulles SJ über theologische Epistemologie an der Catholic University, der ausführlich auf das Werk von Polanyi einging. Im Vorwort zu Moleskis (= M.) Buch schreibt Dulles, seine eigene Theologie verdanke Newman und Polanyi Entscheidendes. Er nennt sie Pioniere einer „post-critical epistemology"; sie hätten die Grenzen einer auf Descartes und Spinoza zurückgehenden rationalistischen Erkenntnistheorie deutlich gemacht. Newman habe sich gegen die Dichotomie zwischen einer vertrockneten rationalistischen Theologie und einer reinen Gefühlsreligion gewandt. Er behaupte, daß die Vernunft im Bereich der Religion nur im Zusammenwirken mit dem Herz zuverlässig arbeite und daß die Wahrheiten des Glaubens als ein Gut, als lebens- und heilspendend für den Gläubigen gesehen werden müßten. Polanyi habe eine massive Kritik gegen das „critical program" in der Wissenschaft gestartet und versucht, es durch das „fiducary program" zu ersetzen, in welchem dem Glauben (belief) der Vorrang vor allen anderen Formen der Erkenntnis zukommt. Newman und Polanyi könnten helfen, die Kluft zwischen den Objektivisten, die im Glauben ein System von beweisbaren Aussagen sehen, und den Subjektivisten, die ihn allein auf Gefühl und persönliche Präferenzen gründen, zu überwinden. Die post-kritische Position gehe über den Objektivismus hinaus, weil sie sehe, daß die forschende

Vernunft persönliche Einstellungen und Fähigkeiten in den Erkenntnisprozeß mit einbringe; sie vermeide den Subjektivismus, weil sie auf dem Imperativ insistiere, dem Gewissen zu gehorchen und sich der Evidenz der Realität zu unterwerfen. „Insofern das Personale sich Forderungen unterwirft, die von ihm selbst als unabhängig anerkannt sind, ist es nicht subjektiv; aber insofern es eine Handlung ist, die von individuellen Leidenschaften geführt wird, ist es auch nicht objektiv" (Polanyi, zitiert 93).

Die Arbeit konzentriert sich auf Newmans *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (1870) und Polanyis *Personal Knowledge* (1958). Kapitel I und II sind parallel aufgebaut; nach einem biographischen Abriß führen sie ein in die Grundgedanken der *Grammar* bzw. von *Personal Knowledge*. Kapitel III bringt einen Vergleich beider Epistemologien; der Schwerpunkt liegt auf der Gegenüberstellung von Newmans „illative sense" und Polanyis „tacit knowledge". Unter der Überschrift „Some Theological Implications of Post-Critical Consciousness" greift Kapitel IV nochmals Themen aus der *Grammar* auf, u. a. Glaube an den einen Gott, Glaube an die Trinität, natürliche Religion, offenbarte Religion, um mit Polanyis Ausführungen zum Gottesbegriff zu schließen. Die „Conclusion" faßt die Ergebnisse in der Form eines persönlichen Bekenntnisses zusammen: Jesus habe sich seinen Jüngern nicht in der Weise mitgeteilt, daß er ihnen eine Liste von Sätzen gegeben hätte, die sie sich einprägen sollten, sondern „he poured himself into their hearts both verbally and nonverbally" (185). Das *Depositum fidei* sei daher durch und durch personal. Die Schätze der Tradition müßten gesehen werden als eine Hilfe für die persönliche Beziehung zu Jesus; für viele Katholiken seien sie jedoch eher ein Hindernis für den Schritt von einem Wissen über Jesus zur persönlichen Kenntnis Jesu.

Das Buch ist eine erste Einführung in Newman und Polanyi. Sein Verdienst liegt darin, auf Gemeinsamkeiten ihrer Erkenntnistheorie hinzuweisen. Dadurch trägt es dazu bei, die Kluft zwischen Theologie und Naturwissenschaft zu schließen, ohne die methodologische Autonomie der Theologie anzutasten. Theologie und Naturwissenschaft lassen sich nicht dadurch versöhnen, daß die Theologie sich an der Methodologie der Naturwissenschaften orientiert. Ms. Gegenüberstellung zeigt, daß erkenntnistheoretische Einsichten, die Newman für den christlichen Glauben aus einer profunden Kenntnis der Tradition und durch sein geistliches und literarisches Gespür gewonnen hat, ihre Entsprechung bei einem der bedeutenden Theoretiker der Naturwissenschaften finden.

F. Ricken S. J.

Müller, Gerhard Ludwig, *John Henry Newman begegnen.* Augsburg: Sankt-Ulrich-Verlag, 2000, 176 S., ISBN 3-929246-54-6.

Diese Einführung versteht sich nicht als Beitrag zur wissenschaftlichen Newman-Forschung; sie will vielmehr „mit ihren Ergebnissen dem Christen von heute ein tieferes Verstehen des Christlichen [...] ermöglichen" (13). Der Einleitung, die auch kurz auf die Newman-Rezeption in der deutschen Theologie eingeht, folgt eine ausführlichere Biographie (16–74). Der inhaltlichen Darstellung, unter dem Titel „Glaubenszustimmung und Glaubensgewißheit" (76–171), liegen vor allem folgende Werke Newmans zugrunde: „The Idea of a University" (1853); „An Essay in Aid of a Grammar of Assent" (1870); der Brief an E. B. Pusey über die katholische Marienverehrung (1866); der Brief an den Herzog von Norfolk, in dem Newman auf die Vorwürfe Gladstones gegen die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes antwortet (1875). Hilfreich ist die kommentierte Bibliographie (172–176), die über Ausgaben, Übersetzungen, Anthologien, Biographien und Studien zu einzelnen Themen Newmans informiert. – Die Einleitung fragt nach einem theologischen Leitfaden durch Newmans Werk, und sie verweist auf die Rede, die Newman 1879 aus Anlaß seiner Erhebung zum Kardinal in Rom gehalten hat; sie nenne die eigentlichen Beweggründe, die ihn 1845 von der anglikanischen in die katholische Kirche geführt hätten. Newman stelle dort „zwei Grundhaltungen vor, wie man sich zur Offenbarung Gottes und zu ihrem verpflichtenden Wahrheitsanspruch verhalten kann": den Liberalismus und das dogmatische Denken. Der Liberalismus, so charakterisiert ihn Müller (= M.), „behauptet die alleinige Gültigkeit des *metaphysischen Skeptizismus* [...], obwohl unter den Voraussetzungen des Liberalismus metaphysisch gültige und zweifelsfreie Aussagen nicht möglich sind. Er wendet sich gegen das Frei-

heitsrecht der Religionsgemeinschaften, den Wahrheitsgehalt und Wirklichkeitshorizont ihres Bekenntnisses nach den eigenen metaphysischen und erkenntnistheoretischen Prinzipien bestimmen zu können. Im Widerspruch zu dieser Art von Liberalismus ist die vernunftgemäße Begründung des Glaubensaktes und der Glaubensinhalte zum Lebensthema Newmans geworden" (10). – Der Spruch in Newmans Kardinalswappen lautet: *cor ad cor loquitur.* Sein *Opus magnum*, die „Grammar", betont den persönlichen, auf der individuellen Geschichte und Erfahrung beruhenden Charakter des religiösen Glaubens, und sie schließt mit einem Zitat aus Joh 10, das zeigen soll, daß der Göttliche Hirte zu jedem von uns als einzelnem spricht und daß seine Botschaft von jedem von uns als einzelnem angenommen wird. Ohne Zweifel kommt auch das in M.s Darstellung zur Sprache. Aber das Bild, das meinem Eindruck nach im Vordergrund steht, ist ein anderes: Es ist Newman als Apologet und Polemiker gegen den liberalen Zeitgeist. Immer wieder werden Beziehungen zu aktuellen Fragen hergestellt, so zur Trennung von Kirche und Staat (99), zur Globalisierung, Gentechnik und dem internationalen Kommunikationsnetz (101) oder zu Heideggers Nationalsozialismus (109). Newmans Lehren werden in einen größeren theologischen Zusammenhang eingeordnet; so geht M. z. B. im Anschluß an den Brief an den Herzog von Norfolk auf die Aussagen des Zweiten Vatikanum über die päpstliche Unfehlbarkeit ein (167–170). – Das Buch läßt fragen, wie man am besten zu Newman, der „zu den bedeutendsten katholischen Autoren des 19. Jahrhunderts" (8) zählt, hinführt: indem man ihn als einen vom katholischen Dogma herkommenden Apologeten und Kritiker des liberalen Zeitgeistes und einer von Schleiermacher inspirierten Theologie darstellt, oder indem man zeigt, daß er unserer von der angelsächsischen Mentalität geprägten Zeit von dieser und der patristischen Spiritualität her einen neuen Zugang zum religiösen Glauben erschließt?

F. Ricken S. J.

Drewermann, Eugen, *Goethes Märchen tiefenpsychologisch gedeutet oder Die Liebe herrscht nicht.* Düsseldorf-Zürich: Walter Verlag 2000. 351 S., 5 Bildtafeln, ISBN 3-530-16878-5.

Goethes „Märchen", das Schlußstück der 1794/1795 neben Schillers „Ästhetischen Briefen" in den „Horen" erschienenen „Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten", ist der symbolistische Höhepunkt eines politisch-ästhetischen Diskurses, dessen Anstoß unmittelbar die Revolution von 1789 gibt. Bereits 1795 stellt Goethe drei Deutungsversuche tabellarisch zusammen und greift sie 1816 erneut auf. An den interpretationsfreudigen Herzog von Gotha schreibt er ironisch, daß er seine „Auslegung [...] nicht eher heraus zu geben gedenke als bis ich 99 Vorgänger vor mir sehen werde" (21.12.1795). Diese Zahl könnte inzwischen durchaus erreicht sein. Nun hat Drewermann (= D.) sich der Aufgabe unterzogen, das „Märchen" tiefenpsychologisch zu deuten: als „Utopie einer vollendeten Harmonie, die Vision einer Aufhebung aller Gegensätze in der Seele des Menschen ebenso wie in der Geschichte" (9). Ihm ist bewußt, daß sie „*ein Pastor*" (Goethe: ein „Abbé") erzählt und sich „zugleich die Frage [stellt], was Religion noch in den Tagen der Not den Menschen zu sagen hat" (10), und so will er die „‚psychologische', politische (philosophische) und religiöse (theologische) Sicht" (13) entfalten, die es auf die Wirklichkeit erlaubt. Daß der genannte Abbé und Erzähler auch für sein Märchen fordert, „man soll keine meiner Geschichten deuten!" (Goethe, Sämtliche Werke 4.1 [Münchner Ausgabe], 456), sagt D. nicht.

Dem Vorwort (9–13) folgt der Abdruck des „Märchens" (15–47). Drei umfangreiche Kapitel entfalten D.s „Deutung" (49–274), die ganz dem Gang der „Märchen"-Handlung folgt. Das erste davon („*Durch das Labyrinth der Brust / Wandelt in der Nacht*": 49–90) beleuchtet die „schizoiden" Irrlichter als abstrakte „Homunculus-Existenzen" (55), die auf der Suche nach der Lilie vom Fährmann (Goethes Charon) ins poetische Diesseits der Wirklichkeit übergesetzt werden. Über den Strom (der Zeit) gequert, bleiben sie das Fährgeld, die Früchte der Erde anstatt geprägten Goldes, schuldig (53 ff.). Ihnen steht die farbenreiche Schlange entgegen, mit deren Symbol Goethe „den christlichen Sündenfall- und Erlösungsmythos in sein gerades Gegenteil" (6) umschreibe (oder „ins Positive ‚aufgehellt'" habe: 75). Damit ist D.s theologische Intention ausgespro-

chen. Erst diese Umkehrung des Christlichen ermögliche es Goethe, „die in seinem ganzen Werk einzige und entscheidende Dichtung vom Glück und Gelingen der Liebe" (62) zu schaffen (was aber ist mit den Schlüssen von „Faust" und „Meister", mit der himmlischen Liebe des „Divan" – um nur an Wichtigstes zu erinnern –?). Die Schlange findet den Weg ins Heiligtum, das somit kein christliches Gotteshaus sein könne, sondern „Sinnbild eines vorchristlichen, ursprünglicheren ‚Orts' von Religion" (65). Von hier her erhellt auch D.s Wahl des Umschlagbildes (Camille Corots „Engelsburg und Tiber in Rom" von 1906): Der wahre Tempel sei nicht die „petrifizierte" Papst-Kirche, sondern das Pantheon, das in der „Rotunde" des „Märchens" gemeint sei (66f.). Entsprechend assoziiert D. mit der so gedeuteten utopischen Idee des Tempels von altägyptischer bis altchinesischer Religiosität alles, was dieser Deutung aufhilft. Tiefenpsychologisch überzeugend erscheint seine Erklärung der „Alten" und ihres versteinerten „Mopses" als Schoßhund: die alternde Frau „petrifiziert" den Sohn, dessen Gegenbild der seinerseits durch die „schöne Lilie" versteinerte „Jüngling" ist (80ff.; 99ff.). Das zweite Kapitel („Die Sonne droben saugt an unserm Blut": 91–168) handelt von der „projektiven" Angst des Jünglings, durch die geliebte „Lilie" (als Allegorie der „Unschuld") getötet zu werden (105ff.: „das *double-bind* als Lebensform": 149). Dagegen lebt in „der *schönen Lilie* […] projektiv alles: die Große Mutter im Insgesamt der Widersprüche" (109). Auch hier sieht D. christliche Bilder umgedeutet: Der Purpurmantel des Jünglings weise auf die Verspottung Jesu (102; „Purpur" ist allerdings die höchste Farbe des Farbkreises und deshalb von königlicher Bedeutung), die Edelsteinbrücke der Schlange, die beide Ufer der Wirklichkeit verbindet, beziehe sich auf Vorbilder der Johannes-Apokalypse (114f.; hier schließt sich allerdings Goethes Symbolik des Farbenkreises, der für „Totalität" und Vollendung steht). D. erkennt darin den „Sonnenaufgang einer vollkommenen Umprägung des überkommenen Kirchendogmatismus in einen neuen erfahrungsnahen, künstlerisch vermittelten Humanismus der Liebe" (115). Der Kanarienvogel, Mittler der Liebe zwischen Lilie und Jüngling (126ff.; zu verweisen wäre auf den „Hudhud", den Wiedehopf des „Westöstlichen Divan", der zwischen Hatem = Goethe und Suleika = Marianne von Willemer vermittelt), fällt in seiner Angst dem Habicht als „raubvogelähnliches Über-Ich" zum Opfer (135; dessen Rollenänderung 182f.). Auch hier glaubt D. zu erkennen, wie sich Goethe von der christlichen Erbsündenlehre distanziere. Im Unterschied zu Kurt R. Eisslers tiefenpsychologisch-abenteuerlicher Goethe-Biographie reduziert D. das „Märchen" nicht diagnostisch auf unbearbeitete Schuld, verweist aber auf die von Goethe explizierte „unerhörte Möglichkeit, schuldig werden zu können aus Angst vor Schuldgefühlen" (167). Ob dieser intuitiven Einsicht des Dichters eine „ähnlich erhellende ‚Therapie'" (167) entspreche, ist die Frage des dritten Kapitels („Lasset Lied und Bild verhallen": 168–274). „Die christliche Tradition mit ihrer Unterdrückung des Trieblebens ebenso wie mit ihrer Verketzerung der Gedankenfreiheit" (185) sei zu überwinden: der „Alte mit Lampe", das innere Licht des Menschen, stehe für „diejenige Instanz, die sittlich ‚Gericht' hält über den Menschen", ohne daß es eines Gottes „auf himmlischem Throne" bedürfe (188; daß Mephisto im „Faust"-Prolog Gott selbst den „Alten" nennt, ist dafür kein ernsthafter Beleg, wie D. meint: 189). Nun werde, wie D. in der Sprache Schellings sagt, die „‚Natur', die sich selbst ‚begreift', […] zu dem Weg der Einheit aller Gegensätze in der menschlichen Psyche wie in der menschlichen Geschichte" (198). Hegels „(dialektische) Einheit […] im ‚Begriff'" (ebd.), „die Kunst selber […] als Offenbarung des Göttlichen" (202) reiche als Interpretament „am Ende des 20. Jhdt.'s" nicht hin: vielmehr sei „die Vorstellungswelt des Idealismus in die Sprache des Existentialismus" zu übersetzen und dieser „mit den Mitteln von Psychologie und Psychoanalyse zu vertiefen (203). So ließe sich der tödliche „Konflikt zwischen ‚Geist' und ‚Natur' zugunsten einer besseren Zukunft […] überwinden" (211), wie D. etwas großzügig programmatisch formuliert. Das Heil im „Märchen" komme nicht, „weil irgend jemand vor beliebig langer Zeit gekommen wäre und die Welt geändert hätte" (225; andererseits spricht D. dem „Jüngling" geradezu „den Status eines zukünftigen messianischen Herrschers" zu: 214). Auch der Schuldnachlaß, den der Alte im „Märchen" verkündet, unterscheide sich gänzlich von der Auffassung, nur durch Christi „Opfertod [lasse] sich laut christlichem Dogma die Gottheit mit der Schuld des Menschen versöhnen" (240). „Ganz anders, ungleich viel leichter und heiterer" stehe der

„Weg, den alle Akteure [...] bereits zurückgelegt haben", für das Ziel: die Erlösung (240). Das Schlußkapitel „Bedeutung" (275–307) fragt aus der Sicht des Therapeuten, wenn Goethes „Märchen" denn nun helfe (275 f.; als „Initiations-Märchen, das den entscheidenden Schritt zum Erwachsenwerden schildert": 278). Bei deutlicher Distanz zu Eisslers abenteuerlicher Behauptung einer Sexualneurose Goethes (280 ff.) kommt D. zu dem Ergebnis, Goethes „Aufarbeitung der gezeigten Konflikte" bleibe hinter seiner diagnostischen Kraft zurück, anders gesagt: er verzichte „auf eine allzu ‚gründliche' Selbsterkenntnis" (291). D. beruft sich auf den von W. Daniel Wilson erbrachten „Nachweis", wie wenig Goethe selbst Persönliches und Politisches verantwortlich vermittelt habe (303 ff.). Der bleibende Wert des „Märchens" zeige sich „Stelle für Stelle" darin, „mit welchem Geschick es Goethe gelang, die dogmatischen Vorstellungen des Christentums den Worten nach aufzugreifen, um sie dem Inhalt nach in einen völlig neuen, zumeist konträren inhaltlichen Zusammenhang einzuschmelzen" (293).

Das therapeutische Ethos D.s und die Fülle seiner tiefenpsychologischen Einsichten, Assoziationen und Analogien beeindrucken. Aber das Referat deutet bereits Bedenken genug an. Goethes Märchen läßt sich nicht sinnvoll aus seinem „Umfeld [...] herauslösen, um es zu verstehen" (306), wie D. meint: Als Abschluß der Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten konterkariert es Schillers Versuch, die „Horen" angesichts der Revolution ins unpolitisch Ästhetische zu spielen. Es ist gerade als Antwort auf die Frage gemeint, wie Persönliches und Politisches zu vermitteln seien, und reiht sich damit in ein reichhaltiges politisches Schrifttum Goethes ein. So wäre die „schöne Lilie" nicht nur ein Bild der „Reinheit", sondern vor allem ein politisches Zeichen (als bourbonisches Wappen!). Jede kontextlose Interpretation zerstört diesen Zusammenhang (und beklagt dies im Einzelfall dann auch noch, wie D. es tut). D. nimmt Goethe für einen nachchristlichen Humanismus in Anspruch, den nicht dieser selbst verkündet hat (vor solcher Deutung müßten die Schlüsse von „Faust" und „Wanderjahren", aber auch die Passionen „Werthers" und der „Wahlverwandtschaften" nachdrücklich warnen!). Goethe kündet auch keine natürliche „Unschuld des Werdens", sondern eine ambivalente, alles zeugende und verschlingende Natur, deren Dämonie nur sittlich auszubalancieren ist und letztlich der Erlösung bedarf. Und auch das „Märchen" kennt das Opfer: das der Schlange nämlich, die zur Brücke wird und sich so selbst „aufhebt".

Methodisch ist D.s Deutung des „Märchens" schon in dieser Hinsicht mehr als bedenklich, verbindet sie doch alles mit allem in unerschöpflichen Assoziationen und Analogien, die dann als Belege dienen sollen. In philosophischer Hinsicht reicht seine Deutung über zitierte Allgemeinplätze des deutschen Idealismus kaum hinaus. Die theologischen Perspektiven zudem greifen noch kürzer: Mehr als einen (im einzelnen gewiß auch begründeten) antirömischen Affekt und die Frontstellung gegen die kirchliche Lehre von Sünde und Erlösung habe ich nicht heraushören können (zumal er diese Lehre allenfalls in Zerrformen zitiert, wenn er auf deren tödlich-petrifizierende Über-ich-Funktion der Rede von Schuld oder auf eine schlecht verstandene anselmianische Soteriologie anspielt). Einer auch nur ansatzweisen Diskussion neuerer theologischer Anthropologie und Soteriologie geht sein Buch aus dem Weg. D. will Goethes „Märchen" für sein humanistisches Evangelium einer therapeutischen (Selbst-)Er-lösung des Menschen beanspruchen: dazu taugt es nicht. Die eigentliche theologische Problematik *dieses* Evangeliums selbst ist schon oft genug diskutiert worden. D. hat diese Diskussion hier nicht vertieft, sondern lediglich auf Kosten Goethes seine These verschärft.

P. Hofmann

Erlöst durch Jesus Christus. Soteriologie im Kontext. Herausgegeben von *Eduard Christen* und *Walter Kirchschläger* (Theologische Berichte; 23). Freiburg/Schweiz: Paulus-Verlag 2000. 147 S., ISBN 3-7228-0419-1.

Zu den zentralen Glaubensartikeln der Christen gehört derjenige von der Erlösung durch Jesus Christus. Gleichzeitig ist der Zugang zu diesem Artikel für den modernen Menschen, auch den heutigen Christen, in vielfacher Weise verstellt. Und so ist er im Glaubensbewußtsein des durchschnittlichen Christen an den Rand geraten. Um so wichtiger ist es, daß die Theologie sich immer neu darum bemüht, den Sinn dieses Arti-

kels so zu erschließen, daß er in der kirchlichen Verkündigung und im gemeinsamen und im persönlichen Gebet wieder bedeutsam wird. Diesem Anliegen möchte auch der vorliegende Sammelband dienen, der im Auftrag der Theologischen Fakultät Luzern herausgebracht wurde.

Der Bd. wird mit einem Beitrag eröffnet, in dem *Clemens Thoma* die „Erlösung in jüdischer Optik" in Erinnerung ruft (13–28). Er stellt einige Tatsachen heraus, die Jhdte. hindurch unbekannt waren oder verschwiegen wurden. Dazu gehört vor allem, daß auch die Juden einen starken Erlösungsglauben lebten und leben und diesen im Gebet zur Sprache bringen. Thoma zitiert die wichtigsten dieser Gebete, in denen Gott für sein am Volk Israel vollzogenes Erlösungshandeln gepriesen wird. Strittig ist zwischen Juden und Christen „nur" die Gestalt des Messias, die freilich im Judentum eine weniger bedeutende Rolle spielt als die messianische Zeit. Unter Rückgriff auf Aussagen von Franz Rosenzweig kann der Verfasser zeigen, wo die Grenzlinien zwischen Juden und Christen liegen und wo sie nicht liegen. Dieser Aufsatz von Clemens Thoma ist ein wichtiger Beitrag zum laufenden jüdisch-christlichen Gespräch, in dem überlieferte Fronten in Bewegung geraten (müssen).

Impulse aus dem Raum des jüdischen Denkens spielen auch in den zwei folgenden Beiträgen eine bemerkenswert große Rolle. *Walter Kirchschläger*, einer der Herausgeber des Bds., hat sich noch einmal mit der biblischen Bezeugung des christlichen Erlösungsglaubens befaßt: „Hat Gott seinen Sohn in denTod gegeben? – Zum biblischen Verständnis von Erlösung" (29–70). Es liegt ihm daran, einen Blick auf die biblischen Texte zu öffnen, der nicht durch die im Abendland so mächtig gewordene Satisfaktionstheologie des Anselm von Canterbury getrübt ist. Diese nimmt er in einem landläufigen Sinne, demzufolge Gott seiner Welt nicht gnädig gesonnen sein wollte und konnte, es sei denn, es sei ihm zuvor das Opfer seines Sohnes dargebracht worden. Er berücksichtigt leider nicht, daß es heute möglich ist, die Texte des Anselm in einer unangreifbareren Weise zu interpretieren – wie einige Theologen überzeugend nachgewiesen haben: Gisbert Greshake, Hans Urs von Balthasar, u. a. Die Lösung, die Kirchschläger anbietet, besteht darin, daß das erlösende Handeln Gottes mehr in Jesu Leben und Existenz selbst verankert wird als in Jesu Tod am Kreuz. Dieser ist „nur" – zusammen mit der Auferweckung – die Besiegelung dieses Seins und Wirkens. Darüber hinaus betont der Verf., daß das erlösende Handeln Gottes in Jesus Christus beim Adressaten, dem erlösungsbedürftigen Menschen, so ankommt, da dieser sich ihm öffnet, so daß ein Dialog der Liebe entsteht. Der Gott, der sich in Jesus Christus erlösend der Welt zugeneigt hat, ist der Gott Jahwe, der schon seinen Weg mit seinem Volk Israel gegangen war.

Der nächste Beitrag hat zwei Verfasser: *Helmut Hoping* und *Jan-Heiner Tück:* „‚Für uns gestorben' – Die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu und die Hoffnung auf universale Versöhnung" (71–107). Die Verfasser setzen die biblische und kirchliche Auffassung von der Erlösung durch das Kreuz Jesu mit dem grausamen Geschehen der Shoa in Beziehung. Dabei entfalten sie, um so etwas wie eine Lösung der damit angezielten Probleme zu finden, in überzeugender Weise das Motiv der „eschatologischen Erneuerung des ungekündigten Bundes Gottes mit seinem Volk in Jesu Tod". Das hat zur Folge, daß der Gedanke des stellvertretenden Sühnetodes Jesu um den anderen Gedanken seiner Solidarität mit den Opfern der Gewalt zu ergänzen ist. Nur so gewinnt das soteriologische Handeln Gottes die universale Reichweite, die ihm von den biblischen Texten und im Glauben der Kirche ja immer eigen war.

Dietrich Wiederkehr hat einen kurzen Beitrag geliefert: „Befreiungstheologie in der Schweiz – Abstand und Nähe einer praktischen Soteriologie" (109–120). Er betont, daß Erlösung für den Menschen ganz praktisch und konkret werden muß. Dies geschieht jeweils dort, wo er lebt, und dies für ihn selbst und für die, die er bei seinem Aufsatz im Blick hat, die Schweiz. Die Schweiz ist ein Wohlstandsland, und doch kennt auch dieses Land seine eigenen Krisen, z. B. die Arbeitslosigkeit, die für nicht wenige Menschen mit der Erfahrung von Not verbunden ist. Da Erlösungslehre als Befreiungspraxis erfahrbar werden muß, weist der Verf. auf sozialethische Ziele hin, für die Christen in der Schweiz sich einsetzen sollten.

Im letzten Beitrag stellt *Ludwig Mödl* Beziehungen zwischen der Erlösungsbotschaft und der kirchlichen Seelsorge her: „Erlösung und Seelsorge – Pastoraltheologische

Überlegungen" (121–146). Er gewinnt die Aktualität seiner Überlegungen so, daß er sich die Problemfelder vornimmt, die in den „Kirchenvolksbegehren", die vor einigen Jahren durchgeführt und in ihren Ergebnissen veröffentlicht worden sind, zur Sprache kamen.

Der Horizont, der in den fünf recht verschiedenen Beiträgen abgeschritten wird, ist breit. Die Anregungen, die die Verf. geben, sind wertvoll. Sie bilden Bausteine für eine Erlösungslehre, wie sie heute wieder neu formuliert werden will. W. Löser S. J.

Schuegraf, Oliver, *Der einen Kirche Gestalt geben:* Ekklesiologie in den Dokumenten der bilateralen Konsensökumene (Jerusalemer Theologisches Forum; Band 3). Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 2001. 464 S., ISBN 3-402-07502-4.

Diese Dissertation eines evangelisch-lutherischen Theologen bei einem katholischen (J. Brosseder) und einem evangelischen (J. Track) Doktorvater an der Augustana Hochschule, Neuendettelsau, untersucht auf ihre ekklesiologischen Aussagen ca. 200 bilaterale Konsenspapiere, die seit den 60er Jahren das Ergebnis von 29 mehr oder minder offiziellen bilateralen Dialogen zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionen waren. Dabei sind etwa die Gespräche des ‚Groupe des Dombes' noch gar nicht mitgezählt. Erwähnt werden des weiteren 18 multilaterale Dialogpapiere. In einem ersten Hauptteil A (15–65) geht es zunächst um die Konsenstheorie des ökumenischen Gesprächs, sodann um die Ekklesiologie als Gegenstand der Untersuchung und die diesem entsprechende Methode, weiter um eine kurze Darstellung der jeweils am Gespräch beteiligten Kirchen und schließlich um die Einbindung der bilateralen Dialoge in die multilaterale Ökumene. In dem umfangreichen Teil B (66–355) werden die Konsensdokumente einzeln dargestellt und evaluiert. Ein abschließender systematischer Teil C (356–421) behandelt das gemeinsame Ziel und die gemeinsamen Grundlagen, aber auch ein gemeinsames Wahrnehmungsdefizit in bezug auf das Thema Kirche und Israel, ferner die strittig gebliebenen Themen und die Frage der Spielregeln für eine Konsensfindung.

Der Autor weist darauf hin, daß die Kirchenleitungen sich eher zögerlich verhalten, wenn es darum geht, die Ergebnisse zu rezipieren. Zum Beispiel nenne die mit so aufrichtigem Interesse dem Ökumenismus verpflichtete Enzyklika „Ut unum sint" von Johannes Paul II. als ungeklärte Themen Schrift und Tradition, Eucharistie, Weihe, Lehramt usw., erwähne aber kaum die bereits erarbeiteten Konsensdokumente der doch eigens offiziell eingesetzten Kommissionen; und ähnliche Beispiele ließen sich auch in den anderen Konfessionen finden (20). Die Kardinalfrage besteht immer in den Funktionen und der Gliederung des Amtes (27); zugleich geht es um die Maßstäbe, mit denen die Meßlatten der jeweils anderen geprüft werden sollen (30). In sorgfältiger Argumentation weist der Autor auf die großen Bandbreiten innerhalb der einzelnen Konfessionen hin sowie gegebenenfalls auch auf Gegenargumente gegen von einer Konfession vertretene Standpunkte innerhalb dieser selbst (30). Nach dem Canberra-Dokument des Ökumenischen Rates der Kirchen (1991) wäre das „Ziel der Suche nach voller Gemeinschaft" erreicht, „wenn alle Kirchen in den anderen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in ihrer Fülle anerkennen können" (63).

Im folgenden seien aus der großen Zahl der Vergleichsergebnisse nur einige Einzelpunkte herausgegriffen. Es gibt Dialoge, die zu einer *communio* zwischen den unterzeichnenden Partnern führen, aber nicht auch mit denen, mit denen sie ihrerseits jeweils darüber hinaus bereits in Partnerschaft stehen (82). Der Autor schlägt für solche Dreiecks- oder Viereckverhältnisse den Ausdruck „Schwagerkirchen" vor (409). Zum Beispiel kündigte Moskau am 23. Februar 1996 wegen Streitigkeiten über das Bistum Estland die kanonische und eucharistische Gemeinschaft mit Konstantinopel auf, hielt aber die Gemeinschaft mit allen anderen orthodoxen Kirchen aufrecht, die ihrerseits mit dem Ökumenischen Patriarchat verbunden blieben. Dieser Zustand dauerte etwa drei Monate (304). – Eines der bisher erfolgreichsten ökumenischen Gespräche führte zu der „Porvooer Gemeinsamen Feststellung" von 1992 zwischen den lutherischen Kirchen Estlands, Finnlands, Islands, Litauens, Norwegens und Schwedens sowie den Anglikanern der Britischen Inseln. Auf Grund dieser Feststellung wurde im September 1996 deren Kirchengemeinschaft feierlich in Kraft gesetzt. – Aber zum Beispiel Dialogergeb-

nisse zwischen Anglikanern und Katholiken (ARCIC) wurden von der römischen Glaubenskongregation nachträglich in Frage gestellt. Eine französische römisch-katholische Bischofskommission hat wiederum gerade diese Reaktion sehr kritisch beurteilt (121); tatsächlich kann man fragen, ob die Glaubenskongregation nicht zuweilen von einer bestimmten Theologie Gebrauch macht, die nur *eine* Theologie innerhalb der heutigen katholischen Theologie ist (ebd.). Nach der Interpretation der Glaubenskongregation handelt es sich dann nicht mehr um Kirche, sondern nur um kirchliche Gemeinschaft, wenn die apostolische Sukzession fehlt (135). Aber wird hier nicht die Sukzessionskette gegenüber der inhaltlichen Apostolizität des überlieferten Glaubens überbetont? – Ein bemerkenswertes Ergebnis einer altkatholisch-orthodoxen (!) Konsultation von 1996 lautet, daß es keine zwingenden dogmatisch-theologischen Gründe gegen Frauenordination gebe (145). Wie kaum eine andere bilaterale Kommission hat der altkatholisch-orthodoxe Dialog einen ekklesiologischen Gesamtentwurf vorgelegt und fordert dringlich die Erklärung der gegenseitigen Kirchengemeinschaft (151). – Es kommt gelegentlich auch vor, daß die Weiterführung von Gesprächen (etwa zwischen Baptisten und Reformierten) einfach am Mangel an finanziellen Mitteln scheitert (172). – In einem Dialog zwischen den ‚Disciples of Christ' und der römisch-katholischen Kirche konnte die katholische Seite dem Satz zustimmen: „Zu dieser einen Kirche gehören alle, die getauft worden sind im Wasser und im Geist mit dem authentischen Bekenntnis des Glaubens an Jesus als den Sohn Gottes. Diese Personen werden Glieder des Leibes Christi und empfangen das Siegel des Heiligen Geistes, das auch durch ein Schisma nicht entfernt werden kann. Teilungen unter Christen können nicht die eine Kirche Gottes zerstören." (194) – Ein nationales Gespräch zwischen Lutheranern und Mennoniten kam aus Anlaß des Jubiläums der Confessio Augustana 1980 „nach Rückfragen aus dem Kreis der eingeladenen Mennoniten, die nicht gern ihre eigene Verwerfung mitfeiern wollten", zustande (216). Es führte 1992 zur Einsicht, daß die Verwerfungen der CA die heutigen Gesprächspartner nicht treffen; 1996 wurde eucharistische Gastbereitschaft vereinbart. In dem Dokument wurde auch die gegenseitige Anerkennung der Ämter postuliert, allerdings, ohne sonst die Amtsfrage überhaupt zu erörtern (220). – In einem Dialog zwischen Lutheranern und Orthodoxen (letztere halten sich für die einzige wahre Kirche) wurde von den Orthodoxen anerkannt, daß die getauften Christen der EKD Glieder am Leib Christi seien; wenige Zeilen zuvor war man sich darüber einig, daß der Leib Christi die Kirche sei (231). Der Rez. fragt sich, ob nicht auch die katholische Aussage von *Unitatis redintegratio* 3,1, wonach nicht-katholische Christen gleichwohl durch Taufe und Glauben *Christo incorporantur*, im gleichen Sinn zu verstehen ist. – Im Gefolge der so erfolgreichen Leuenberger Konkordie entstand die Ekklesiologie-Studie „Die Kirche Jesu Christi", welche die Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft 1994 in Wien sich einstimmig zu eigen machte und den Signatarkirchen zur Berücksichtigung in ihren ökumenischen Gesprächen empfahl (243). Es handelt sich um eines der ganz wenigen Dokumente, das den Dialog der Kirche mit den Juden anmahnt (247). – Im Dialog zwischen Lutheranern und römisch-katholischer Kirche wird in dem Dokument „Wege zur Gemeinschaft" (1980) „so vorsichtig formuliert", daß der Bericht entgegen seinem Titel „in Stil und Inhalt nicht den Eindruck macht, als wolle er den Einigungsprozeß durch konkrete Annäherungsvorschläge forcieren" (266). Demgegenüber gilt umgekehrt wegen sehr weitgehender Vorschläge das Dokument „Einheit vor uns" (1984) als der bislang umstrittenste Bericht der gemeinsamen Kommission (267). Es scheint in lutherischer Theologie kontrovers zu bleiben (233, 276), ob das Dienstamt sich auf das allgemeine Priestertum zurückführen lasse. Nach Auffassung des Rez. könnte man sagen, daß sich das Dienstamt zwar nur als Dienst am allgemeinen Priestertum verstehen lasse und nicht unabhängig davon definiert werden könne; aber daß dies keine Zurückführung auf das allgemeine Priestertum sei; daß das Dienstamt „in persona Christi capitis" handelt, unterstreiche, daß auch für alle zusammen der Glaube noch immer vom Hören kommt. – Ein besonders kontinuierlicher und produktiver Dialog hat seit 1967 auch zwischen Methodisten und der römisch-katholischen Kirche stattgefunden. Hier wird im Nairobi-Bericht von 1985 der Gedanke geäußert, daß die religiösen Orden eine Analogie zur Bewegung Wesleys aufwiesen und belegten, daß auch für Rom eine „relative Selbständigkeit" einen anerkann-

ten Platz innerhalb der Einheit der Kirche haben könne (295). – Ein Dialog zwischen orthodoxer und römisch-katholischer Kirche kam zu einer Infragestellung des Uniatismus, wenngleich den existierenden katholischen Ostkirchen das Lebensrecht und das Recht auf pastorale Versorgung zugestanden wurde (312). Man verständigte sich darüber, daß jede eucharistische Versammlung *die* heilige Kirche Gottes ist und nicht nur eine Sektion davon (315). Aber der Autor fürchtet, daß eine abschließende Antwort der römisch-katholischen Kirche auch hier ähnlich ernüchternd ausfallen werde wie die amtliche Stellungnahme Roms auf das erste Dokument der anglikanisch/römisch-katholischen Kommission (320), und im übrigen stehe insgesamt auch in der Orthodoxie eine Antwort auf die Frage nach der Kirchlichkeit der anderen Kirchen noch aus (324). – In einem Dialog zwischen der Pfingstbewegung und der römisch-katholischen Kirche werden von beiden Seiten Proselytismus und seine Mittel der Verleumdung und Verachtung der jeweils anderen Gemeinschaft abgelehnt; dagegen dürfe nicht jede Form von Evangelisation unter Christen als Proselytismus mißverstanden werden (343).

Der letzte Teil sucht die einzeln vorgestellten Dialoge systematisch-theologisch auszuwerten. Es geht hier um den Entwurf einer ekklesiologischen Kriteriologie. Der Autor meint, daß die Suche nach einer angeblichen „Grunddifferenz" bisher zu keinen überzeugenden Ergebnissen geführt hat. „Statt die Konfessionen untereinander in Konkurrenz und Abgrenzung zu setzen, müßten sie vielmehr auf eine dritte Größe bezogen werden: auf die *una sancta* des Glaubensbekenntnisses, an der es sich zu messen gilt und durch deren Herrn die Konfessionskirchen zur Selbstkorrektur gerufen werden" (361). Es geht letztlich um eine von Schlink so bezeichnete kopernikanische Wende für die Christenheit, nicht die anderen mit uns zu vergleichen, sondern alle mit Christus. Es gibt kaum einen Dialog, der nicht auf den Begriff der κοινωνία zurückgreift: Im Glauben geht es um Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander im Heiligen Geist; und so geht es auch um die Gemeinschaft der Kirchen untereinander im Heiligen Geist. Fast allen Verständigungsdokumenten (mit drei Ausnahmen) ist jedoch ein Wahrnehmungsdefizit gemeinsam: die Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Juden. In der fast zweitausendjährigen Geschichte hat das Christentum immer wieder gemeint, an die Stelle Israels zu treten, während doch die Kirche in den Bund Gottes mit seinem Volk aufgenommen ist: „...so erhebe dich nicht über die anderen Zweige. Wenn du es aber tust, sollst du wissen: Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich" (Röm 11,18). Dies ist wohl eher nicht im Sinn zweier paralleler Heilswege gemeint (378), sondern daß auch Abrahams Gemeinschaft mit Gott darin besteht, in die Liebe des Vaters zum Sohn aufgenommen zu sein (vgl. Joh 8,57f.). Die mangelnde Einheit der Christen hängt vermutlich damit zusammen, daß sie die innere Einheit des Glaubens selbst, der sich auf die unteilbare Selbstmitteilung Gottes bezieht, nicht genügend erfassen. Damit hängst es auch zusammen, daß man darum streitet, was zum Wesen der Kirche gehört und was an ihr gleichwohl veränderlich und damit der bestmöglichen Gestaltung aufgegeben ist, und die genaue Grenze zwischen beidem nicht anzugeben vermag (385). Insbesondere ist das Amt vom Zeichen der Einheit zum Symbol der Trennung geworden (390). Eine Verständigung scheint sich in der Richtung abzuzeichnen, daß die bischöfliche Sukzession sehr wohl ein hoch zu schätzendes Zeichen, aber nicht die eigentliche Garantie der Kontinuität und Einheit der Kirche sei (393). Nach Auffassung des Rez. könnte in der katholischen Kirche eine Besinnung darauf hilfreich sein, daß in ihr die Kommunion gewöhnlich nur unter der Gestalt des Brotes gereicht wird: auch bei dieser zugegebenermaßen unvollständigen Zeichenhaftigkeit bleibt die Gnade des Sakraments selbst ungeteilt erhalten. Könnte es sich nicht mit dem Amt in den andern Kirchen ähnlich verhalten, zumal seine Apostolizität mehr an der Kontinuität des apostolischen Glaubens als an einer historischen Sukzessionskette von Bischöfen liegt? Nach LG 27,2 ist die von Christus gewollte Leitungsstruktur unverlierbar; es liegt am Wesen des Glaubens selbst, daß es seinen Ausdruck finden können muß, daß auch der Glaube aller zusammen noch immer vom Hören kommt. Gegenüber der unüberbietbaren Wirklichkeit, daß an Jesus Christus glauben bedeutet, sich in die Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn, aufgenommen zu wissen, bleibt alles andere nicht etwa beliebig, sondern der Verständigung über die bestmögliche Gestaltung anheimge-

stellt, solange es nicht im Widerspruch zu dieser einen Grundwahrheit steht. Die Grenzen der legitimen Vielfalt werden nach dem Autor in der alten Kirche durch Autokephalie und Konziliarität bestimmt: Jede eigenständige Kirche regelt ihre Angelegenheiten selbst; die Fragen, die alle betreffen, werden nach Beratung gemeinsam entschieden (413). Es ist aber unerläßlich, sich über das legitime Ausmaß von Unterschiedlichkeit ausdrücklich Rechenschaft zu geben und so einen selbstreflexiven ökumenischen Dialog zu betreiben (414). Für eine Kirchengemeinschaft ist „letztlich in allen Fragen Übereinstimmung nötig, und zwar entweder inhaltlich (darüber, daß man einer Meinung ist), oder aber formal (darüber, daß man gar nicht einer Meinung sein muß)" (418). Zu dem neuen Streitpunkt der Frauenordination weist der Autor auf die Nennung der Diakonin Phöbe in Röm 16,1 hin und darauf, daß der Priester weder das Geschlecht noch die menschliche Natur Jesu repräsentiert, sondern den menschgewordenen Logos (401). Man könnte hinzufügen, daß die Wahrheit des durch die Menschwerdung ermöglichten Wortes Gottes, auf das sich der ganze Glaube bezieht, von solchen Eigenschaften des Sprechenden wie Körpergröße, Rasse oder Geschlecht vollkommen unabhängig ist.

Das vorliegende Buch wurde aus einer großen Liebe zur Ökumene geschrieben und stellt meines Erachtens einen herausragenden Dienst an der Einheit dar.

P. Knauer S. J.

Müller, Gerhard Ludwig, *Priestertum und Diakonat.* Der Empfänger des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive (Sammlung Horizonte, Neue Folge; 33). Freiburg i. Br.: Johannes Verlag 2000. 192 S., ISBN 3-89411-360-X.

Mehrfach hat der Verf. zu Fragen der Theologie des Weihesakramentes Stellung bezogen – in Aufsätzen, die an verschiedenen Orten publiziert wurden. Im vorliegenden Bd. hat er vier solche Aufsätze gesammelt und veröffentlicht. Die leitende Fragestellung ist die nach dem Empfänger des Weihesakramentes, genauer: nach dem Sinn und dem Grund der kirchlichen Praxis, derzufolge nur Männer das Weihesakrament gültig empfangen können. Es ist die klare These des Verf.s, daß die Kirche – etwa in *Ordinatio sacerdotalis* – mit Recht an dieser Praxis und der sie tragenden Lehre festhält. Er sieht sie nicht zuletzt in der Ekklesiologie des II. Vatikanums gegeben. Dort ist die Kirche als ganze und dann auch das Amt in der Kirche sakramental verstanden. In der Sakramentalität ihrer selbst und des Amtes in ihr hält die Kirche den Stiftungswillen Jesu Christi fest. In den vorliegenden Aufsätzen geht der Verf. den inneren Gründen nach, die das sakramentale Wesen des kirchlichen Amtes und der damit gegebenen Regel, derzufolge nur Männer das Weiheamt in der Kirche empfangen können, nachvollziehbar und so bejahbar machen. Dies ist in einer Zeit, in der sowohl das sakramentale Verständnis der Kirche und des ihr zugehörenden Amtes auf wenig Verständnis stößt, unbestreitbar wichtig. Die vier Aufsätze haben den Sinn, die Gründe für die beständige Lehre und Praxis der katholischen (und orthodoxen) Kirche nachzuzeichnen und zu erschließen. Sie bieten de facto eine nachhaltige Beschreibung und Begründung der konziliaren Lehre von der Kirche und ihren Ämtern. So ist es auch kein Zufall, daß Texte aus dem II. Vatikanum immer wieder, zum Teil recht ausführlich, zitiert werden.

Es liegt dem Verf. daran zu zeigen, daß es nicht psychologische oder soziologische Gründe sind, die die Kirche zu ihren Positionen geführt hat, sondern theologische, genauer: ekklesiologische und christologische. Nur wer sich dieser Tatsache offen stellt, wird die Wege des Verf.s verstehend und zustimmend mitgehen können. Die ekklesiologischen und christologischen Erörterungen können immer wieder auf biblische und kirchliche Bezeugungen zurückgreifen. Von daher ist das vorliegende Buch auch ein Rückblick auf zahlreiche Bezeugungen aus frühen Zeiten. Es bietet Argumente und textliche Belege und ist so eine reiche Fundgrube für die Theologie des kirchlichen Amtes.

Der erste Aufsatz ist überschrieben „Frauen sind Kirche. Eine Herausforderung an die Ekklesiologie der Gegenwart" (13–25). Hier stellt der Verf. energisch heraus, daß die Kirche aufgrund ihrer Lehre von der Gottebenbildlichkeit aller Menschen die Auffassung vertritt, daß Männer und Frauen vor Gott und voreinander bei all ihrer ge-

schlechtsbedingten und nur positiv zu wertenden Unterschiedlichkeit von gleicher Würde sind. Deswegen, so der Verf., geht es nicht an, die kirchlichen Dokumente, in denen es um das kirchliche Amt und speziell um seinen möglichen Empfänger, den getauften Mann, geht, im Zeichen moderner emanzipatorischer Philosophien und im Zeichen einer „Hermeneutik des Verdachts" zu interpretieren.

Der zweite Aufsatz – „Wer empfängt das Weihesakrament in den Stufen des Priestertums und des Diakonats?" (26–48) – führt einerseits die Gedanken des ersten Aufsatzes weiter und bietet andererseits eine Auseinandersetzung mit der Studie von Dorothea Reininger „Diakonat der Frau in der einen Kirche" (Ostfildern: Schwabenverlag 1999), in der wenigstens für die Stufe des Diakonats die Öffnung der Weihemöglichkeit für die Frauen gefordert wird, weil sie dort, wie der Rückblick auf einschlägige Texte aus der Kirchengeschichte zeige, möglich sei. Sosehr der Verf. die Sorgfalt der Studie D. Reiningers würdigt, in ihrem eigentlichen Anliegen folgt er ihr nicht. Sein Hauptargument: Das Episkopenamt, das Presbyteramt und das Diakonenamt gehören aufgrund ihrer gemeinsamen Teilhabe an der Sendung Jesu Christi innerlich zusammen. Im übrigen ist die Diakonissinnenweihe, die es in der Geschichte der Kirche gegeben hat, von der sakramentalen Diakonenweihe zu unterscheiden. Sie war vielmehr eine Art Segnung zu einer kirchlichen Aufgabe, die durchaus von Bedeutung war. Sie bewegte sich jedoch innerhalb dessen, was aufgrund der Taufe und der Firmung möglich war.

Der dritte Aufsatz ist der längste und wichtigste: „Priestertum. Kann nur der getaufte Mann gültig das Weihesakrament empfangen?" (49–149). Er war – wie der erste Aufsatz – schon einmal veröffentlicht worden in dem vom Verf. selbst herausgegebenen Sammelband „Frauen in der Kirche" (Würzburg: Echter 1999). Der Aufsatz dient der Bejahung der Titelfrage und bietet eine umfassende Theologie der Kirche und des kirchlichen Amtes, um diese Position zu begründen. Auf der einen Seite wird die einhellige Tradition der Kirche und ihres Lehramtes nicht nur behauptet, sondern breit dokumentiert. Auf der anderen Seite wird – in streng theologischer und also nicht eigentlich historischer und soziologischer Weise – ein sakramentales Verständnis der Kirche und ihrer Ämter, im Sinne der Positionen des II. Vatikanums, dargelegt. Dabei ist das Bild von der Kirche als dem Leib Christi weniger ausgeprägt als das Bild von der Kirche als der Braut Christi. Dies ist dann der Ausgangspunkt einer biblischen und systematischen Besinnung auf eine Theologie der Geschlechter und der Ehe. Die menschliche Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit wird von einer bewährten Symbollehre her erschlossen. Das Ergebnis dieses Erörterungen lautet: Die einhellige Bezeugung der kirchlichen Tradition im Blick darauf, daß nur getaufte Männer mögliche Empfänger des Weihesakramentes sind, wie auch *Ordinatio sacerdotalis* sagt, hat nicht in historischen oder soziologischen Gegebenheiten ihren eigentlichen Grund, sondern im Willen Gottes, der uns im sakramentalen Wesen der Kirche begegnet.

Der vierte Aufsatz schließlich – „Der sakramentale Diakonat" (150–187) – bietet eine ganze Theologie des Diakonats, die nachdrücklich mit einer Besinnung auf Jesus, der gekommmen ist zu dienen, einsetzt. Auch in diesem Aufsatz wird wieder herausgearbeitet, daß der Diakonat mit dem Presbyterat und dem Episkopat eine sachliche Einheit bildet. Die Folgen für die Frage, ob der Diakonat als Weiheamt für die Frauen offenstehe, wird – wie in den vorhergehenden Aufsätzen – verneint, wobei es für den Verf. stets ganz und gar klar ist, daß die Frauen aufgrund ihres Getauftseins und auf der Grundlage ihres Geschaffenseins durch Gott den Männern nicht nachgestellt sind – was auch für die Praxis von erheblicher Bedeutung ist, sofern es ernstgenommen wird.

Das Buch läßt die Position der katholischen (und der orthodoxen) Kirche in ihren inneren Gründen klar hervortreten. Darin liegt seinWert. Es zeigt sich dem Leser, daß die theologischen Argumente, mit denen gearbeitet wird, durchaus überzeugend sind, wenn, ja wenn das Gesamtkonzept der Theologie, denen sie zugehören, nicht in Frage steht. Dieses ist das große Konzept der überlieferten Theologie, die eine starke Gotteslehre, Christologie, Ekklesiologie etc. umfaßte. Wem dieses Gesamtkonzept aber ganz oder in Teilen fraglich geworden ist, wird die Gedankengänge des Verf. nur mit Mühe mitgehen können. So bleibt als Ergebnis: Die Fragen um das kirchliche Amt und seine konkrete Ausgestaltung verweisen auf die größeren Zusammenhänge der Gesamttheologie.

W. Löser S. J.

Kasper, Walter, *Theologie und Kirche Band 2*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1999. 282 S., ISBN 3-7867-2204-8.

Zwölf Jahre nach dem unter dem gleichen Titel erschienenen ersten Bd. gesammelter Artikel legt Kardinal Walter Kasper (= K.) am Ende seiner 10jährigen Amtszeit als Bischof von Rottenburg/Stuttgart (1989–1999) eine weitere Auswahl von 13 Beiträgen vor, die großenteils in diesem Zeitraum entstanden sind. Sie sind in drei große Themenkreise zusammengefaßt: Theologie heute; Kirche heute; Kirche in der Welt von heute. Der Anhang bietet sowohl eine Fortführung der (in der Festschrift zum 60. Geburtstag 1993 von J. Drumm erstmals erstellten) Bibliographie aller Veröffentlichungen W. Kaspers für die Jahre 1992–1998 als auch eine Übersicht über die bis 1997 erschienene Sekundärliteratur zum Werk W. Kaspers.

In den im zweiten Bd. veröffentlichten Artikeln treten wiederum sehr deutlich die spezifischen Intentionen und Positionen des theologischen Denkens von K. hervor: Erstens seine wissenschaftstheoretische Option, nämlich den Grundimpuls der klassischen Metaphysik (v. a. in ihrer Verkörperung bei Thomas von Aquin) lebendigzuhalten und ihr (in welcher konkreten, zeitgemäßen Ausprägung auch immer) ein unaufgebbares Heimatrecht in der modernen Theologie zu sichern. Es geht dabei um die Vermittlung eines Denkens, das den letzten, universal gültigen Begründungen der einen, in Philosophie und Theologie jeweils auf ihre Weise erkennbaren Wahrheit nachsinnt, mit einem theologischen Ansatz, welcher einerseits das biblisch-geschichtliche Zeugnis der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus als die Mitte der Theologie ansieht und anderseits die Glaubwürdigkeit dieses Zeugnisses gerade im Kontext der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte begründen will. Damit greift K. grundsätzlich (wenn auch mit einigen kritischen Distanzierungen) den transzendentaltheologischen Ansatz K. Rahners auf und erweitert ihn durch die Rezeption neuzeitlich-hermeneutischer Konzepte. Unter den programmatischen Überschriften „Zustimmung zum Denken" (11) und „Das Wahrheitsverständnis der Theologie" (28) ringt K. um ein Verständnis der Einheit von Glaube und Vernunft, von Offenbarung und Geschichte, das die unlösbare Verwiesenheit beider Seiten aufeinander bei gleichzeitiger Wahrung ihrer Verschiedenheit und relativen Eigenständigkeit zusammendenken kann. Insofern stellt sich K. bewußt in die große Tradition der *fides quaerens intellectum*, die er für die Herausforderungen unserer Zeit aktualisieren will.

Ein zweites Grundanliegen der Theologie W. Kaspers betrifft die theologische Erkenntnislehre, also v. a. die Klärung der Frage nach den verschiedenen *loci theologici* und ihrer Beziehung zueinander. Dieses Thema kommt in zwei Beiträgen zur Sprache, die um das „Verhältnis von Schrift und Tradition" (51) und um eine „Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung" (84) kreisen. Hier geht es darum, dem drohenden Auseinanderdriften von historischem und theologischem Umgang mit Schrift und Tradition zu wehren und statt dessen die Notwendigkeit einer Vermittlung von historisch-kritischer und kirchlich-theologischer Schrift- bzw. Traditionsauslegung aufzuzeigen. Gerade auch nach dem 2. Vatikanischen Konzil und seinem weit gefaßten (damit aber auch zugleich verunklarten) Traditionsbegriff ist diese Vermittlung weithin problematisch geblieben und führt immer wieder zu Konflikten zwischen Theologie und Lehramt. Aufgrund seines profunden theologiegeschichtlichen Wissens und seiner hohen hermeneutischen Reflexionskraft gelingt es K. auch hier, die bleibend gültigen Intentionen der Theologiegeschichte so in den gegenwärtigen innerkatholischen wie auch ökumenischen Diskurs einzubringen, daß Perspektiven deutlich werden, in denen die verschiedenen Positionen glaubwürdig einander angenähert und miteinander versöhnt werden können.

Einen dritten, in dieser Artikelsammlung hervortretenden Schwerpunkt der Theologie K.s bilden die Fragen um das kirchliche Amt und seine heutige Gestalt; hier wendet sich K. sowohl dem Bischofsamt im (immer noch sehr aktuellen) Verständnis des hl. Thomas v. Aquin zu (103) als auch der heute umstrittenen Interpretation des priesterlichen Dienstes als Repräsentation Christi als Haupt der Kirche (128) und schließlich dem Amt des Diakons als sakramentale Vergegenwärtigung Jesu, des guten Hirten inmitten der Communio seiner Kirche (145). Die ökumenische Problematik der Amtsfrage wird in dem Beitrag über die „apostolische Sukzession" (136) aufgegriffen, wäh-

rend es unter dem Stichwort „Gerechtigkeit und Barmherzigkeit" um die sachgemäße Anwendung des Kirchenrechts in der heutigen Pastoral geht (183). Gerade bei diesem eher praktisch orientierten Themenkomplex erweist sich K. als ein Mann der Kirche, der die (oft sehr bedrückende) gegenwärtige Situation realistisch wahrnimmt und zugleich auf theologisch und geistlich begründete Weise Hoffnung wecken kann. Denn er vermag es, jeweils das theologische Ideal neu zum Leuchten zu bringen und zugleich konkrete Schritte zu seiner besseren Realisierung aufzuzeigen.

Ein vierter Hauptakzent der Theologie K.s liegt auf der Frage nach Stellung und Sendung der Kirche heute innerhalb der Kultur der europäischen Moderne. Diesem Thema sind vier Beiträge gewidmet: „Natur – Gnade – Kultur" (195); „Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse" (213); „Die theologische Begründung der Menschenrechte" (229) und „Die Kirche angesichts der Herausforderungen der Postmoderne" (249). K. stellt sich kritisch und offen, unbeeindruckt von gängigen Dämonisierungstendenzen, den großen Herausforderungen der Moderne. Immer wieder kommt ihm bei dem Versuch einer möglichen Verständigung zwischen Kirche und moderner Kultur seine theologische Grundeinsicht zu Hilfe, daß gerade das christliche Person- und Freiheitsverständnis jedes Konkurrenzdenken zwischen Glaube und Kultur, zwischen Gnade und Natur, zwischen Gott und Welt aufhebt und statt dessen die Chancen eines „neuen christlichen Humanismus" (206) aufweist, in dem das dem Menschen ureigene Freiheits- und Sinnstreben erst seine authentische, ihn von dem „selbstzerstörerischen Versuch einer autonomistischen Selbstbegründung und Selbstverwirklichung" (208) befreiende Erfüllung findet – eben in der Begegnung mit und im Maßnehmen an Jesus Christus, in dem menschliche und göttliche Freiheit „unvermischt und ungetrennt" vereint sind.

In seinem Vorwort zu diesem Buch spricht K. von der zunehmenden Kluft zwischen amtlich-theologischer Lehre und der kirchlichen Praxis; die darin liegende Herausforderung für sich selbst formuliert er so: „Hier Brücken zu bauen oder wenigstens erste notwendige Stege zu schlagen ist eine theologische wie eine im ursprünglichen Sinn des Wortes ‚pontifikale' Aufgabe" (7). Damit ist wohl *das* charakteristische Merkmal der Theologie von K. getroffen: Mit einer hohen historischen wie systematischen Kompetenz und einer überzeugenden Bereitschaft zur offenen Kommunikation gelingt es ihm, Brücken zu bauen, zu integrieren, Wege zur „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" aufzuzeigen, und zwar in allen theologisch wie kirchliche relevanten Themenbereichen. Ein solches Denken ermutigt; es hilft, auch angesichts mancher sich wieder verhärtender Frontbildungen den Glauben an die Zukunft von „Theologie und Kirche" lebendigzuhalten – insofern sie eben dem verbindlichen Grundimpuls des 2. Vatikanischen Konzils zum angstfreien Dialog nach allen Richtungen treu bleiben. M. Kehl S. J.

Engelhard, Daniela. *Im Angesicht des Erlöser-Richters.* Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1999. 345 S., ISBN 3-7867-2165-3.

Es handelt sich bei dem vorliegenden Buch um eine 1998 der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz vorgelegte und von ihr angenommene Doktorarbeit. Die Verfn. reiht sich in die inzwischen beträchtliche Zahl derer ein, die sich um eine Erschließung des immensen Werkes Hans Urs von Balthasars bemühen. Der Gefahr einer Wiederholung von schon Bearbeitetem ist sie dadurch entgangen, daß sie sich auf ein begrenztes, freilich nichtsdestoweniger zentrales Motiv in von Balthasars Theologie konzentriert hat: auf das Gerichtsmotiv. Dieses hat sie nach allen Seiten beleuchtet. Die thematische Beschränkung und die handwerkliche Sorgfalt, mit der die Verfn. gearbeitet hat, hat einen wertvollen Beitrag zur von Balthasar-Rezeption und darüber hinaus zur Sachfrage nach dem letzten Gericht Gottes über die Lebenden und die Toten zustandekommen lassen.

Die Verfn. hat ihre Erörterungen in vier Teilen vorgelegt, denen eine längere Einleitung vorausgeht (11–21). Im ersten Teil – (A) „Der Gerichtsgedanke im Kontext der katholischen Eschatologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts" (23–74) – ruft sie die Eschatologie, konkret: die Theologie des Gerichts, der verbreiteten Schuldogmatik, in Erinnerung. Sie war in der Regel dadurch gekennzeichnet, daß sie nur wenig in das

Ganze der Theologie eingebunden war und daß sie sich in vor-personalen Kategorien artikulierte. Für die Theologie des Gerichts war damals das Nebeneinander des individuellen und des universalen Gerichts kennzeichnend. In der Mitte des 20. Jhdts. wurden im Raum der katholischen Theologie erste Versuche einer Erneuerung der Eschatologie unternommen. Theologen wie Schmaus, Guardini, Congar, K. Rahner waren daran beteiligt. Auch von Balthasar trat schon in den 50er Jahren und später erneut mit entsprechenden Impulsen („Eschatologie. Die Theologie der Letzten Dinge", 1959; „Eschatologie im Umriß", 1974) in Erscheinung. In diesen Diskussionsbeiträgen erhob er eine Reihe von programmatischen Forderungen an eine künftige Eschatologie und wies auch schon erste Wege, wie sie eingelöst werden könnten.

Im zweiten Teil – (B) „Theologie des Gerichts bei Hans Urs von Balthasar" (75–240) – legt die Verfn. in aller Ausführlichkeit und Genauigkeit dar, wie von Balthasar eine Theologie des Gerichts nach allen Richtungen hin entfaltet. Dieser Teil ist der längste und der wichtigste. Die Verfn. hat alle für ihr Thema wichtigen Quellen in von Balthasars Werk ausgewertet. Im Zentrum steht der zweite Teil der theologischen Trilogie, also die Theodramatik, und innerhalb der Theodramatik deren vierter Bd. „Das Endspiel". Der Kontext des Gerichtsmotivs ist bei von Balthasar das ernste Spiel zwischen der unendlichen, göttlichen Freiheit einerseits und der endlichen, menschlichen Freiheit andererseits. In dieses Spiel hat sich der dreieine Gott eingelassen, konkret: in Jesus Christus, in dessen Sein und Wirken das gott-menschliche Drama zu seinem Höhepunkt und zu seinem Ziel gekommen ist. Das Endspiel in diesem Spiel ist das Gericht, in dem das Spielen der Menschen als einzelne und als Menschheit gesichtet, geläutert und gewendet wird. Nachdem die Verfn. diesen theodramatischen Kontext nachgezeichnet hat, gibt sie die bibelexegetischen Beiträge wieder, in denen von Balthasar dem alt- und neutestamentlichen Gerichtsmotiv nachgegangen ist. Die paulinischen und vor allem johanneischen Texte finden dabei verständlicherweise am meisten Berücksichtigung. Von Balthasar hat die biblischen Texte schwerpunktartig auf das Gericht des einzelnen hin ausgelegt. Es folgt in der Arbeit sodann die eindringliche und systematische Darlegung der Gerichtstheologie von Balthasars. Die Verfn. geht dabei in drei Schritten voran. Sie beginnt mit anthropologischen Überlegungen, denen zufolge das Gericht Selbstgericht zu sein hat, wenn die Freiheit gerade hier nicht überspielt werden darf. Im zweiten Schritt geht es um eine christologische „Reduktion" des Gerichtsgedankens. Das meint: Das Selbstgericht ereignet sich in der Begegnung mit dem Richter Christus, der der gekreuzigte und durchbohrte Kyrios ist. Er ist in dieser Begegnung der Richter und der Anwalt und der Maßstab. Der dritte Schritt bringt eine Ausweitung der Gesichtspunkte ins Trinitarische. Hier kommt die Verfn. auf die Topoi zu sprechen, die für von Balthasars Eschatologie als kennzeichnend gelten: die Lehre von der Stellvertretung, vom Abstieg in die Hölle, von der universalen Hoffnung. Das Ganze der Gerichtstheologie von Balthasars würdigend stellt die Verfn. heraus, daß hier zum einen die Einbindung der Eschatologie in das Ganze der Theologie nicht nur versucht wurde, sondern gelungen ist und zum anderen die sachhaft-kosmologischen Kategorien durch personal-dialogische Kategorien überwunden sind. In diesem Sinn liegt in von Balthasars Konzept eine echte Überwindung der schuldogmatischen Probleme vor.

Im dritten Teil der Arbeit – (C) „Die Rezeption der Gerichtstheologie Hans Urs von Balthasars in der neueren katholischen Theologie" (241–300) – geht die Verfn. den drei großen Themenfeldern Gericht, Läuterung und Hölle entlang auf die Frage ein, ob und wie die neuen Akzente, die von Balthasar gesetzt hat, aufgenommen worden sind. Es zeigt sich dabei, daß die neueren Eschatologien die Einsichten von Balthasars in einem erstaunlich breiten Maß übernommen haben. Hier und da sind freilich auch kritische Fragen gestellt worden, z. B., ob nicht die universalen Dimensionen des Endgerichts bei von Balthasar unterbetont geblieben sind.

Im letzten Teil ihrer Arbeit – (D) „Abschließende Würdigung und Ausblick" (301–322) – bringt die Verfn. zunächst eine knappe Zusammenfassung der charakteristischen Züge der Eschatologie und Gerichtstheologie von Balthasars. Sodann zeigt sie, an welchen Stellen sie – unter Berücksichtigung der Diskussion dieser Theologie, die es schon gegeben hat – Fortentwicklungen der Auffassungen von Balthasars, die sie weitgehend teilt, für möglich und wünschenswert hält.

Das Buch verdient einen guten Platz in der Liste der Sekundärliteratur zu von Balthasars Werk. Es beleuchtet umfassend und zutreffend einen sehr zentralen Themenbereich der Theologie von Balthasars. Besonders begrüßenswert ist, daß die Verfn. das Werk des von ihr bearbeiteten Autors einerseits in den Kontext der entsprechenden Bemühungen vieler anderer einordnet und nicht wie einen Monolithen in der Wüste behandelt, und es andererseits ebenso mit zustimmender Sympathie wie mit in Freiheit geäußerter Kritik angeht. W. Löser S. J.

4. Praktische Theologie

Weier, Reinhold, *Der rechte Ernst einer Predigt.* Eine dogmatische Quästio (Trierer theologische Studien; 66). Trier: Paulinus 2000. 132 S., ISBN 3-7902-1295-4.

Der emeritierte Trierer Professor für Dogmatik, Dr. Reinhold Weier (= W.), legt mit diesem Buch eine dogmatische Abhandlung vor. Wer eine schnelle homiletische Hilfe von diesem Werk erwartet, wird deswegen enttäuscht sein. Eine solche kann er in anderen Büchern, von denen der Markt übersättigt ist, leicht finden. Seltener wird aber heute die Frage behandelt, wie aus der Sicht des Glaubens eine Predigt auszusehen hat. Um diese Fragestellung aber geht es in der vorliegenden Studie.

Im ersten Kap. wird die von Thomas von Aquin erhobene und vom Vat. II erneuerte Forderung an den Prediger, „contemplata aliis tradere", „das, was man selbst betrachtet hat, anderen weiterzugeben", erläutert und an der Erklärung einer Perikope der Hl. Schrift verdeutlicht. Das zweite Kap. behandelt das Thema des Buchs aus der Sicht evangelischer Autoren: Während der Ernst der Glaubwürdigkeit anhand der Auseinandersetzung zwischen Karl Barth und Rudolf Bultmann erarbeitet wird, soll der Ernst der Gleichzeitigkeit an Texten Kierkegaards aufleuchten. Im dritten Kapitel behandelt W. die katholische Antwort auf Grund von Äußerungen Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars. Wenn das vierte und letzte Kap. überschrieben ist „Homiletische Reflexionen über den Ernst der Predigt", darf man von ihm ebenfalls keine homiletischen Hinweise im herkömmlichen Sinn erwarten. Vielmehr soll hier aufgezeigt werden, was im Konkreten zu tun ist, damit der Ernst der Predigt zustande kommt: Der Prediger muß sich selbst gerade, weil er in der kirchlichen Sendung eine besondere Autorität besitzt, im Erfassen der Sinnspitze der Perikope vom Evangelium ansprechen und in die Entscheidung stellen lassen. Darüber hinaus wird er sein eigenes Existenz- und Situationsverständnis mit dem der Hörer in Einklang bringen.

Das Buch wird durch den in der Neuzeit von Kierkegaard in das theologische Denken eingebrachten Begriff des „rechten Ernstes" zusammengehalten. Eine Predigt, die in einer spielerischen Beliebigkeit bleibt, hat ihr Ziel verfehlt. Dort ist der rechte Ernst vorhanden, wo der Hörer durch Jesus in die rechte Entscheidung gestellt wird. Dazu muß der Prediger Jesu Wort aus der Ferne der Vergangenheit in die Nähe der Gleichzeitigkeit holen. Diesem Anliegen will bei aller Fragwürdigkeit, die mit ihm verbunden ist, auch Bultmanns Entmythologisierungsprogramm dienen. Dabei darf aber der Ernst der Botschaft von der Auferstehung Jesu nicht verloren gehen, worauf Karl Barth eigens hinweist. Karl Rahner legt den Grund dar, aus dem die Nähe der Gleichzeitigkeit möglich ist: Die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus kann beim Hörer ankommen, weil ihr seine eigene transzendentale Erwartung und Erfahrung entspricht. Hans Urs von Balthasar zeigt auf, daß nur ein Gespür für die hinter den einzelnen Aussagen der Evangelien stehende Gestalt Jesu in den Ernst der Predigt führt.

Unbestritten besteht heute eine Predigtnot, die nicht nur der Prediger, sondern auch der Hörer empfindet. Die Kritik an herkömmlichen Predigten wird immer lauter. Nur wenig können eine bessere Rhetorik oder eine gute Aufhängergeschichte Abhilfe leisten. Erst recht nützen sich kleine in die Predigt eingesetzte Gags schnell ab. Viele heutige Predigten bleiben in der Beliebigkeit stecken und besitzen so im besten Fall einen Unterhaltungs-, aber kaum Verkündigungswert. Dadurch verkommt das für den Menschen Interessanteste und Lebensnotwendige, nämlich das Wort Gottes, zu einer Net-

tigkeit. In dieser Situation tut eine Besinnung auf das Eigentliche, nämlich den Ernst der Predigt, not. Dazu kann das Buch des gut belesenen W. helfen. Mit Hilfe großer Theologen beider Konfessionen weist es die eigentlichen Problemfelder der Predigt auf und zeigt, worauf es ankommt: Gottes entscheidende Worte muß Hörer wie Prediger in die Entscheidung stellen.

An einigen Stellen könnte man sich den Gedankenablauf noch zwingender vorstellen. Bei der Auswahl der evangelischen Theologen hätte auch Dietrich Bonhoeffer herangezogen werden können, der in seiner Finkenwalder Zeit verschiedentlich über die dogmatische Grundlage des Predigtdienstes Vorlesungen und Übungen gehalten hat (vgl. Bonhoeffer, Dietrich: „Illegale Theologenausbildung", Finkenwalde 1935–1937: DBW 14, München 1996). Die Sprache, die W. verwendet, ist stark von Existentialismus und der Psychologie geprägt (z. B. „Ankommen können", „Betroffenheit"). Sie kann gerade bei jüngeren Lesern störend wirken.

Daß sich W. gerade dieses Thema als *Quaestio* gewählt hat, ist kein Zufall. Wer ihn kennt, weiß, daß er sein Leben lang mit dem von ihm geschilderten Ernst Theologie betrieben und gepredigt hat. In diesem Sinn ist er ein guter Zeuge des Wortes Gottes.

B. Weiss

Greshake, Gisbert, *Priester sein in dieser Zeit.* Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2000. 445 S., ISBN 3-451-27802-2.

Vor zwanzig Jahren hat Gisbert Greshake sein Buch „Priestersein" (Freiburg i. Br.: Herder 1981) veröffentlicht. Es fand viel Beachtung, in Zustimmung und Widerspruch. Schon damals wollte der Verf. Orientierung für die verunsicherten Christen bieten. Das jetzt vorliegende Buch will dies erneut. Die Probleme um Amt und Gemeinde, auf die damals zu antworten war, waren, verglichen mit den derzeitigen Problemen, noch einigermaßen überschaubar. Inzwischen haben sie sich dramatisch verschärft. Die Ratlosigkeit aller Betroffenen und aller Verantwortung Tragenden ist riesig groß. So legte es sich für den Verf. nahe, die katholische Lehre vom priesterlichen Amt noch einmal zu bearbeiten. Er übernahm einige Stücke aus dem ersten Buch, vor allem die Darstellung der Theologie des Amtes und der priesterlichen Spiritualität, freilich nicht, ohne sie zu überarbeiten. Alle anderen Teile des Buches wurden neu verfaßt. So hat das neue Buch, verglichen mit dem damaligen, den doppelten Umfang. Es soll in die jetzige Zeit hineinwirken und zur Vorbereitung der kirchlichen Zukunft beitragen. Dabei ist dem Verf. gar nicht daran gelegen, Altes leichtfertig über Bord zu werfen und allein dem Neuen zu trauen. Im Gegenteil: Er ist mehr daran interessiert, die Tragfähigkeit der großen Traditionen neu hervorzuheben und neu verständlich zu machen. Wer sich ihnen anvertraut und sie im Kontext der Gegenwart glaubwürdig zu leben versucht, ist am besten gerüstet, die heutigen und zukünftigen Herausforderungen zu bestehen.

Diese Herausforderungen werden in aller Schärfe im ersten Teil des Buches dargestellt – „Priesterliches Amt in der Krise" (20–54). Sie haben vor allem mit dem derzeitigen und noch bedrohlicher werdenden Mangel an Priestern zu tun. Dazu kommen Unsicherheiten über die priesterliche Identität, nachdem die Laien in Theorie und Praxis eine aufgewertete Stellung in den Gemeinden erlangt haben. Von mehreren Theologen, die auf die heutigen Krisen mit neuen amtstheologischen Entwürfen zu antworten versucht und dabei das Amt als eines unter anderen gemeindebezogenen Charismen herausgearbeitet haben, setzt sich der Verf. ab – von H. Küng, L. Boff, E. Schillebeeckx und H. Haag. Er besteht darauf, daß eine Theologie des kirchlichen Amtes nicht zu haben ist, wenn nicht die Dimension des Sakramentalen dabei grundlegend in Rechnung gestellt wird.

Im zweiten Teil legt der Verf. die „Grundzüge einer Theologie des kirchlichen Amtes" vor (55–190). Mit Recht setzt er dabei mit Hinweisen auf Grunddaten einer konziliaren, am Motiv der „Communio" ausgerichteten Ekklesiologie ein. So gewinnt er in entscheidender Weise die Dimension des Sakramentalen. Gerade hier kommen auch die Bezüge zu der trinitarischen Gotteslehre in Betracht, die der Verf. vor einigen Jahren in seinem Buch „Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie" (Freiburg i. Br.: Herder 1997) entfaltet hatte. Bei der biblischen Grundlegung des kirchlichen Amtes setzt der Verf. mit Recht bei der vorösterlichen Jüngerberufung und -sendung ein. Ebenso mit

Recht betont er, daß der Dienst des Paulus apostolisch-amtliche Züge aufweist. So ist Paulus selbst der Beleg dafür, daß kirchliches Amt nicht erst in der nachapostolischen Zeit aufkommt. Die zentrale dogmatische Kategorie, die der Verf. zur Erschließung des kirchlichen Amtes heranzieht, ist die der Repräsentation. Der Priester repräsentiert Jesus Christus der Gemeinde gegenüber, der er im übrigen bleibend zugehört und eingeordnet ist. Gleichzeitig repräsentiert der Priester die Gemeinde sowohl Gott als auch der Welt gegenüber. Die Kategorie der doppelten Repräsentation – *repraesentatio Christi* und *repraesentatio ecclesiae* – hat in der Theologie des kirchlichen Amtes eine lange Geschichte, in der sie sich immer wieder bewährt hat. So ist es gut begründet, daß sie im vorliegenden Werk eine so zentrale Rolle spielt. Sie erweist sich dann auch als fruchtbar, wo der Verf. zu aktuellen und kontrovers diskutierten Fragen Stellung nimmt, z. B. zum Verhältnis zwischen Priester und pastoralem Mitarbeiter oder zur Frage der Weihe von Frauen zum priesterlichen Amt oder zur Zuordnung der Weihestufen – Bischof/Priester/Diakon – zueinander.

Angesichts der Tatsache, daß der Verf. der Kategorie der Repräsentation eine ganz und gar grundlegende Erschließungskraft zutraut, hätte man sich hier und da noch weitere Erörterungen zu den Fragen, die mit ihr verbunden sind, vorstellen können. So kann diese Kategorie entweder mehr von der biblischen Berufungs- und Sendungstheologie her verstanden werden oder mehr von der platonischen Bild-Abbild-Lehre her. Ob man diesen oder jenen Weg wählt, ist durchaus folgenreich, z. B. auch im Bereich der Frage nach der Möglichkeit der Frauenordination, wie das römische Dokument „Inter insigniores" (1978) belegt. Man hätte sich auch vorstellen können, daß der Verf. den Gründen nachgegangen wäre, die die Konzilsväter bewogen haben, den Begriff der Repräsentation möglichst zu vermeiden und statt dessen den Begriff *in persona Christi Capitis agere* zu benutzen. Schließlich wäre es möglich und richtig gewesen, in die Ausführungen über die Kategorie der Repräsentation auch Überlegungen zur Frage der Gestalt der Kirche, wie sie vor allem in „Lumen gentium" Nr. 8 (erstes Drittel) vorliegen, einzuflechten. Dort wird bekanntlich gesagt, das Wesen der Kirche, daß sie der Leib Christi unter dem Haupt Christus ist, reflektiere sich in ihrer Gestalt, die wesentlich ein Miteinander in Struktur und Vollzug von Amt und Gemeinde ist. Derartige Einsichten in die sakramentale Struktur der Kirche haben unmittelbar erhellende Bedeutung für die Kategorie der Repräsentation, angewandt auf das kirchliche Amt.

Gegen Ende des zweiten Teils hat der Verf. einen Exkurs zur Frage „Können Frauen zu Priestern geweiht werden?" untergebracht. Er vertritt hier freimütig die Position, es sei dies nicht möglich. Bemerkenswert ist der ernste und von Sensibilität bestimmte Ton, mit dem er diese Auffassung vertritt und begründet. Schließlich hat er seine Gedanken in einen „Entwurf für einen Papstbrief zum Thema, ‚Ordination der Frau'" gekleidet. Was sich hier an Überlegungen ausgebreitet findet, sollte bei allen künftigen Debatten zu diesem Thema beachtet werden. Er scheut sich nicht, Elemente einer Metaphysik und Theologie der Geschlechter in seine Erörterungen einzubeziehen. Freilich ist zu befürchten, daß die Fähigkeit, Überlegungen, wie sie der Verf. dargeboten hat, zu verstehen und aufzunehmen, heute nicht mehr weit verbreitet ist.

Der dritte Teil – „Priester sein konkret" (191–273) – wurde neu verfaßt. Hier bezieht der Verf. seine grundlegenden theologischen Aussagen zur Theologie des kirchlichen Amtes auf die gegenwärtige gesellschaftliche und kirchliche Situation, innerhalb derer ja der Priester unausweichlicherweise seinen Dienst tut. In diesem Teil breitet der Verf. viele Erkenntnisse der neueren Religions- und Kirchensoziologie aus, die zur Sprache bringt und zu erklären versucht, was alle wissen: daß sich die Kirche im westlichen Kulturkreis mehr und mehr an den Rand der öffentlichen Beachtung gedrängt erlebt. Der Verf. empfiehlt nachdrücklich, daß sich die Priester auf die zentralen Bereiche ihrer Berufung und Sendung konzentrieren. Was zu diesen Bereichen nicht unmittelbar gehört, soll anderen Kräften in den Gemeinden übergeben oder überlassen werden. In dem Maße, wie so verfahren wird, wird dann auch der Priestermangel nicht als so bedrohlich empfunden, wie es der Fall wäre, wenn sich die Priester auf allen Gebieten der pfarrlichen Aktivitäten persönlich engagierten. Beachtenswert sind die Überlegungen des Verf.s zu der Spannung, die für den Priester damit gegeben ist, daß er sich zum einen der gläubigen Kerngemeinde und zum anderen den vielen, die an der Kirche in einem allge-

meinen Sinne interessiert sind, aber an ihrem geistlichen Leben nicht oder nur an besonderen Punkten ihres Lebens teilnehmen, zugeordnet wissen soll.

Der vierte Teil – „Priesterliche Spiritualität" (275–375) – ist weitgehend aus dem früheren Buch übernommen und nur hier und da fortentwickelt worden. Der Verf. macht unmißverständlich deutlich, daß das priesterliche Amt nur glaubwürdig und fruchtbar ausgeübt werden kann, wenn der Priester sich von dem, was er verkündigt, auch selbst ganz in Anspruch nehmen läßt. Amt und Heiligkeit gehören zusammen. Der Ernst des spirituellen Einsatzes setzt sich so um, daß das Amt auf Lebenszeit übernommen wird. Was „Character indelebilis" meint, erschließt sich im Kontext des spirituellen Bemühens. Ähnlich wie das II. Vatikanum gruppiert auch der Verf. des vorliegenden Buches seine Überlegungen zur priesterlichen Spiritualität um die drei bekannten evangelischen Räte der Ehelosigkeit, der Armut und des Gehorsams. Dabei ist er darum bemüht, ihnen eine Entfaltung zukommen zu lassen, die der Eigenart des priesterlichen Weges und Dienstes entspricht, und also nicht eine Kopie dessen, was für die Ordenschristen kennzeichnend ist, zu bieten. Freilich gibt es zwischen beidem dennoch viele Berührungspunkte. Es ist hilfreich, daß der Verf. auch das mögliche Versagen und Scheitern des Priesters nicht verschweigt, sondern in seine Überlegungen aufnimmt. Die Überlegungen münden in einige Ausführungen über „Stil-Elemente" des geistlichen Lebens der Priester ein. Dazu zählen an erster Stelle sein Beten, aber auch die *vita communis*, die Gestaltung der Erholungszeiten, das fortdauernde Studium, u. ä.

Es ist charakteristisch für dieses Buch über die Priester in unserer Zeit, daß der Verf. auf der einen Seite eine solide Theologie des Amtes in der Kirche bietet und daß er auf der anderen Seite die vielgestaltige Welt der Erfahrungen, die die Christen in der Kirche und die Priester in ihren Gemeinden und in der heutigen Welt machen, nicht nur nicht vernachlässigt, sondern mit den theologischen Reflexionen vermittelt. Diese haben sich ja nicht zuletzt darin zu bewähren, daß sie sich für die Beantwortung der vielen heutigen Fragen als hilfreich erweisen. Das Buch ist aus einer spürbaren Sorge um das Wohl und Wehe der Priester in der Kirche geschrieben. Der Verf. möchte ihnen die wichtigen, seit langem bewährten Maßstäbe für ihren Dienst und für ein gelingendes priesterliches Leben in Erinnerung rufen oder neu verdeutlichen.

Das Buch ist auch dadurch gekennzeichnet, daß es ausschließlich das Priestertum in der katholischen Kirche im Blick hat. Das kirchliche Amt, wie es in der evangelischen Welt vorkommt, spielt keine Rolle; auch die evangelische Theologie mit ihren spezifischen Einsichten zur Theologie des Amtes ist an keiner Stelle einbezogen. Ebensowenig wird der Blick in die Richtung der orthodoxen Kirchen gelenkt. Diese thematische Eingrenzung ist auffallend. Aus der Auseinandersetzung mit amtstheologischen Auffassungen, die in der evangelischen und in der orthodoxen Welt vertreten werden, wäre vielleicht noch der eine oder andere klärende Gesichtspunkt zu gewinnen gewesen.

Die Probleme um das priesterliche Amt in der katholischen Kirche sind – wie jeder weiß – heute sehr groß. Auswege müssen gesucht und gefunden werden. Dabei den rechten Maßstäben zu folgen, ist für die Kirche unerläßlich. Worin sie bestehen, kann man aus dem vorliegenden Buch neu lernen. W. Löser S. J.

Und sie bewegen sie doch. PastoralreferentInnen – unverzichtbar für die Kirche, herausgegeben von *Clemens Olbrich* und *Ralf M. W. Stammberger*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2000. 255 S., ISBN 3-451-26046-8.

Seit über 25 Jahren arbeiten in vielen katholischen Kirchengemeinden in Deutschland und in einigen anderen Ländern wie der Schweiz und den Niederlanden Frauen und Männer hauptamtlich in der Seelsorge und in anderen Bereichen des gemeindlichen Lebens mit. Sie bringen eine gründliche theologische Ausbildung mit und sind vom Bischof zu ihrem Dienst gesandt. Sie üben ihre Aufgaben auf der Grundlage ihres Getauft- und Gefirmtseins und in der bischöflichen Beauftragung aus. Sie haben keine Priester- und Diakonenweihe empfangen und bleiben in diesem Sinne Laien. Man nennt sie gewöhnlich „Pastoralreferenten/Pastoralreferentinnen". In vielen Bistümern in Deutschland gelten sie inzwischen als unentbehrliche Kräfte im Leben der Gemeinden. Gleichzeitig bleibt es wahr: es gibt die PastoralreferentInnen erst seit vergleichsweise kurzer

Zeit. Es war eine Zeit des Suchens und Findens, eine Zeit des Experimentierens. Inzwischen ist es möglich, eine erste Bilanz der Tätigkeit dieser pastoralen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen zu ziehen. Dem dient das vorliegende Buch.

Die Idee, dieses Buch zu veröffentlichen, entstand, als im Bistum Limburg der ein Vierteljahrhundert umfassenden Einsätze der PastoralreferentInnen gedacht wurde. Da aber auch in anderen Bistümern Ähnliches der Fall war, weitete man den Blick über die Grenzen des Bistums Limburg hinaus und bezog die anderen Regionen ein, in denen ebenfalls PastoralreferentInnen eingesetzt waren und sind. Nun bietet das Buch eine Menge an Erfahrungen und eine Menge an Überlegungen. Das breite Spektrum der den Beruf der PastoralreferentInnen betreffenden Gedanken findet im vorliegenden Buch seinen Widerhall. Persönliche Erfahrungsberichte und grundlegende theologische Erörterungen stehen nebeneinander und lassen das Buch zu einem überaus lebensnahen und lebendig geschriebenen Werk werden.

Nach einigen Vor- und Geleitworten setzt das Buch mit einer längeren Einleitung ein, die von den beiden Herausgebern des Buches verfaßt worden ist. In ihr erläutern sie anhand der Stichworte Sehen – Urteilen – Handeln die pastorale Situation, die durch den Einsatz der PastoralreferentInnen mitgestaltet werden sollte, erinnern sie an die kirchlichen Dokumente, die ihren Einsatz regeln, und verweisen sie schließlich auf biblische Gestalten, die neue Wege unter Gottes Führung beschritten haben und die zur Anregung werden können, auch heute mit Hoffnung in die Zukunft zu gehen. Danach folgen die in drei Blöcke oder Gruppen zusammengestellten Texte der verschiedenen Autoren. Der erste Block ist überschrieben „Wer sind sie?", der zweite „Was machen sie?" und der dritte „Wohin gehen sie?". Jedesmal antworten auf diese Fragen sechs Autoren/Autorinnen, je drei mit einem persönlichen Erfahrungsbericht und je drei mit einem den Erfahrungsbericht berücksichtigenden Text, der systematische Reflexionen bietet. Die insgesamt neun Erfahrungsberichte lassen die gemeindlichen Realitäten plastisch hervortreten, in ihren Licht- wie in ihren Schattenseiten. Bisweilen muß man, wenn man die Berichte liest, schmunzeln: „Ja, so ist es, so habe ich es auch schon einmal erlebt." Die VerfasserInnen der Erfahrungsberichte sind selbst PastoralreferentInnen, die meisten seit inzwischen einer ganzen Reihe von Jahren. Die einen berichten über ihre Erfahrungen in der Liturgie, die anderen in der Diakonie, wieder andere in der Verkündigungsarbeit. Wieder andere sprechen über die Vereinbarkeit ihres Berufes mit dem Leben in der Familie. Die Reflexionstexte stammen von Theologen, die selbst nicht als Pastoralreferenten tätig sind, sich aber zu ihren Überlegungen durch diese haben anregen lassen. Diese Texte stellen größere Zusammenhänge her, formulieren Vorschläge für die Zukunft, fragen nach den theologischen Implikationen der inzwischen gewachsenen Praxis. Die meisten dieser Theologen verfügen jedoch über persönliche Kontakte zu PastoralreferentInnen, so daß sie wissen, auf welchen Erfahrungsbereich sie ihre grundsätzlich gehaltenen Gedanken beziehen. Unter diesen Theologen sind Persönlichkeiten wie Guido Bausenhart, Medard Kehl, Rainer Kaczynski, Hans-Ludwig Ollig, Leo Karrer und einige andere.

Den insgesamt 18 Texten der drei Bereiche folgt noch ein statistischer Anhang über die Situation der PastoralreferentInnen in Deutschland. Hier lassen sich Verteilungen und Entwicklungen auf der Grundlage genauen Zahlenmaterials nachvollziehen.

Das Buch ist lebendig geschrieben. Es läßt ein differenziertes Bild einer jungen, aber doch schon vielfältig gewachsenen kirchlichen Wirklichkeit vor dem Leser entstehen. Die pastorale Szene Deutschlands ist ohne die PastoralreferentInnen schon jetzt kaum mehr vorstellbar. Wer mit der Planung und Vorbereitung der diözesanen und pfarrlichen Zukunft befaßt ist, wird gut daran tun, sich durch die Lektüre dieses Buches über einen wichtigen Gestaltungsbereich kundig zu machen. Der Titel des Buches ist ein wenig rätselhaft gehalten – „Und sie bewegen sie doch". Wer ist mit dem doppelten „sie" gemeint? Das erste „sie" dürfte die PastoralreferentInnen meinen. Beim zweiten hat man wohl an die Kirche zu denken – also: die PastoralreferentInnen bewegen die Kirche. Sie tun dies schon dadurch, daß es sie gibt, dann aber auch dadurch, daß sie viele Aufgaben wahrnehmen. Dies läßt sich nicht leugnen, auch nicht rückgängig machen. Wohl ist für die Zukunft zu überlegen, welche Akzente gesetzt werden sollten, weil sie sich bisher schon bewährt haben und weil sie Probleme, die es auch schon gegeben hat, überwinden

helfen könnten. Es ist auffallend, daß mehrere Autoren, die sich darüber äußern, mit dem Gedanken aufwarten, die PastoralreferentInnen sollten in Zukunft mehr als bisher als die „Lehrer(Innen) des Glaubens in den Gemeinden" verstanden werden. Dieser Gedanke ist nicht unplausibel. Er sollte weiter verfolgt und mehr und mehr in die Wirklichkeit überführt werden. W. Löser S. J.

Rouco Varela, Antonio María, *Schriften zur Theologie des Kirchenrechts und zur Kirchenverfassung*. Herausgegeben von *Winfried Aymans*, *Libero Gerosa* und *Ludger Müller*. Paderborn: Schöningh 2000. 343 S., ISBN 3-506-73174-2.

Antonio María Rouco Varela (= R. V.) ist auch in Deutschland kein Unbekannter. Er war von 1968 bis 1976 Professor für Kirchenrecht an der Universität Salamanca, wurde 1976 Weihbischof, dann (1984) Erzbischof von Santiago de Compostela. Seit 1994 ist er Erzbischof von Madrid. 1998 wurde er zum Kardinal erhoben und 1999 zum Vorsitzenden der Spanischen Bischofskonferenz gewählt. 1964 hatte R. V. am Kanonistischen Institut in München promoviert und bereitete dann dort (unter der Leitung von Klaus Mörsdorf) eine Habilitationsarbeit vor, die über Rudolf Sohm gehen sollte. Zwar mußte diese Arbeit aus äußeren Gründen abgebrochen werden (eben weil R. V. zum Professor in Salamanca ernannt wurde), aber die Vorarbeiten waren umfangreich und weit gediehen. Die hier abgedruckten Aufsätze des ersten Teiles des vorliegenden Buches (3–193), den allein ich besprechen möchte, gehören (im weiteren Sinn) zu diesen Vorarbeiten für die Habilitationsarbeit über Sohm, auch wenn sie zum Teil erst später publiziert wurden. Im ersten Beitrag (Was ist „katholische" Rechtstheologie? Gedanken zu dem Buch von B. Schüller: Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht, 3–14) beschäftigt sich R. V. mit der Doktorarbeit des früheren Ordinarius für Moraltheologie in Münster, die 1963 veröffentlicht wurde. Diese Arbeit wurde seinerzeit viel diskutiert und gilt auch heute noch als ein Standardwerk für die theologische Grundlegung des Kirchenrechts. Schüller verfolgte damals die geschichtliche Linie der christologischen Rechtstheologie bei Karl Barth, Jacques Ellul und Ernst Wolf. Der Hintergrund dieses Programms war die Idee, daß Recht in der Kirche sich aus der Rechtfertigung des Menschen durch Gott ableiten lasse. So sehr R. V. den Ansatz von Schüller für richtig hält, so kritisiert er doch an ihm, daß er (Schüller) bei der weiteren Verarbeitung der Gedanken von Barth, Ellul und Wolf katholische Rechtstheologie zu sehr als Theologie des Naturrechts versteht. „Es wird also klarzustellen sein, daß echte, katholische Rechtstheologie nur diejenige sein kann, die dem ekklesiologischen Faktum des Kirchenrechts bzw. dem ‚ius divinum positivum' gebührlich Rechnung trägt" (11). In einer weiteren Abhandlung (Rechtsphilosophie oder Rechtstheologie? Versuch einer Antwort aus der Sicht des kanonischen Rechts, 15–58) bedenkt R. V. den Unterschied zwischen einer Rechtsphilosophie und einer Rechtstheologie. Daß zwischen dem Kirchenrecht und dem staatlichen Recht enge Beziehungen bestehen, steht zweifellos fest. Es wäre nicht übertrieben, von der Geschichte des kanonischen Rechts als der Geschichte einer Symbiose, ja Osmose zwischen dem Rechtsleben der Kirche und dem Rechtsleben der Gesellschaft und der Völker zu sprechen, mit denen sie im ganzen Verlauf ihrer Geschichte in Beziehung getreten ist. Dennoch plädiert R. V. sehr energisch für eine eigene Rechtstheologie, die er (etwas umständlich) „Fundamentaltheologie des kanonischen Rechts" (58) nennt. Diese Rechtstheologie ist freilich (nach Meinung von R. V.) noch weithin ein Desiderat. Nur Klaus Mörsdorf habe (in seinem bekannten [dreibändigen] Lehrbuch und in einigen anderen Schriften) diese Herausforderung wirklich angenommen. Der nächste Artikel (Die katholische Reaktion auf das „Kirchenrecht I" Rudolph Sohms. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen theologischen Grundlegung des Kirchenrechts (59–94) wurde bei seinem Erscheinen (1969) viel diskutiert. Es ist eine magistrale Arbeit, vor allem wegen ihrer filigranen Genauigkeit. In dem folgenden Aufsatz (Allgemeine Rechtslehre oder Theologie des kanonischen Rechtes? Erwägungen zum heutigen Stand einer theologischen Grundlegung des kanonischen Rechtes, 95–111) setzt sich R. V. mit Alberto de la Hera auseinander. Dieser versteht die Kanonistik als eine rein juristische, von der Theologie verschiedene Wissenschaft. Dieser These setzt R. V. die folgende Auffassung entgegen: „Eine Grundlegung des Kirchenrechts ist letztlich nicht nur ontologisch,

sondern auch formal-logisch nicht anders möglich denn als Theologie des Kirchenrechts. Und eine Einführung in die Kirchenrechtswissenschaft läßt sich daher entsprechend sachlich und pädagogisch nicht anders begreifen und gestalten als in der wissenschaftlichen Form einer fundamentalen Theologie des Kirchenrechts" (111). Während in der katholischen Kanonistik die Grundlagenproblematik lange Zeit vernachlässigt und erst in den letzten Jahrzehnten bedacht wurde, gilt dies nicht für das evangelische Kirchenrecht. Darauf geht der folgende Beitrag ein: „Evangelische Kirchenrechtstheologie heute. Möglichkeiten und Grenzen eines Dialogs" (113–140). R. V. behandelt drei (protestantische) Autoren: Johannes Heckel (und seine Zwei-Reiche-Lehre), Erik Wolf (und seine Christokratie) und Hans Dombois (und sein Recht der Gnade). R. V. sieht durchaus noch sachliche Differenzen zu diesen drei Autoren (Rechtsdualismus, Dualismus der Gnaden- und Naturordnung), meint aber, daß die drei evangelischen Autoren mit der katholischen Theologie des Kirchenrechts in den folgenden vier Thesen übereinstimmen: 1. Das Kirchenrecht ist mehr als ein rein soziologisches Phänomen, das nur am Rande, ja außerhalb des theologischen Daseins der Kirche existiert. Das Kirchenrecht wurzelt vielmehr (mittels des „ius divinum") in dem heilsgeschichtlichen Handeln Gottes in Christus. 2. Das Kirchenrecht ist primär ein kerygmatisches, sakramentales Recht, mithin also ein Recht, das primär im Dienst an Wort und Sakrament steht. 3. Das Kirchenrecht ist wesensverschieden und unabhängig vom staatlichen Recht und von jedwedem weltlichen Recht. 4. Das Kirchenrecht kann nur im Glauben angenommen werden. Um zu dem tiefsten Kern seines Wesens wissenschaftlich vorstoßen zu können, muß darum die Reflexion vom Glauben ausgehen und auf dem Glauben ruhen. Einigkeit herrscht demzufolgen in der (methodologischen) Ansicht, daß die Kanonistik primär und grundsätzlich eine theologische Wissenschaft ist. In der folgenden Abhandlung (Die ontologische und epistemologische Stellung des kanonischen Rechts. Bemerkungen zu einer Theologie des kanonischen Rechts, 141–163) legt R. V. drei (mehr formale) Kriterien für die Erarbeitung eines künftigen Kirchenrechts vor: 1. Es ist logischerweise nicht möglich, die epistemologische Stellung des kanonischen Rechts zu kennen, ohne vorher seine ontologische Struktur bestimmt zu haben. Anders ausgedrückt: Die Eigenart des Kirchenrechts wird aus seiner Begründung und Grundlegung verstanden. 2. Nur die aufmerksame Betrachtung dessen, was die Kirche im Glauben ist, kann zum Verständnis dessen führen, was das kanonische Recht (seiner inneren ontologischen Natur nach) ist. 3. Die epistemologische Stellung des kanonischen Rechts läßt sich nicht nur aus seiner Grundlegung bestimmen. Nein, erst eine „existentielle Verwirklichung" (162) wird zeigen, was im Kirchenrecht steckt und wozu es dienlich ist. Im folgenden Artikel (Die katholische Rechtstheologie heute. Versuch eines analytischen Überblickes, 165–181) werden einige (katholische) Rechtsschulen und ihr jeweiliger Begründungsansatz für das Kirchenrecht vorgestellt. Da ist zunächst die Schule des „Ius Publicum Ecclesiasticum", die das Kirchenrecht aus dem Axiom folgert: „Ubi societas, ibi ius". Da ist jene Schule um W. Bertrams und Y. Congar, die eine „inkarnatorische Lösung" suchen. Zu nennen sind dann K. Mörsdorf und H. Barion, die die Grundlegung des Kirchenrechts in Auseinandersetzung mit R. Sohm betrieben haben. Aufgelistet werden müssen auch T. Jimenez Urresti, P. Huizing und N. Edelby, die (in Zusammenhang mit der Zeitschrift „Concilium") das Programm einer „Enttheologisierung des Kirchenrechts" entwickelt haben. Vergessen werden soll auch nicht die Schule von Navarra, die sich um die Zeitschrift „Ius Canonicum" gruppiert und die das Kirchenrecht als eine rein juristische Disziplin versteht. In der letzten Abhandlung (Grundfragen einer katholischen Theologie des Kirchenrechts. Überlegungen zum Aufbau einer katholischen Theologie des Kirchenrechts, 183–193) gibt R. V. in fünf Punkten eine Skizze einer (zukünftigen) Theologie des Kirchenrechts: 1. Das katholische Verständnis vom Kirchenrecht muß von der Sicht der Kirche als Volk Gottes ausgehen. Darin liegt die grundlegende Möglichkeit für die Existenz von Recht in der Kirche. 2. Die radikale Neuigkeit, die dieser heilsgeschichtlichen Zeit der Kirche im Vergleich zu der vorchristlichen Etappe des alten auserwählten Volkes Israel eignet, besteht eben darin, daß die Kirche das Volk Gottes, das neue und einzige Volk Gottes geworden ist gerade durch das Mysterium Jesu Christi. 3. Die Kirche stellt sich sichtbar dar als eine verfaßte und geordnete Gemeinschaft um Wort und Sakrament Jesu Christi. 4. Nur dann kann man von der Sichtbarkeit der

Kirche sprechen, wenn die Kirche sich geschichtlich als christologische Sichtbarkeit zu zeigen vermag. 5. Die Kirche ist nicht nur Volk Gottes (bzw. Leib Christi), sie ist auch menschliche Gemeinschaft mit einer sozialen Dimension. – Die in diesem Aufsatz vorgelegte Skizze zur Grundlegung des Kirchenrechts bleibt etwas formal. Deshalb möchte ich sie mit der folgenden Überlegung ein wenig mehr konkretisieren. Wenn man die von R. V. angepeilte Grundlagendisziplin des Kirchenrechts „Fundamentalkanonistik" nennt (ein Begriff, den ich vor einigen Jahren in die Diskussion eingeführt habe), so sollte diese sowohl die Grundlegung des Kirchenrechts als auch die Theologie des Kirchenrechts (also die Reflexion auf die Eigenart des Kirchenrechts) umfassen. „Die Kanonistik 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: LThK^3, 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.

Ich habe die vorliegenden acht Beiträge mit großem Interesse studiert. Die meisten von ihnen hatte ich bereits bei ihrem ersten Erscheinen gelesen. Aber auch jetzt (bei erneuter Lektüre) haben die Überlegungen von R. V. nichts an Aktualität eingebüßt. Die Thesen von Sohm (gegen ein Recht in der Kirche) sind nach wie vor eine Herausforderung für die Kanonistik, die keinen Grund hat, sich auf ihren Lorbeeren auszuruhen.

R. Sebott S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Band 35: Ehe und Familie unter veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen. Herausgeber *Heiner Marré*, *Dieter Schümmelfeder* und *Burkhard Kämper*. Münster: Aschendorff 2001. 200 S., ISBN 3-402-04366-1.

Das 35. Essener Gespräch am 20. und 21. März 2000 über „Ehe und Familie unter veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen" knüpft thematisch an das 21. Essener Gespräch am 10. und 11. März 1986 über den „Schutz von Ehe und Familie" an. Im Mittelpunkt des 35. Essener Gesprächs stand der an das Parlament (als den demokratisch legitimierten Gesetzgeber) gerichtete dringliche Appell, gemäß Art. 6 Abs. 1 unseres Grundgesetzes („Ehe und Familie stehen unter dem besonderen Schutz der staatlichen Ordnung") eine grundlegende Änderung der rechtlichen Rahmenbedingungen des Familienrechts vorzunehmen. Dieser Appell wurde begründet durch eine erschreckende Realanalyse, nach der u. a. Deutschland neben Italien und Spanien in Europa die niedrigsten Geburtenzahlen hat. Das droht auf Dauer das Sozialversicherungssystem und den Arbeitsmarkt zu destabilisieren und kann kaum durch Einwanderung ausgeglichen werden. Bei der 35. Essener Tagung wurden vier Vorträge gehalten. Auf die beiden wertvollen Aufsätze von K.-T. Geringer (Das geltende kanonische Eherecht, 63–80) und G. Robbers (Ehe und Familie in evangelischer Sicht – Ein Kurzbericht, 81–91) möchte ich hier nicht eingehen, sondern mich auf die Beiträge von Strätz und Tettinger konzentrieren, die mehr im Zentrum der Tagung standen. *H.-W. Strätz* (Ehe und Familie als Institute des bürgerlichen Rechts – Eine Bestandsaufnahme im Hinblick auf die faktische und rechtliche Gleichstellung der nichtehelichen Lebensgemeinschaft, 13–41) betont zunächst, daß die Einstellung gegenüber dem heutigen Stand von Ehe und Familie im staatlichen Recht mehr als in anderen Rechtsbereichen von den eigenen Erfahrungen (mit bzw. in Ehe und Familie) geprägt ist. Die Generation der heute 60jährigen sah sich mit einem radikalen Umbruch überlieferter Wertvorstellungen konfrontiert. Früher öffentlich verurteilte Verhaltensweisen wurden nahezu lautlos und ohne großen Wider-

stand zu gesellschaftlicher Normalität. Diesem Wandel hat sich die Rechtsordnung (sieht man einmal vom Grundgesetz ab) angeschlossen, sei es durch den ausdrücklichen Umbau des Gesetzes, sei es außerhalb der Gesetzgebung durch Rechtsprechung und Lehre. Das deutsche Recht hat auf diese Weise bereits ein Rechtsinstitut „nichteheliche Lebensgemeinschaft" ausgebildet. Es kommt hinzu, daß im Laufe des 20. Jhdts. die staatliche Ehe weithin die Gemeinwohlorientierung verloren hat. Die Ehe ist jetzt vornehmlich auf die Verwirklichung der privaten Interessen des Paares hin ausgestaltet. Das macht es schwer, sie weiterhin als kleinste Zelle des Staates zu erklären. Außerdem hat sich unser Eheverständnis von seinen christlichen Wurzeln abgelöst. All dies hat schwerwiegende Folgen; zwei seien ausdrücklich genannt: 1. Im Kindschaftsrecht sind eheliche und nichteheliche Elternschaft prinzipiell gleich ausgestaltet. Alle Eltern (wie auch immer ihr Rechtsverhältnis zueinander ist) können die gemeinsame Elternvorsorge erhalten. 2. Die Einführung eines familienrechtlichen Rechtsinstituts „eingetragene Lebenspartnerschaft" für homosexuelle Paare in der Weise, daß Ehe und eingetragene Lebenspartnerschaft auf gleicher Stufe und mit (fast) identischen Rechtsfolgen nebeneinander stehen, verträgt sich nicht mit dem Vorrang der Ehe im Grundgesetz. Auf diesen Vorrang geht der Vortrag von *P. J. Tettinger* (Der grundgesetzlich gewährleistete besondere Schutz von Ehe und Familie, 117–157) noch einmal besonders ein. Da Ehe und Familie als Modellformen für Lebensgemeinschaften von der Rechtsordnung zur Verfügung gestellte Rechtsinstitute darstellen, ist ihre Stärke oder Schwäche in der gesellschaftlichen Realität davon abhängig, inwieweit sie von den Freiheitsträgern privatautonom in Anspruch genommen und umgesetzt werden. Empirische Daten erhellen, daß die These vom Zerfall der Familie nach aktuellem Stand reichlich übertrieben ist. Nach wie vor ist es eine Mehrheit der jungen Bundesbürger, welche die verfassungsgeschützten Lebensgemeinschaften schätzt, eine Mehrheit, die heiratet und eine Familie gründet, freilich in höherem Alter und nicht unbedingt in der traditionellen Abfolge. Dem Staat ist die Aufgabe gestellt, Ehe und Familie nicht nur vor Beeinträchtigungen durch andere Kräfte zu bewahren, sondern auch selbst durch geeignete Maßnahmen zu fördern. Art. 6 Abs. 1 GG enthält insofern ein spezifisches Differenzierungsgebot, dem nicht unter Berufung auf Art. 3 Abs. 1 („alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich") oder Abs. 3 GG („niemand darf wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden") entgegengetreten werden kann. Anerkannt ist eine aus der Wertorientierung abgeleitete spezielle staatliche Schutzpflicht zur Förderung von Ehe und Familie. Die Führung einer ehelichen und familiären „Lebens- und Wirtschaftsgemeinschaft" gerät unter heutigen Bedingungen vermehrt in den Reißwolf zweier Scherensysteme, dem Selbstverwirklichungsstreben einerseits und den gewohnten Konsumbedürfnissen auf der anderen Seite. Hinzu kommt, daß in einer von wirtschaftlichen Unsicherheiten gekennzeichneten Situation Ehepartner und Kinder leicht als Ballast empfunden werden, der berufliches Fortkommen verhindert, zumindest aber behindert. Tettinger schließt seinen Beitrag mit den folgenden Worten: „Wir stehen im Deutschland des Jahres 2000 vor einer deutlichen Wegegabelung: Munter weiter auf dem bequemen Weg in eine Seniorenrepublik oder über beschwerliche Serpentinen mit verfassungsgerichtlicher ‚Pannenhilfe' hin zu einer in Europa vorzeigbaren kinder- und familienfreundlichen Gesellschaftsordnung. Die generationengerechte Verfassung ist ein höchst folgenreiches Desiderat, das hierzulande gerade erst so recht ins Blickfeld geraten ist, das aber gewiß die Diskussionen der nächsten 50 Jahre ganz entscheidend mitprägen dürfte" (157). Diese Ausführungen sind wohl wahr, man muß freilich bedenken (was Strätz zuvor so vehement betont hatte), daß die Normativität des Faktischen immer eine Gefahr bedeutet; ganz besonders im Sexuellen. Der Rezensent ist deshalb (mit Tettinger) der Meinung, daß in der Gesetzgebung die Reise stromaufwärts (gegen das Gefälle des Normalen und Gewöhnlichen) gehen muß. Eine Nation ist gefährdet, wenn die Juristen die Ruder einziehen und sich treiben lassen.

R. Sebott S. J.

Winter, Jörg, *Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland.* Eine Einführung mit kirchenrechtlichen Exkursen. Neuwied, Kriftel: Luchterhand 2001. 223 S., ISBN 3-472-04328-8.

Das Monopol, das lange Zeit Axel von Campenhausen mit seinem Lehrbuch „Staatskirchenrecht" (3. Aufl. 1996) hielt, wurde bereits im Jahre 2000 durch das von Bernd Jeand'Heur begonnene und nach seinem Tod (1997) durch Stefan Korioth vollendete, vor allem für Jura-Studenten konzipierte Lehrbuch „Grundzüge des Staatskirchenrechts" durchbrochen. Beide Werke bezeichnen sich (zu Recht?) als „Kurzlehrbücher". Noch kürzer ist die nun von Jörg Winter vorgelegte „Einführung". Der Verf. ist Oberkirchenrat der Evangelischen Landeskirche in Baden; das Buch ist aus Skripten für seine Vorlesungen „Staatskirchenrecht" und „Kirchenrecht" an der Universität Heidelberg hervorgegangen. Es berücksichtigt nicht nur die beiden anderen, eingangs genannten Lehrbücher, sondern auch immer wieder die 2. Auflage (1994/95) des „Handbuchs des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland". In Anbetracht dieser zur Zeit umfangreich vorliegenden aktuellen Literatur verfolgte der Verf. offenbar das Ziel, eine kurze, auch für den Neuling auf dem Gebiet des Staatskirchenrechts leicht verständliche Einführung vorzulegen. Der Aufbau orientiert sich – nach den einleitenden historischen und theologischen Abschnitten – an den einschlägigen Artikeln des Grundgesetzes. Die Behandlung der einzelnen Themen widmet sich zu einem beträchtlichen Teil der zugehörigen Rechtsprechung, vor allem der des Bundesverfassungsgerichts, aus der auch immer wieder ausführlich zitiert wird. Auf diese Weise wird der Leser nach und nach durch alle wichtigen Fragen des Staatskirchenrechts geführt, ohne sich der Gefahr einer allzu trockenen systematischen Darstellung aussetzen zu müssen. Was die Zuverlässigkeit der Informationen angeht, sind nur an ganz wenigen Stellen Präzisierungen erforderlich. (Zum Beispiel entsteht der Eindruck, bei den „Staatsleistungen" im Sinne von Art. 140 GG i.V.m. Art. 138 WRV ginge es ausschließlich um Kompensationen für die Folgen der Säkularisation von 1803, obwohl es auch andere – wenn auch weniger bedeutsame – historische Grundlagen gibt.) Eine Besonderheit des Buches bilden die im Untertitel erwähnten „kirchenrechtlichen Exkurse", die etwa ein Drittel des Stoffes ausmachen. Darin geht es – vor allem mit Blick auf das evangelische Kirchenrecht – um dessen Grundlagen (38–50), die Frage innerkirchlicher Grundrechte (114–117), die kirchliche Gerichtsbarkeit (121–123), das Lehrverfahren (124–132), die Kirchenmitgliedschaft (151–160) und das kirchliche Verfassungsrecht (162–195). Besonders ausführlich werden dabei die Verhältnisse in Baden behandelt. Ausführlicher als die staatskirchenrechtlichen Teile gehen die kirchenrechtlichen Exkurse auf die historischen Entwicklungen ein, die der geltenden Rechtslage zugrunde liegen.

Wenn man davon absieht, daß das Staatskirchenvertragsrecht zu stiefmütterlich behandelt wird, kann man das Buch für einen Einstieg in die Materie durchaus empfehlen. Wer sich etwas eingehender mit einzelnen Fragen beschäftigen möchte, wird allerdings sehr bald die anderen in dieser Rez. erwähnten Werke zur Hand nehmen müssen.

U. Rhode S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Alessi, Adriano, Sui sentieri della verità. Introduzione alla filosofia della conoscenza (Biblioteca di scienze religiose; 164). Rom: LAS 2000. 349 S., ISBN 88-213-0464-7.

Anglet, Kurt, Der eschatologische Vorbehalt: eine Denkfigur Erik Petersons. Paderborn [u.a.]: Schöningh 2001. 186 S., ISBN 3-506-70407-9.

Berger, David, Thomismus. Große Leitmotive der Thomistischen Synthese und ihre Aktualität für die Gegenwart. Köln/Norderstedt: Editiones Thomisticae/Libri Books on Demand 2001. 406 S., ISBN 3-8311-1620-2.

Cointet, Pierre de, Maurice Blondel. Un réalisme spirituel (Humanités; 1). Toulouse/Saint-Maur : Editions du Carmel/Parole et Silence 2000. 278 S., ISBN 2-84573-057-8.

Doré [u.a.], Joseph (Hg.), Volti di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II a cura di Joseph Doré e Alberto Melloni. Bologna: Società Editrice il Mulino 2000. 445 S., ISBN 88-15-07798-7.

Eckerstorfer, Andreas, Kirche in der postmodernen Welt. Der Beitrag George Lindbecks zu einer neuen Verhältnisbestimmung (Salzburger Theologische Studien; Bd. 16). Innsbruck [u.a.]: Tyrolia 2001. 403 S., ISBN 3-7022-2347-9.

Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.), Kulturen zwischen Tradition und Innovation. Stehen wir am Ende der traditionellen Kulturen? Dokumentation des III. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie (Denktraditionen im Dialog; Bd. 11). Frankfurt a.M.: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation 2001. 204 S., ISBN 3-88939-570-8.

Geffré, Claude, Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie. Paris: Les Editions du Cerf 2001. 173 S., ISBN 2-204-06629-X.

Greiner, Michael, Drama der Freiheiten: eine Denkformanalyse zu Hans Urs von Balthasars trinitarischer Soteriologie (Pontes; 8). Münster: LIT 2000. 204 S., ISBN 3-8258-5194-X.

Gumann, Markus, Vom Ursprung der Erkenntnis des Menschen bei Thomas von Aquin. Konsequenzen für das Verhältnis von Philosophie und Theologie (Eichstätter Studien; N.F., Bd. 40). Regensburg: Pustet 1999. 292 S., ISBN 3-7917-1638-7.

Hummel [u.a.], Gert (Hg./ed.), Mystisches Erbe in Tillichs philosophischer Theologie/Mystical Heritage in Tillich's Philosophical Theology. Beiträge des VIII. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums Frankfurt/Main 2000/Proceedings of the VIII. International Paul-Tillich-Symposium... (Tillich-Studien; Bd. 3). Münster: LIT 2000. XIX/514 S., ISBN 3-8258-4522-2.

Le Judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne. XVIIIe congrès de l'ACFEB (Lyon, Septembre 1999). Publié sous la direction de Philippe Abadie et Jean-Pierre Lémonon (Lectio Divina; 186). Paris: Les Editions du Cerf 2001. 412 S., ISBN 2-204-06564-1.

McInerny, Ralph, Vernunftgemäßes Leben: die Moralphilosophie des Thomas von Aquin; übersetzt von Michel Hellenthal (Schriftenreihe der Josef Pieper Stiftung; 3). Münster: LIT 2000. 150 S., ISBN 3-8258-4973-2.

Melloni S. J., Javier, La Mistagogia de los Ejercicios (Colección MANRESA; 24). Bilbao: Ed. Mensajero 2001. 300 S., ISBN 84-271-2361-2.

Murmann, Ulrike, Freiheit und Entfremdung. Paul Tillichs Theorie der Sünde (Forum Systematik; Bd. 8). Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer 2000. 200 S., ISBN 3-17-016585-2.

Oguejiofor, J. Obi, The philosophical significance of immortality in Thomas Aquinas. Lanham: Univ. Press of America 2001. XV/232 S., ISBN 0-7618-1910-X.

Ringel, Raimund, Lob des Leibes – Der Mensch und Das Göttliche: Meditationen. Langwaden: Bernardus 2000. 438 S., ISBN 3-934551-16-5.

Roth, Cornelius, Discretio spiritum. Kriterien geistlicher Unterscheidung bei Johannes Gerson (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; 33). Würzburg: Echter 2001. 403 S., ISBN 3-429-02287-8.

Salman, Elmar (Hg.), Die Vernunft ins Gebet nehmen: philosophisch-theologische Betrachtungen. Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer 2000. 126 S., ISBN 3-17-016611-5.

Scheuer, Manfred, Weiter-Gabe: Heilsvermittlung durch Gnadengaben in den Schriftkommentaren des Thomas von Aquin (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; 32). Würzburg: Echter 2001. 360 S., ISBN 3-429-02286-X.

Schrödter, Hermann, Metaphysik des Ichs als Res Cogitans: Ideen und Gott. Zu Stellung, Struktur und Funktion des Gottesbeweises bei Descartes unter Beifügung des lateinischen und französischen Textes der „Meditationes III–V" mit neuer Übersetzung (Fuldaer Studien; 9). Frankfurt a.M.: Knecht 2001. 209 S., ISBN 3-7820-0854-5.